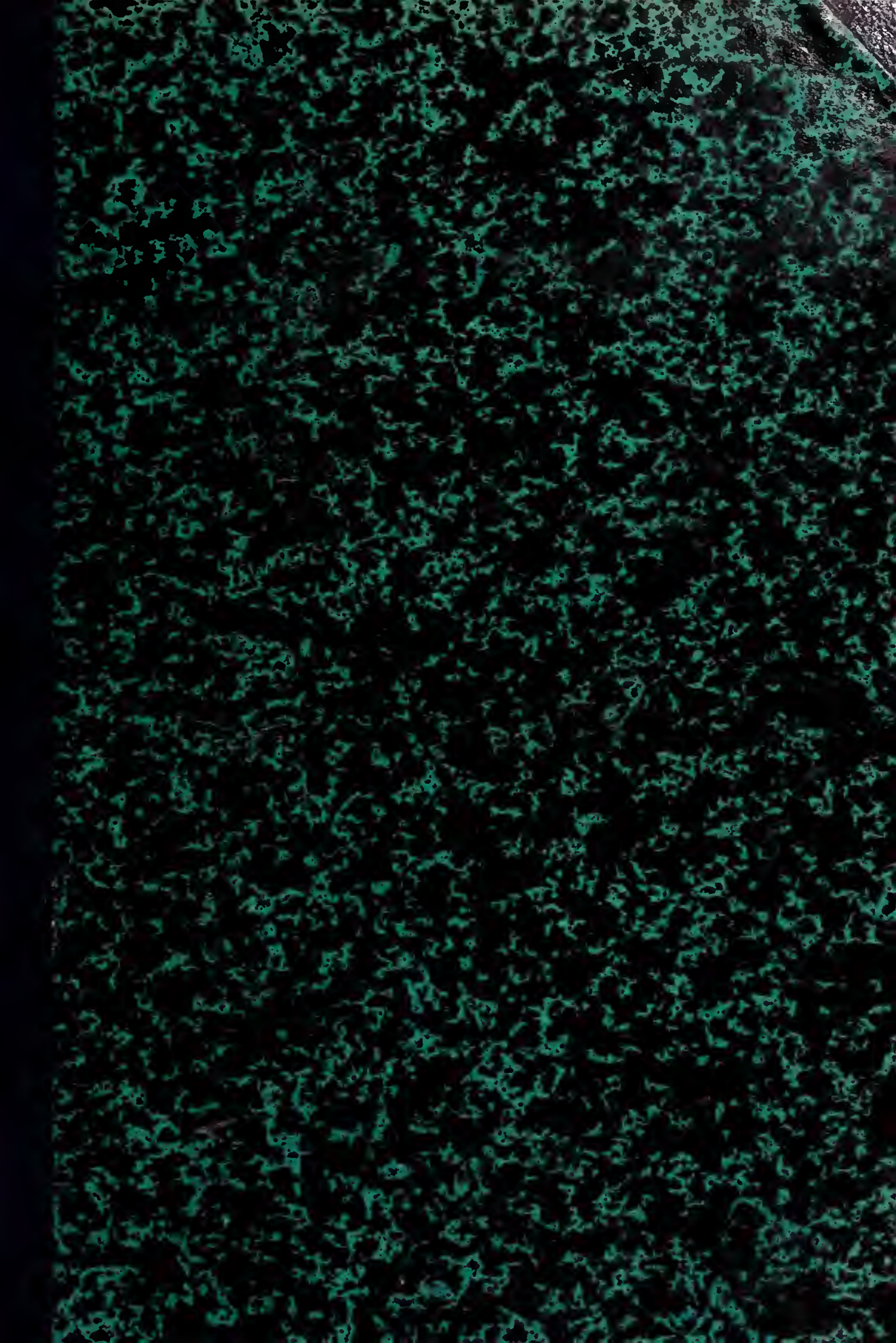


ŒUVRES COMPLÈTES

DE

BOSSUET

III


IMPRIMERIE
CONTANT LAGUERRE
LVX VITAM

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

BOSSUET

PRÉCÉDÉES DE SON HISTOIRE PAR LE CARDINAL DE BAUSSET

CONTENANT

TOUS LES OUVRAGES PUBLIÉS JUSQU'A CE JOUR

Enrichies de Notes critiques et augmentees de PLUSIEURS ÉCRITS INÉDITS retrouvés à la Bibliothèque Nationale de Paris, à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, et autres

PAR M. L'ABBÉ GUILLAUME

Chanoine honoraire
Professeur au Grand Séminaire de Verdun

A. F. Simard
5.5.00

DEUXIÈME ÉDITION

TOME III

IIe PARTIE : PATROLOGIE (SUITE). — IIIe PARTIE : PROTESTANTISME

PARIS

BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES-ÉDITEURS, 69, RUE DE RENNES

1885

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

POUR LE TOME TROISIÈME.

PATROLOGIE.

(*Suite.*)

II. Mémoire de ce qui est a corriger dans la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, de M. Dupin; et Remarques sur l'Histoire des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, par le même. — On sait que l'abbé Ellies Dupin était janséniste et surtout gallican. Il fut même soupçonné, non sans raison, de tendances anglicanes. On peut voir la suite de ses travaux et de ses aventures dans les dictionnaires historiques, notamment dans Feller. Plusieurs de ses écrits figurent à l'*Index*, entre autres, celui dont il est question ici. « Bossuet, disent les éditeurs de Versailles, présidant à une thèse soutenue par l'abbé Fagon, au collége de Navarre en 1692, avait attaqué publiquement la manière dont l'abbé Dupin s'était exprimé au sujet du péché originel. En conséquence, la Faculté nomma des députés pour examiner le livre du docteur. Plusieurs écrivains, parmi lesquels il faut mettre au premier rang les Bénédictins de Saint-Vannes, le critiquèrent et le réfutèrent solidement. Mais Dupin ne reconnaissait point ses torts. Son obstination engagea Bossuet à chercher des moyens plus efficaces. Il dressa, pour le chancelier Boucherat, le *Mémoire* dont nous parlons. Il y relève les omissions, les erreurs, les singularités qui paraissent dans les premiers volumes de la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*.

» Rien n'était plus répréhensible, dans cette Bibliothèque, que l'histoire des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine; et cependant les censeurs avaient fort loué l'érudition et l'exactitude de l'auteur. Ce fut ce qui détermina Bossuet à composer le second des écrits que nous annonçons. Il est intitulé : Remarques sur l'histoire des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, par M. Dupin. C'est la suite du premier Mémoire. Bossuet y prouve que Dupin a donné atteinte à l'autorité légitime du Saint-Siége, et affaibli, par des récits inexacts, le respect qu'on doit aux deux conciles dont il a donné l'histoire. L'abbé Dupin finit par s'expliquer d'une manière orthodoxe. » Voyez l'*Histoire de Bossuet*, liv. X, n. 2. Ces deux ouvrages furent imprimés pour la première fois en 1753, dans le tome II des *Œuvres posthumes*, publication de l'abbé Le Roi, dont nous avons déjà parlé.

PROTESTANTISME.

L'époque la plus remarquable de la controverse entre les catholiques et les protestants est, sans contredit, celle de Bossuet. On était arrivé au terme des longues guerres de religion occasionnées par le funeste schisme de Luther et de Calvin : après les combats sanglants, les luttes de la controverse. La polémique offrait un intérêt d'autant plus grand que, l'hérésie ayant déjà plus d'un siècle d'existence, on pouvait rencontrer fréquemment des personnes nées dans son sein, qui cherchaient la vérité de bonne foi. D'ailleurs les partisans de l'erreur avaient eu le temps de mûrir leurs sophismes, et de construire leur échafaudage de mensonges : c'était une tâche laborieuse de les poursuivre à travers tous les circuits de leurs systèmes, et de démasquer les fraudes à l'aide desquelles ils falsifiaient la divine révélation et l'antiquité ecclésiastique. L'amour de la vérité et l'amour des âmes convièrent Bossuet à ce travail, où il obtint des succès si consolants et déploya toute la force de sa dialectique,

les ressources d'une science profonde, la fermeté de son bon sens, la vigueur de son génie, en même temps que l'ardeur de son zèle charitable.

Le traité de Westphalie avait sanctionné l'établissement des puissances protestantes en Allemagne et dans le nord de l'Europe. En France, l'édit de Nantes avait donné droit de cité à l'erreur. Nous n'avons pas à examiner ici la révocation de cet édit par Louis XIV, ni à louer la modération et l'esprit vraiment apostolique dont l'épiscopat français et Bossuet, en particulier, firent preuve à cette occasion. Le lecteur peut voir là-dessus l'ouvrage du cardinal de Bausset, livre XI, n. 15 et suivants. Mais il est certain que l'introduction du protestantisme en France y jetait un principe de division et de faiblesse : d'un autre côté, la création de nations protestantes brisait la chrétienté. L'idée de rétablir l'unité avait de quoi séduire Bossuet, lui qui, du haut de la chaire, s'était glorifié de son double titre de *Français* et de *chrétien*.

Cette série des travaux du grand évêque doit donc un singulier caractère de grandeur à son objet et à son but. Le génie de l'illustre controversiste n'y parut jamais inférieur. Quant à ses adversaires, ils eurent de l'ardeur au travail, de la souplesse, de l'invention; le protestantisme, à aucune époque, n'a eu de plus habiles défenseurs. Néanmoins, sans parler de leurs défauts littéraires, personne d'entre eux ne montre un talent vraiment supérieur; la plupart descendirent souvent à des ruses, à des subterfuges, à des déguisements, et à des altérations de la vérité, très-peu honorables. Nous verrons que Leibnitz lui-même a déshonoré sa belle et vaste intelligence par les indignes calculs auxquels il se prêta, lors du projet de réunion des protestants d'Allemagne. Il nous suffit d'indiquer ici les traits généraux : dans la notice spéciale de chaque ouvrage, on verra les circonstances particulières qui s'y rapportent.

L'ordre des ouvrages sur le Protestantisme varie suivant les éditions. Le meilleur, à notre avis, est celui qui a été adopté par les éditeurs de Versailles. Il concilie les exigences de la logique et ceux de la chronologie, autant qu'il est possible. Les éditeurs qui s'en écartent sur quelque point, sont obligés de reconnaître qu'il y a des raisons de s'y conformer : aucun ne donne des raisons sérieuses de le changer. Nous avons donc cru qu'il était de notre devoir de nous y tenir, ou, si l'on aime mieux, d'y revenir. Le lecteur verra d'abord le double objet de la controverse, la vérité, une et simple, dans l'*Exposition de la foi catholique*, et l'erreur, mobile et multiple, dans l'*Histoire des Variations*. Ensuite le point essentiel est établi victorieusement dans les *Instructions sur les promesses*, complétées par d'autres écrits antérieurs, ou plutôt, venant les couronner. Viennent alors des solutions de difficultés particulières, accessoires, on peut le dire, dans une polémique où il s'agissait principalement de l'autorité de l'Eglise, et quelques conseils pour la direction des nouveaux convertis. Enfin, comme toute controverse, suivant l'esprit catholique, devrait aboutir à l'unité du bercail, cette série des travaux de Bossuet se termine par les pièces qui se rapportent aux essais de réunion. Telles sont, en négligeant le détail, les lignes saillantes de ce bel édifice.

I. Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse, avec un Avertissement de l'auteur et quelques Lettres relatives a cet ouvrage. — Tout ce qui a rapport à cette œuvre si importante, excite un trop puissant intérêt pour que le lecteur veuille se contenter d'une notice de quelques lignes. Après avoir entendu Bossuet lui-même expliquer sa pensée dans l'*Avertissement* et dans *quelques Lettres*, il consultera son savant historien (livre III, paragr. 13 et suiv., et Pièces justificatives du même livre, nº 1). Notons que les *Lettres* annoncées ici furent publiées pour la première fois en 1788, dans l'édition de D. Déforis.

II. Fragments sur diverses matières de controverse. — Sous ce titre, nous réunissons après Le Roi, D. Déforis et les éditeurs de Versailles, cinq ébauches, destinées par Bossuet à entrer dans le plan d'une grande réfutation des deux ministres qui avaient attaqué l'*Exposition de la doctrine catholique*. Comme il s'agissait uniquement de montrer l'accord des catholiques sur les points de cette *Exposition*, l'illustre auteur a sans doute pensé que ce travail devenait inutile, après les nombreuses et éclatantes approbations qu'avait reçues l'ouvrage attaqué.

Voici comme s'exprimait Le Roi, en 1753, dans la préface des *Œuvres posthumes* : « La plupart de ses matériaux lui servirent (à Bossuet), et furent insérés dans ses différents ouvrages. Les seuls morceaux *De la satisfaction de Jésus-Christ*, et *De la Tradition*, peuvent être regardés comme des dissertations entières. Nous y avons joint celui *Du culte des images*, parce que ce fragment considérable met très-bien au fait du plan de l'auteur, et donne une idée de la méthode qu'il faudrait suivre pour traiter à fond cette matière. L'ouvrage entier *Du culte des images* devait contenir six chapitres, dont il ne nous reste que le premier, et peut-être la

moitié du second. Il est vraisemblable que les autres chapitres avaient été employés par l'auteur dans son *Avertissement sur le reproche d'idolâtrie*, etc. »

On voit que Le Roi, en 1753, ne publia que trois fragments : D. Déforis ajouta les deux autres, c'est-à-dire, le premier et le quatrième, en 1788.

III. Histoire des Variations des Églises protestantes. — Cet ouvrage parut en 1688, 2 vol. in-4°; puis en 1689, 4 vol. in-12, chez la veuve Cramoisy. Une autre édition parut en Hollande, en 1691 ; elle était magnifique, et ne fut pas égalée par celle que Guillaume Desprez, imprimeur et libraire ordinaire du Roi, donna la même année, en reproduisant, sauf le frontispice, celle de 1689. Bossuet lui-même, dans le *Sixième Avertissement aux protestants*, s'est donné la peine d'indiquer les fautes des deux premières éditions. Nous n'ajouterons rien sur ce monument triomphal du génie de la controverse. Bossuet introduit le lecteur par sa *Préface*, et d'amples indications sont fournies par le cardinal de Bausset, dans son livre IX, parag. 1 à 9.

IV. Premier Avertissement aux Protestants sur les Lettres du ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations. — Le christianisne flétri, et le socinianisme autorisé par ce ministre. — Paru en 1689.

V. Second Avertissement. — La réforme convaincue d'erreur et d'impiété. — Même année, 1689.

VI. Troisième Avertissement. — Le salut dans l'Église romaine : le fanatisme établi dans la Réforme, par les ministres Claude et Jurieu, selon la doctrine des quakers : tout le parti protestant exclu du titre d'Église, par M. Jurieu. — Aussi en 1689.

Nous renvoyons, sur ces trois écrits, au cardinal de Bausset, livre IX, paragr. 11 à 14.

VII. Avertissement aux Protestants sur le reproche d'idolatrie, et sur l'erreur des païens. — Cet écrit ne fut publié qu'en 1753, par Le Roi, mais il a été écrit en 1689. Il ne faut donc pas hésiter à le placer ici. On regrette que le manuscrit n'ait pas été conservé dans son intégrité par l'évêque de Troyes. Les éditeurs Martin-Beaupré pensent que le cardinal de Bausset, dans les dernières lignes des Pièces justificatives du livre III, fait allusion, entre autres, à cet écrit. Nous croyons plutôt que le savant historien, en cet endroit, parle des *Fragments de controverse.*

VIII. Quatrième Avertissement. — La sainteté et la concorde du mariage chrétien violées. — En 1690.

IX. Cinquième Avertissement. — Le fondement des empires renversé par le ministre Jurieu. — Même année.

Voir le cardinal de Bausset, livre IX, parag. 15 et 16.

X. Défense de l'Histoire des Variations contre les Réponses du ministre Basnage. — Cet ouvrage parut en 1691. Il tient ici la place que lui assigne sa date, et nous fait suivre la marche de Bossuet dans sa guerre contre l'erreur. La raison spécieuse de placer la *Défense* après l'*Histoire* ne nous a pas paru suffisante pour changer cet ordre, comme plusieurs éditeurs ont cru pouvoir le faire. Bossuet dit au commencement de la *Défense :* « La matière où nous a conduit le cinquième Avertissement..., mérite bien d'être épuisée, pendant qu'on est en train de la traiter. » Quels graves motifs peut-on avoir de penser différemment ?



PATROLOGIE.

(SUITE.)

MÉMOIRE DE CE QUI EST A CORRIGER

DANS LA *NOUVELLE BIBLIOTHÈQUE DES AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES*,

DE M. DUPIN.

Les erreurs contenues dans cette Bibliothèque *ont paru principalement depuis la* Réponse aux Remarques des Pères de Saint-Vannes, *que M. Dupin a publiée; parce qu'après avoir été averti de ses erreurs, loin de se corriger, il les a non-seulement soutenues, mais encore augmentées, comme on va voir.*

Sur le Péché originel.

Voici comment l'auteur rapporte lui-même sa doctrine dans sa *Réponse*, p. 50 : « J'ai remarqué, » touchant le péché originel, que tous les Pères » des trois premiers siècles ont reconnu les peines » et les plaies du péché d'Adam; mais qu'ils ne » semblent pas être demeurés d'accord que les en- » fants naquissent dans le péché, et dignes de la » damnation; que c'était cependant le sentiment » commun, comme il paraît par saint Cyprien. J'ai » dit encore, en parlant de saint Cyprien, qu'il est » le premier qui ait parlé bien clairement sur le » péché originel[1]. »

Voilà en effet ce qu'avait écrit notre auteur dans son *Abrégé de la Doctrine*[2], et par là il renverse manifestement la tradition du péché originel.

Selon lui[3], la véritable tradition de l'Eglise est celle que décrit Vincent de Lérins : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* Or, est-il que, selon lui-même, la tradition du péché originel n'est pas de cette nature, puisque les Pères des premiers siècles n'en demeuraient pas d'accord : par conséquent il n'y a point de véritable tradition sur le péché originel.

Si l'on disait, avec les Sociniens, que les anciens nient la divinité de Jésus-Christ, ou du moins, qu'ils n'en demeurent pas d'accord, on ne serait pas souffert, parce qu'on renverserait la tradition d'un article si nécessaire; on ne doit pas non plus souffrir ceux qui disent qu'on a nié le péché originel, ou qu'on n'en est pas demeuré d'accord: puisque la tradition de l'article du péché originel, sans laquelle on n'entendrait pas que Jésus-Christ est Sauveur, ne doit non plus être affaiblie que celle de sa divinité.

Cela se confirme encore, parce que l'auteur ayant rapporté divers sentiments de l'antiquité sur le divorce pour cause d'adultère, conclut de cette diversité de sentiments, qu'il n'y a point sur cela de *tradition apostolique.* Or est-il qu'il prétend montrer la même chose, ou une plus grande diversité de sentiments dans la matière du péché originel[1] : il ne laisse donc plus aucun lieu à la tradition apostolique de ce dogme.

L'auteur demeure d'accord « qu'il y a quelques » erreurs assez communes dans les premiers siècles » de l'Eglise, qui depuis ont été rejetées; mais » qu'elles ne concernent pas les principaux articles » de notre foi[2]. » Il en est de même du doute que de l'erreur, et l'Eglise n'a non plus douté qu'erré sur ces principaux articles. Si donc on avait douté du péché originel, et que les *Pères n'en fussent pas demeurés d'accord*, comme l'assure notre auteur, il s'ensuivrait que cet article ne serait pas un des principaux.

Il est vrai que notre auteur dit, en parlant du dogme du péché originel, *que c'était le sentiment de l'Eglise comme il paraît par saint Cyprien*[3] ; mais il explique lui-même, en rapportant ce passage, *que c'était le sentiment commun et la doctrine commune;* et c'est ce qui le condamne, parce que, pour exprimer un dogme certain et une tradition constante, ce n'est pas assez de dire que c'était le sentiment commun et la doctrine commune, si l'on ne tranche le mot, que c'était constamment la foi de l'Eglise : ce que l'auteur a toujours évité de dire; et bien loin de le croire, il a osé dire, « que saint

1. Voyez *Suppl. in Psal., tom.* II, *p.* 610 *et suiv.* — 2. *Bibliot., tom.* I, *p.* 611 *de la prem. edit.* — 3. *Rép., p.* 141.

1. *Rép. aux Rem., p.* 75, 76. — 2. *Abrégé de la Doctrine, tom.* I, *p.* 606. — 3. *Abrégé, tom.* I, *p.* 611; *Rép. aux Rem., p.* 50.

» Cyprien est le premier qui ait parlé bien clairement du péché originel, et de la nécessité de la » grâce de Jésus-Christ[1]. » Ce qui rend sa faute plus grande, c'est qu'après avoir été averti de son erreur par les Pères de Saint-Vannes, non-seulement il y persiste, mais encore il enchérit dessus, puisqu'en discutant l'affaire dans le détail, il ne donne à un dogme si important, aucun auteur qui soit clair, avant saint Cyprien, et quant à ceux qu'on produit pour le soutenir, non content d'éluder le témoignage des uns, comme de saint Justin et de saint Irénée, il compte les autres pour contraires, comme Tertullien, Origène, et saint Clément d'Alexandrie. C'est ce qu'il s'efforce de prouver depuis la p. 50 jusqu'à la 60 de sa *Réponse aux Remarques*. Ainsi, la foi du péché originel n'est *qu'un sentiment commun*, *une doctrine commune* du temps de saint Cyprien; et devant, ce n'est qu'obscurité et incertitude dans quelques auteurs, et opposition manifeste dans la plus grande partie. Voilà à quoi se réduit la tradition du péché originel, selon notre auteur.

Et ce qui marque l'excès de sa prévention contre la doctrine catholique, c'est qu'il n'y a en ce point, aucune difficulté, ni aucune partie de la tradition qui soit plus claire que celle-ci, comme on le fera voir par un mémoire particulier; de sorte que s'en éloigner, c'est vouloir gratuitement favoriser les hérétiques. Ainsi on n'a pas pu s'empêcher de s'élever contre lui, surtout après qu'on a vu, par sa *Réponse*, non-seulement qu'il persistait dans son erreur, mais encore qu'il insultait à ceux qui l'en reprenaient, et s'emportait à de plus grands excès.

Sur le Purgatoire.

Dans l'*Abrégé de la Discipline*[2], notre auteur est tombé dans plusieurs fautes. C'en est une assez considérable d'avoir dit généralement, « qu'on ne » donnait point le nom d'autel à la table sur la» quelle on célébrait l'Eucharistie[3]. » C'est une prévention qui n'a pu venir à notre auteur, que du langage des hérétiques, le contraire paraissant partout, et surtout dans saint Cyprien, à toutes les pages.

La faute de notre auteur est encore plus grande, lorsqu'après avoir parlé de la discipline comme *d'une chose variable selon les temps et selon les lieux*[4], à l'opposite de la foi, qui ne varie jamais, il range parmi ses articles de discipline variable, « qu'on priait pour les morts, qu'on faisait des » oblations pour eux, qu'on célébrait le sacrifice » de la messe en leur mémoire, qu'on priait les » saints, et qu'on était persuadé qu'ils priaient » Dieu pour les vivants[5] : » comme si toutes ces choses étaient d'une discipline variable et indifférente.

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est d'avoir entièrement passé sous silence la doctrine du purgatoire; et au lieu de dire qu'on offrait le sacrifice pour le soulagement des morts, d'avoir affecté de dire *qu'on célébrait le sacrifice en leur mémoire*, qui est la façon de parler de saint Augustin et de l'Eglise dans la messe des martyrs et des saints, mais qui ne suffit point du tout pour les autres morts.

Ce qui est encore plus mauvais, c'est que les Pères de Saint-Vannes ayant relevé une affectation si grossière, M. Dupin leur a dit pour toute réponse, « qu'à la vérité il n'a point parlé du purga» toire, parce qu'en effet on n'en trouve rien positi» vement dans les Pères des trois premiers siè» cles[1]; » de sorte qu'en cet endroit la tradition de l'Eglise demeure défectueuse; et les hérétiques ont cet avantage, que les passages allégués par tous nos docteurs, pour leur prouver le soulagement des âmes, ce qui ne diffère point du purgatoire, sont, non-seulement abandonnés, mais encore combattus par M. Dupin.

Sur les Livres canoniques.

Notre auteur, sur ce sujet ne diffère en rien du tout des calvinistes. Dans son *Abrégé de la Doctrine*[2], il dit aussi décisivement et aussi crûment qu'eux, « que les Pères des trois premiers siècles » n'ont point reconnu d'autres livres canoniques de » l'Ancien Testament, que ceux qui étaient dans le » canon des Hébreux. »

Pour montrer qu'ils en avaient reconnu d'autres, les catholiques ont produit, entre autres choses, le témoignage d'Origène sur l'histoire de Suzanne, dans l'épître à Julius Africanus; mais notre auteur leur préfère le ministre Vestemius, qui dit « qu'O» rigène a défendu la vérité de cette histoire, sans » assurer pourtant qu'elle fût canonique. » Il veut, comme lui, un passage formel, où qu'Origène ait dit qu'elle est canonique[3]; comme si ce n'était pas le dire assez, que de dire, comme fait ce Père, qu'elle est une véritable partie d'un livre prophétique, qu'elle est d'un auteur inspiré de Dieu, tel qu'était sans doute Daniel, et qu'en cela il faut préférer la tradition de l'Eglise chrétienne à celle des Juifs falsificateurs des livres saints.

Les catholiques objectent encore aux hérétiques le témoignage de saint Jérôme, qui assure que le concile de Nicée a compris le livre de Judith parmi les saintes Ecritures; mais notre auteur aime mieux en donner le démenti à saint Jérôme[4], que de laisser cet avantage à l'Eglise catholique. Sans doute il sait mieux que saint Jérôme ce qui s'est passé dans ce concile; il en a mieux vu que lui, non-seulement les lettres et les canons qui nous sont restés, mais encore les autres pièces qui en sont émanées. Je ne m'amuserai pas à réfuter ses conjectures, qui sont bien faibles; et il me suffit de faire voir le grand soin qu'il a de favoriser les hérétiques, et de désarmer l'Eglise. Malgré la décision expresse du concile de Trente, qui oblige précisément, sous peine d'anathème, à recevoir les livres de l'Ecriture sainte, *avec toutes leurs parties, ainsi que l'Eglise catholique a accoutumé de les lire*, et qu'ils *sont contenus dans l'édition Vulgate*, il rejette hardiment les derniers chapitres d'Esther : il tâche d'ôter à l'Eglise l'avantage qu'elle peut tirer de l'autorité d'Origène, en disant « qu'on prouve invinci» blement qu'Origène a eu tort de croire que ces

1. *Tom.* I. *sur S. Cyprien*, *p.* 475. — 2. *Tom.* I, *p.* 613. — 3. *Idem*, *p.* 625. — 4. *Ibid.*, *p.* 618. — 5. *Ibid.*, *p.* 616.

1. *Rép. aux Rem.*, *part. II*, *p.* 61. — 2. *Abrégé de la Doctr.*, *tom.* I, *p.* 612. — 3. *Rép. aux Rem.*, *t.* VII, *p.* 13. — 4. *Tom.* I. *Dissert. prel.*, *p.* 57.

» pièces étaient autrefois dans l'original[1] : » il s'imagine se sauver par l'autorité de Sixte de Sienne[2]; mais il est bien plus naturel de condamner cet auteur, que d'absoudre M. Dupin, qui méprise si visiblement l'autorité du concile de Trente.

Enfin on ne peut rien du tout alléguer en faveur de la tradition de l'Eglise, que notre auteur ne se soit étudié à le détruire; ce qui me fait dire qu'il faudra examiner bien soigneusement ce qu'il donnera sur l'Ecriture sainte, puisqu'il paraît d'humeur à donner beaucoup dans le rabbinisme, et à affaiblir beaucoup les interprétations ecclésiastiques.

Je ne dois pas oublier ici, qu'encore qu'il semble dire que « les livres des Machabées étaient » tenus pour canoniques en Afrique du temps de » saint Augustin, » il ne laisse pas d'ajouter que ce Père « ne les a pas crus tout à fait de la même » autorité que les autres livres canoniques[3] ; » sous prétexte que ce saint docteur a dit qu'en certains endroits, il les fallait entendre sobrement; ce qu'on pourrait dire aussi bien de beaucoup d'autres Ecritures canoniques, comme de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique des cantiques*. Dans la suite de cet endroit, notre auteur fait de nouveaux efforts pour affaiblir les témoignages anciens qui autorisent les livres que les hérétiques rejettent, jusqu'à dire que « les décisions des conciles de Carthage et de Rome, » et la déclaration d'Innocent I[er][4], » n'étaient pas regardées comme obligatoires, même en Occident, où elles étaient si solennellement publiées. Personne n'ignore le passage qu'il allègue de saint Grégoire; mais il en fallait tirer une tout autre conséquence, plutôt que de faire révoquer en doute à ce saint Pape, l'autorité de saint Innocent et de saint Gélase ses prédécesseurs, et celle de son Siége même, encore que personne n'eût réclamé contre.

Sur l'éternité des peines.

Chacun sait l'erreur des sociniens sur cette matière, et combien elle est pernicieuse, à cause qu'elle flatte les sens. Cependant notre auteur n'a pas craint de leur donner pour patrons deux saints martyrs, et deux auteurs aussi importants que saint Justin et saint Irénée[5]; et cela sans nécessité, comme on va voir. Ce qu'il y a de plus mal, c'est que l'objection lui étant faite à l'égard de saint Irénée, il enchérit sur son erreur, selon sa coutume.

On lui objecte que ce saint martyr reconnaît manifestement que les peines des damnés sont éternelles, et il répond en ces termes : « Je l'avoue, et » saint Justin leur donne aussi ce nom, conformé» ment à la manière de parler de l'Ecriture et de » l'Eglise; mais cela n'empêche pas qu'ils n'eus» sent leurs sentiments particuliers; et sans doute, » que si on leur eût demandé ce qu'ils entendaient » par des peines éternelles, ils eussent répondu » qu'ils entendaient des peines de longue durée, et » que le terme d'éternité se prend souvent dans l'E» criture pour un temps bien long, quoiqu'il ait sa » fin[6]. » En vérité c'en est trop, et l'on ne peut comprendre comment un théologien, non content d'attribuer à deux martyrs les plus pernicieux sentiments des sociniens, ose encore deviner leurs pensées, pour leur faire répondre précisément ce que disent ces hérétiques.

La difficulté pourtant n'était pas grande; car il n'y avait qu'à lire saint Irénée, qui dit en termes formels, « que les biens qui viennent de » Dieu sont éternels et sans fin, et que pour la » même raison la perte aussi en est éternelle et » sans fin ; » et il compare cette perte à l'aveuglement, qui est une privation de la lumière dans un sujet qui existe ; en sorte qu'il est visible, par ce passage de saint Irénée, que la privation des biens est aussi éternelle dans les damnés, que les biens mêmes sont éternels dans les justes : et le même saint dit encore, « que la peine des incré» dules est augmentée, et a été faite non-seulement » temporelle, mais encore éternelle; parce que tous » ceux à qui le Seigneur dira : *Allez aux feux éter» nels,* seront toujours damnés, comme ceux à qui » il dira : *Venez, les bénis de mon Père*, etc., rece» vront le royaume, et y profiteront toujours. » Soit qu'il veuille dire que leur félicité aura un accroissement perpétuel, ou que le terme PROFICIUNT ait un autre sens dont il ne s'agit pas ici, c'est assez qu'il paraisse clairement que le *toujours* et l'*éternel* des méchants, est égal au *toujours* et à l'*éternel* des bons : or est-il que l'éternité promise aux bons, constamment et de l'aveu même des sociniens, est une éternité véritable, et non pas seulement un long temps : donc l'éternité malheureuse n'est pas un long temps, mais une éternité véritable.

Cet argument n'a point de réplique; et saint Irénée inculque tellement ces mêmes choses, et dans cet endroit et dans beaucoup d'autres, qu'il ne serait pas possible d'y résister, pour peu qu'on eût lu avec attention les livres de ce grand homme. Mais les critiques de notre temps n'appuient que sur les endroits qui leur peuvent donner occasion de se distinguer des autres par des sentiments particuliers.

Il n'eût pas été plus difficile de trouver la même doctrine dans saint Justin, puisque non content d'attribuer une infinité de fois l'éternité au feu d'enfer, avec autant de forces qu'à la vie future, il en fait expressément la comparaison, en disant « que Dieu revêtira les justes d'incorruptibilité, » et enverra les injustes avec les mauvais esprits, « dans un feu éternel, avec un perpétuel senti» ment[1], » ou de leurs misères, ou du remords de leur conscience; ce qu'il prouve par ces paroles de l'Evangile : *Leur ver ne cessera point, et leur feu ne s'éteindra point.* Il dit aussi, dans un autre endroit[2], « que Dieu donnera un royaume éternel » aux saints, et qu'il enverra tous les infidèles dans » la damnation d'un feu qui ne s'éteindra jamais. » Il paraît donc qu'il entend de même l'éternité de l'enfer que celle du royaume céleste; par conséquent qu'il entend une éternité véritable et proprement dite : ce qui n'empêche pourtant pas que dans les mêmes endroits il ne dise *que les méchants ne seront plus*, conformément aux passages de l'Ecriture, où il est dit *que les impies ne ressusciteront pas, ne seront pas, seront dissipés, anéantis* ; parce

1. *Rép. aux Rem.*, p. 19. — 2. *Idem*, p. 23 — 3. *Ibid.*, p. 31. — 4. *Diss. prélim.*, tom. I, p. 60. — 5. *Sur S. Justin et S. Irénée*, tom. I, p. 161, 197. — 6. *Rép. aux Rem.*, p. 122.

1. *Apol.* II, p. 87. — 2. *Dial. cum Tryph.*, p. 319.

qu'on ne doit pas réputer être ou vivre, un état aussi malheureux que le leur, et aussi éloigné de la véritable vie, qui est Dieu.

Par ce moyen, ou par d'autres qu'on y pourrait joindre, il serait aisé de répondre aux paroles de saint Justin qui font la difficulté. M. Dupin n'a pas voulu considérer ces passages qui font voir, plus clair que le jour, que l'éternité que ce saint attribue aux peines, marque quelque chose de plus qu'un long temps. Mais il en avait assez vu pour mieux dire qu'il n'a dit, s'il n'avait été prévenu en faveur de la solution socinienne; car il a lui-même produit un passage où saint Justin dit « que les » peines des méchants ne dureront pas seulement » mille ans, comme celles dont parle Platon, mais » qu'elles seront éternelles[1]. » Ainsi le mot *éternel* est visiblement opposé, non à un *long temps*, car le temps de mille ans que saint Justin exclut, est assez long; mais, comme parle notre auteur[2], *il est opposé aux peines qui doivent finir un jour.*

S'il faut donner des explications à des passages qui semblent contraires, il vaut bien mieux que ce soit en faveur de la foi qu'en faveur de l'hérésie socinienne; d'autant plus que les passages qui concluent à l'éternité des peines, sont constamment plus précis et plus nombreux que les autres. Mais la théologie de notre auteur est si faible, qu'il méprise, dans sa *Réponse aux Remarques,* la solution dont il avait lui-même posé les principes dans sa *Bibliothèque*, et il va de mal en pis.

Sur la vénération des Saints et de leurs reliques.

Je ne sais quel plaisir a pris M. Dupin à dire[3], « que dans le sixième siècle, on n'entendait parler » que de miracles, de visions et d'apparitions; qu'on » poussait la vénération qu'on doit aux saints et à » leurs reliques, au delà des justes bornes, et qu'on » faisait un capital de cérémonies fort indifférentes. » A quoi bon cette téméraire censure, qui ne tend qu'à faire croire aux hérétiques qu'ils sont bien autorisés à se moquer des catholiques et de l'Eglise de ce temps-là, et à dire, comme ils font, que la corruption a commencé de bonne heure: au lieu qu'il est aisé de démontrer, qu'on ne trouve rien au sixième siècle sur les visions, sur les miracles, sur les saints et sur les reliques, qui ne paraisse avec la même force dans le quatrième et dans le cinquième.

Sur l'adoration de la Croix.

Il assure formellement dans sa *Réponse*[4], qu'elle était rejetée aux trois premiers siècles, et il donne gain de cause aux protestants contre les Du Perron et les Bellarmin.

Sur la Grâce.

Nous avons déjà vu un passage de notre auteur, qui dit que « saint Cyprien est le premier qui ait » parlé bien clairement du péché originel et de la » nécessité de la grâce de Jésus-Christ[5]. »

Pourquoi rendre obscure la tradition de la nécessité de la grâce, aussi bien que celle du péché originel; puisqu'il est aisé de montrer, dans les autres Pères, plusieurs passages aussi exprès que ceux de saint Cyprien sur cette matière? M. Dupin doit avouer de bonne foi que ces sortes de décisions, qui semblent faites pour marquer beaucoup de connaissances de l'antiquité, étaient fort peu nécessaires, comme elles sont d'ailleurs fort précipitées.

Sur la foi de ce seul passage de M. Dupin, on pourrait croire, sans lui faire tort, qu'il n'est pas fort favorable à la doctrine de la grâce. Mais ce qu'il dit sur Fauste de Riez[1], fait encore mieux voir son sentiment, puisqu'il excuse la doctrine de cet évêque, manifestement semi-pélagien, s'il en fût jamais, sans se mettre en peine qu'il ait été condamné par les papes saint Gélase et saint Hormisdas. Ce que dit M. Dupin sur saint Augustin, dans le même endroit, est encore plus considérable; car il le fait passer pour un homme « qui a débité des » sentiments si peu communs avant son temps, » qu'il avoue lui-même qu'il ne les avait pas bien » connus avant que d'être tout à fait engagé dans » la dispute[2]. » Or ces sentiments que saint Augustin avoue *qu'il n'avait pas encore bien connus*, c'était, comme il le dit lui-même, que tout le bien qui était en nous venait de la grâce, depuis le premier commencement jusqu'à la fin, ce qui l'avait fait tomber insensiblement dans les erreurs des semi-pélagiens. Ainsi, selon M. Dupin, l'ancien sentiment que saint Augustin avait suivi avec tous les autres Pères, était le semi-pélagianisme. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que notre auteur mette une sorte d'égalité entre saint Prosper et ceux contre qui il dispute, c'est-à-dire les Marseillais et les autres semi-pélagiens. C'est ce qui lui fait aussi passer si doucement *les opinions*, comme il les appelle[3], et à vrai dire, les erreurs de Cassien, dont il ne dit autre chose, sinon que ses sentiments étaient contraires, ou semblaient l'être aux sentiments de saint Augustin; sans dire, comme il devait, qu'ils étaient contraires à la foi catholique. Aussi parle-t-il partout très-faiblement de la grâce; et il croit avoir satisfait à tout ce qu'il lui doit, lorsqu'il en reconnaît *la nécessité pour être sauvé*[4]. Mais il sait bien que les semi-pélagiens ne niaient pas cette nécessité, et que, pour sortir de l'hérésie semi-pélagienne, il ne suffit pas de dire que la grâce est nécessaire : qu'il faut dire de plus à quoi elle est nécessaire, et spécifier qu'elle l'est pour le commencement comme pour la consommation de la piété. M. Dupin a affecté de ne le pas dire, comme nous le verrons en parlant de ce qu'il a dit de saint Augustin. On sait d'où vient cette tradition de nos docteurs modernes, et de qui ils ont appris à préférer les semi-pélagiens à saint Augustin, et leur doctrine à la sienne.

Sur le Pape et les Evêques.

Dans l'*Abrégé de la Discipline*[5], notre auteur n'attribue autre chose au Pape, sinon que l'Eglise romaine, fondée par les apôtres saint Pierre et saint Paul soit considérée comme la première, et son évê-

1. *Apol.* II, *p.* 57. — 2. *Bibl.*, *tom.* I, *p.* 167. — 3. *Dans son Avert. du tom.* V. — 4. *Pag.* 126, 127. — 5. *Tom.* I, *p.* 475.

1. *Part. II du tom.* III, *p.* 681 *et suiv.* — 2. *Idem*, *p.* 592, 593. — 3. *Tom.* III, *part. II*, *p.* 45, 56, 57. — 4. *Idem*, *p.* 592. *Rép. aux Rem.*, *p.* 145. — 5. *Tom.* I, *p.* 620.

que comme le premier entre tous les évêques, sans attribuer au Pape aucune juridiction sur eux, ni dire le moindre mot de l'institution divine de sa primauté; au contraire, il met cet article au rang de la discipline, qu'il dit lui-même être variable. Il ne parle pas mieux des évêques, il se contente de dire que *l'évêque est au-dessus des prêtres*[1], sans dire qu'il y est de droit divin. Ces grands critiques sont peu favorables aux supériorités ecclésiastiques, et n'aiment guère plus celles des évêques que celle du Pape.

L'auteur tâche d'ôter toutes les marques de l'autorité du Pape dans les passages où elle paraît[2], comme dans deux lettres célèbres de saint Cyprien, l'une au pape saint Etienne, sur Marcien d'Arles, l'autre aux Espagnols, sur Basile et Martial, évêques déposés. Si nous en croyons M. Dupin, saint Cyprien ne demandait au Pape, contre un évêque schismatique, « que de faire la même chose que » saint Cyprien pouvait faire lui-même; » comme si leur autorité eût été égale.

La manière dont il se défend de l'objection que ses censeurs lui ont faite sur ce sujet, tend encore plus à établir cette égalité. Car après avoir dit « que » tout évêque pouvait se séparer de la communion » d'un autre évêque qu'il croyait dans l'erreur, et » indigne de sa communion et de celle de l'E» glise[3], il ajoute « qu'Etienne et saint Cyprien » pouvaient bien déclarer Marcien excommunié, et » se séparer d'avec lui; mais que ce n'était pas à » eux à le déposer, etc. » C'est clairement égaler le pouvoir de saint Cyprien à celui du Pape. Car d'abord le droit d'excommunier quelque évêque que ce soit leur est commun : quant au droit de déposer les évêques, il est bien certain que le Pape ne le faisait pas par lui-même; mais il pouvait exciter la diligence des évêques, qui étaient les juges naturels, avec une autorité et une supériorité que nul autre évêque n'avait. Cependant l'auteur met une entière égalité entre saint Etienne et saint Cyprien, et il ne reste au Pape qu'une préséance.

La réponse que fait notre auteur sur sa lettre au clergé et au peuple d'Espagne, n'établit pas moins la parfaite égalité de tous les évêques; puisqu'il dit « que si le pape saint Etienne avait donné son » suffrage en faveur de Basilide qu'on avait déposé, » ou qu'il eût rendu une sentence pour lui, les évê» ques d'Espagne faisaient bien de se précautionner » et de se munir contre ce qu'il avait fait en con» sultant les évêques d'Afrique, pour opposer leur » autorité à celle de l'évêque de Rome[4]. »

Une des plus belles prérogatives de la chaire de saint Pierre, est d'être la chaire de saint Pierre, la chaire principale où tous les fidèles doivent garder l'unité, et comme l'appelle saint Cyprien, *la source de l'unité sacerdotale*. C'est une des marques de l'Eglise catholique divinement expliquée par saint Optat; et personne n'ignore le beau passage où il en montre la perpétuité dans la succession des papes. Mais si nous en croyons M. Dupin, il n'y a rien là pour le Pape plus que pour les autres évêques; puisqu'il prétend que la *chaire principale*[5], dont il est parlé, n'est pas en particulier la chaire romaine que saint Optat nomme expressément, mais la succession des évêques; comme si celle des papes, singulièrement rapportée par saint Optat et les autres Pères, comme elle l'avait été par saint Irénée, n'avait rien de particulier pour établir l'unité de l'Eglise catholique. Il ôte même de la traduction du passage de saint Optat, ce qui marque expressément que cette chaire unique, dont il parle, est attribuée en particulier à saint Pierre et à ses successeurs, même par opposition aux autres apôtres. Cette objection lui est faite par les Pères de Saint-Vannes[1] : il garde le silence là-dessus; et quelques avis qu'on lui donne, l'on voit bien qu'il est résolu de ne pas donner plus au Pape qu'il n'avait fait. C'est le génie de nos critiques modernes, de trouver grossiers ceux qui reconnaissent dans la papauté, une autorité supérieure établie de droit divin. Lorsqu'on la reconnaît avec toute l'antiquité, c'est qu'on veut flatter Rome *et se la rendre favorable*, comme notre auteur le reproche à son censeur[2]. Mais s'il ne faut pas flatter Rome, il ne faut non plus lui rendre odieuse, aussi bien qu'aux autres catholiques, l'ancienne doctrine de France, en ôtant au Pape ce qui lui appartient légitimement, et en outrant tout contre lui.

Sur le Carême.

Il affaiblit la tradition du jeûne de quarante jours, que les docteurs catholiques ont soutenue comme apostolique, par tant de beaux témoignages des anciens Pères; *et il trouve plus probable l'observation de M. Rigault*[3], qui prétend qu'on a donné ce nom de carême ou de quarantaine au jeûne solennel des chrétiens, non à cause qu'on jeûnait quarante jours, comme tous les catholiques l'ont cru, mais à cause du jeûne de quarante jours de Jésus-Christ. Ainsi on appellera *carême* le jeûne des quatre-temps et celui des vigiles, avec autant de raison que celui du carême; puisque c'est toujours une imitation du jeûne de Jésus-Christ. Au reste, il n'y a rien de moins fondé sur le langage des Pères, que cette observation de M. Rigault, le moins théologien de tous les hommes : mais c'était un critique, et un critique licencieux dans ses sentiments, pour ne rien dire de plus; c'est un titre pour être préféré.

Sur le Divorce.

Notre auteur parle fort mal de l'indissolubilité du mariage, même pour cause d'adultère. Car d'abord il abuse d'un passage de saint Justin, pour prouver que la retraite d'une femme chrétienne d'avec son mari, supposait la liberté de se remarier[4]; de quoi saint Justin ne dit pas un mot. La femme n'était pas même dans le cas; puisque la cause de la retraite n'était pas l'adultère du mari, qui est le cas dont il s'agit, mais l'abus qu'il faisait du mariage : de sorte que cet exemple que M. Dupin pose comme un fondement, ne fait rien à la question. Pour parler équitablement de cette matière, il fallait dire que l'esprit de l'Eglise a toujours

1. *Abr. de la Discipl., tom.* I, *p.* 619. — 2. *Bibl., tom.* I, *p.* 118, 438, 483. — 3. *Rép. aux Rem. p.* 189. — 4. *Idem, p.* 187. — 5. *Tom.* II, *p.* 331.

1. *Rem., p.* 264. — 2. *Rép. aux Rem., p.* 188. — 3. *Idem, p.* 82. — 4. *Abr. de la Discip., p.* 618. *Rép. aux Rem., p.* 71. *Apol.* I. *Just., au comm.*

été de permettre la séparation pour cause d'adultère, mais non pas de se remarier. Saint Clément d'Alexandrie en est un bon témoin, quand il dit[1], que « l'Ecriture ne permet pas aux mariés de se » séparer, et qu'il établit cette loi : *Vous ne quitte-* » *rez point votre femme, si ce n'est pour adultère ;* » mais qu'elle croit que c'est adultère à ceux qui » sont séparés, de se remarier tant que l'un des » deux est en vie. » Ce seul passage suffirait pour faire voir à M. Dupin, que, contre sa pensée, on distinguait dès ce temps-là la liberté de se séparer, d'avec celle d'épouser une autre femme.

Sur le célibat des Clercs.

Il faut aussi apporter un correctif à ce que dit notre auteur sur le mariage des prêtres et des diacres[2]. Il est fâcheux qu'en tout et partout, on le trouve si peu favorable aux règles et aux pratiques de l'Eglise.

Sur les Pères et la Tradition : et premièrement sur saint Justin et saint Irénée.

C'est l'esprit de la nouvelle critique, de parler peu respectueusement des Pères, et d'avoir beaucoup de pente à les critiquer. Cet esprit est répandu dans la *Nouvelle Bibliothèque*. On a vu ce qu'elle dit sur saint Justin et saint Irénée, et la doctrine impie qu'elle impute, sans raison, à ces deux auteurs. Voici en particulier, sous le nom de Photius, une critique assez rigoureuse de leurs écrits. Photius accuse saint Justin de n'avoir point l'agrément d'un discours éloquent[3] : M. Dupin ajoute du sien, « que ce caractère » paraît dans tous ses ouvrages, qui sont extrê- » mement pleins de citations et de passages, tant » de l'Ecriture que des auteurs profanes, sans » beaucoup d'ordre et sans aucun ornement[4]. » On pourrait dire à notre critique, qu'il y a dans le *Dialogue avec Tryphon*, par exemple, plus d'ordre et plus de méthode qu'il ne pense, et plus d'agrément qu'il ne paraît y en avoir senti s'il compte pour agrément une belle et noble simplicité. Que saint Justin y cite beaucoup de passages de l'Ecriture, ce n'est pas là un défaut dans un ouvrage dont ces passages devaient faire le fond : et l'ornement naturel qui convient à un tel traité, consiste presque tout dans la netteté, qui ne manque point dans cet ouvrage. Cela, dans le fond, est peu de chose; et je ne le dis que pour avertir M. Dupin, qu'il pouvait se dispenser d'interposer sur les auteurs son jugement, que personne ne lui demandait. Mais ce qu'il dit de saint Irénée, sous le nom du même Photius, n'est pas supportable. Voici ses paroles[5] : « Le savant Photius a raison de reprendre » en lui un défaut qui lui est commun avec beau- » coup d'autres anciens; c'est qu'il affaiblit et qu'il » obscurcit, pour ainsi dire, les plus certaines » vérités de la religion par des raisons peu so- » lides. » Il devait avoir remarqué que Photius ne dit point cela des ouvrages qui nous sont restés de saint Irénée, c'est-à-dire, de ses cinq livres des *Hérésies*, qui en effet sont trop forts et prouvent trop bien pour mériter la critique de Photius; et ce qui fait voir clairement que ce n'est pas sur ces livres que Photius exerce sa critique, c'est qu'après en avoir fait un très-court sommaire, il ajoute[1] : « Il » court plusieurs autres écrits de toutes les sortes, » et des lettres du même saint Irénée; encore que » la vérité exacte des dogmes ecclésiastiques y soit » corrompue, » ou pour mieux traduire, *falsifiée par des arguments bâtards*, c'est-à-dire faux, mauvais et étrangers à la doctrine chrétienne. On voit donc premièrement, que Photius ne parle en aucune sorte des écrits qui nous restent de saint Irénée, qui sont les cinq livres des *Hérésies;* mais *de quelques autres ouvrages de ce Père;* secondement, qu'il ne dit point que ces écrits et ces lettres soient de lui, mais qu'ils courent sous son nom; aussi, en troisième lieu, ne se contente-t-il pas de dire, comme l'a traduit M. Dupin, « qu'il affaiblit et qu'il » obscurcit, en quelque sorte, les plus certaines » vérités de la religion, par des raisons peu so- » lides; » (car c'est la traduction de M. Dupin prise en partie sur le latin, et sans avoir lu le grec;) mais Photius dit que dans ces écrits, autres que ceux que nous avons de saint Irénée, l'exacte vérité des dogmes est *falsifiée* κιβδηλεύεται *par des arguments étrangers* à la doctrine chrétienne; ce qui est une faute, que ni Photius ni aucun autre auteur n'ont imputée à saint Irénée.

Il est donc plus clair que le jour, que la censure de Photius ne tombe pas sur les cinq livres des *Hérésies :* elle ne tombe pas non plus sur une lettre et deux ou trois pages que nous avons de fragments de saint Irénée, où constamment il n'y a rien que de très-beau. Ainsi elle tombe visiblement sur des écrits attribués à saint Irénée, que M. Dupin n'a pas vus, puisqu'on n'en a plus rien du tout; et toutefois notre auteur, non-seulement fait tomber cette critique sur les écrits que nous avons, mais encore il ne craint point d'ajouter que Photius a raison; et afin que saint Irénée ne soit pas le seul qu'il critique, il ajoute : que « ce défaut, d'affaiblir les vé- » rités de la religion, lui est commun avec beaucoup » d'autres Pères; » afin qu'un lecteur ignorant enferme ce qu'il lui plaira dans cette censure générale. Voilà comment ces grands savants et ces grands critiques lisent les livres et décident des saints Pères.

Saint Léon et saint Fulgence.

Qui est-ce qui demandait à M. Dupin son sentiment sur saint Léon, dont il dit à la vérité, « qu'il » est exact sur les points de doctrine, et habile sur » la discipline; mais qu'il n'est pas fort fertile sur » les points de morale : qu'il les traite assez sèche- » ment et d'une manière qui divertit plutôt qu'elle ne touche[2]? » Qu'avait affaire son lecteur qu'on lui déprimât la morale de saint Léon, sans raison, sans nécessité, sans lui dire du moins un mot du caractère de piété envers Jésus-Christ qui reluit dans tous ses ouvrages? Mais pourquoi dire de saint Fulgence, l'un des plus solides et des plus graves théologiens que nous ayons, « qu'il aimait les ques- » tions épineuses et scolastiques[3]? » comme s'il s'y

1. *Strom., lib.* II, *p.* 421. — 2. *Abr. de la Discip., t.* I, *p.* 621. — 3. *Phot., Bibl. cod.* XXXV. — 4. *Tom.* I, *p.* 160. — 5. *Tom.* I, *p.* 199.

1. *Phot., cod.* CXX. — 2. *Tom.* III, *part. II, p.* 388. — 3. *Tom.* IV, *p.* 74.

était jeté sans nécessité; à quoi il ajoute ce petit trait de ridicule pour saint Fulgence, « qu'il donnait quelquefois dans le mystique. » Il ne veut pas que rien lui échappe, ni qu'aucun Père sorte de ses mains sans égratignures.

Le pape saint Etienne.

M. Dupin a traité le démêlé entre le pape saint Etienne et saint Cyprien, avec un entêtement si visible contre ce saint pape, qu'il n'y a pas moyen de le dissimuler. On pourrait remarquer d'abord que le pape est toujours *Etienne*, et saint Cyprien toujours *saint;* quoiqu'ils soient tous deux martyrs.

Si M. Dupin voulait élever la modération de saint Cyprien au-dessus de celle du pape saint Etienne, du moins ne devait-il pas le louer « de ce qu'il n'a » point prétendu faire la loi au Pape[1]. » Il ne restait plus qu'à le louer de ce qu'il ne l'avait pas excommunié. Il devait se souvenir que saint Etienne avait droit d'agir en supérieur, comme saint Augustin le reconnaît, mais qu'il n'en pouvait pas être de même de saint Cyprien.

D'ailleurs, il ne fallait pas dissimuler que si ça été à saint Cyprien une marque de modération si digne d'être relevée, de n'avoir point rompu l'unité, cette louange lui est commune avec saint Etienne; puisque (laissant aux bancs la dispute sur l'excommunication prononcée par le Pape) il est bien constant qu'il n'a pas poussé la chose à bout; et saint Augustin nous apprend lui-même que la paix fut conservée de part et d'autre.

M. Dupin demeure d'accord[2] que la lettre de Firmilien contre le Pape est fort emportée, et il assure que ce fait ne regarde point saint Cyprien; mais il oublie que c'est saint Cyprien qui a traduit cette lettre, qui l'a publiée en Afrique, en un mot, qui l'a approuvée et comme adoptée. La candeur et l'équité, qui doivent être inséparables de la critique, devaient porter M. Dupin à ne pas taire ces choses, et à ne pas charger saint Etienne seul, comme si saint Cyprien n'avait excédé en rien; encore que saint Augustin, qui le ménage autant qu'il peut, ne l'ait pas excusé en tout.

Loin de conserver cette équité, M. Dupin trouve que « Firmilien est plus excusable qu'Etienne, » parce qu'il avait conçu de l'indignation contre la » manière dont Etienne avait traité les députés de » saint Cyprien. » Ainsi Firmilien, qui avait appelé du nom *de Judas, d'hérétique et de pire qu'hérétique* un pape, qui dans le fond avait raison, est pourtant, selon ce critique, plus excusable que lui.

Mais c'est que M. Dupin ne veut pas demeurer d'accord que le Pape ait eu raison. C'est là sa grande erreur. Car il est constant par saint Augustin, par saint Jérôme, par Vincent de Lérins, que l'Eglise universelle a suivi le sentiment de saint Etienne : que saint Cyprien, et les autres de son parti ne sont excusables qu'à cause qu'ils ont erré avant la définition de toute l'Eglise : qu'après cette décision, ceux qui ont suivi leurs sentiments sont hérétiques : que le décret de saint Etienne était fondé sur une tradition apostolique : que ceux qui s'y opposèrent reconnurent eux-mêmes dans la suite, que la doctrine de leurs ancêtres était différente de la leur, et qu'ils y revinrent à la fin. M. Dupin dissimule tous ces faits qui sont constants. Il dit bien, à la vérité, « que le sentiment de » saint Augustin a depuis été embrassé par l'E» glise; » mais il ne veut point dire que ce senti» ment de saint Augustin était, selon saint Augus» tin même, une tradition apostolique[1] : » que l'Eglise par conséquent la suivait déjà avant que d'en avoir fait une expresse déclaration dans ses conciles. Il veut faire croire à son lecteur « qu'on » ne s'est point servi, dans l'Orient, de la distinc» tion de saint Augustin[2], » c'est-à-dire, de la distinction qu'il fallait faire entre le baptême administré par les hérétiques avec la forme ordinaire, ou sans cette forme. C'est néanmoins cette distinction que saint Jérôme suit aussi bien que lui, et à laquelle il reconnaît que tous les adversaires du pape saint Etienne étaient enfin revenus. M. Dupin aime mieux dire que ceux d'Orient rebaptisaient ou ne rebaptisaient pas les hérétiques, sans avoir aucune raison de cette différence; encore qu'on pût aisément la lui montrer même dans les Pères grecs. Voilà sa théologie. L'on peut voir combien elle est faible, pour ne pas dire erronée.

Il s'obstine à vouloir trouver une aussi grande erreur dans saint Etienne que dans saint Cyprien. On sait d'où il a pris cette critique; mais elle est contraire à ce qu'on vient de voir. On a vu, par saint Augustin et les autres Pères, que ce qu'on opposait à saint Cyprien était une tradition apostolique. Ce n'était donc pas une erreur qu'on opposait à une erreur, mais une vérité constante et ancienne. L'état de la question, comme il est posé par Eusèbe, par saint Augustin, par saint Jérôme, par Vincent de Lérins, par tous les autres, ne charge saint Etienne d'aucune erreur. Il n'y avait rien de plus droit ni de plus simple que le décret de ce Pape : « Qu'on ne change rien à ce qui a été réglé » par la Tradition » (c'est ainsi que le traduit M. Dupin[3];) et saint Augustin ne se plaint pas que cette Tradition fût fausse, puisqu'on vient de voir qu'il la tient apostolique, et qu'il se contente de dire qu'elle ne fut pas d'abord assez solidement prouvée. Ainsi saint Etienne est absous de la critique moderne par le témoignage de tous les anciens. On ne lui peut opposer que ses adversaires, qui dans la chaleur de la dispute ont mal pris ses sentiments. Encore Firmilien, quoi qu'en puisse dire M. Dupin, répète plusieurs fois que l'intention de ce Pape et de ceux qui lui adhéraient, était d'approuver le baptême, pourvu qu'il fût conféré au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit[4]. Tout cela est clair. On ne peut alléguer, contre ce fait aucun auteur ancien de quelque poids, si ce n'est peut-être un inconnu, qui est l'anonyme de Rigault, dont l'esprit et le raisonnement sont si peu justes, qu'on voit bien qu'il n'est pas capable de juger cette question au préjudice du témoignage de tous les auteurs qu'on vient d'entendre.

Il est vrai que M. Dupin se veut appuyer du décret de saint Etienne, en traduisant ces paroles, *à quâcumque hæresi venerit ad vos*, DE QUELQUE MANIÈRE QUE LES HÉRÉTIQUES EUSSENT ÉTÉ BAPTISÉS, ce

1. *Rép. aux Rem.*, *p.* 169. — 2. *Idem*, *p.* 170.

1. *Tom.* I, *p.* 404. — 2. *Idem*, *p.* 481. — 3. *Rép. aux Rem.*, p 168. — 4. *Epist. Firmil. apud Cyp.*

qu'il répète par deux fois[1]; mais ce n'est pas là traduire, c'est visiblement falsifier le décret du Pape.

Il commet encore une autre faute en traduisant ces mots : *Manus ei imponantur in pœnitentiam;* QU'ON LUI IMPOSE SEULEMENT LES MAINS POUR LE RECEVOIR[2]. Avec sa permission, il fallait exprimer le mot de *pénitence*, qui seul caractérise cette imposition des mains, et en montre la différence d'avec le sacrement de Confirmation, par lequel quelques auteurs ont voulu croire qu'on recevait les hérétiques.

Par tout cela, on voit le génie de la nouvelle critique, qui veut, à quelque prix que ce soit, trouver que les papes ont tort; ce qui dans ce fait, est de plus grande conséquence qu'on ne pense; puisque si, dans la dispute qui s'éleva entre saint Etienne et saint Cyprien, les deux partis sont également dans l'erreur, il s'ensuit que la profession de la vérité était éteinte dans l'Eglise.

Saint Augustin.

SAINT AUGUSTIN est sans doute celui de tous les saints Pères que M. Dupin maltraite le plus. Il aurait pu se passer de dire de son *Traité sur les Psaumes*, « qu'il est plein d'allusions inutiles, de subtilités peu solides et d'allégories peu vraisemblables, » et d'ajouter encore avec cela « que ce » Père fait profession d'expliquer la lettre[3]. » Un peu devant il venait de dire encore, « qu'il s'étend » beaucoup sur des réflexions peu solides, où il » s'éloigne de son sujet par de longues digres- » sions. » Il devait dire du moins que ces longues digressions dans des sermons (car ses *Traités sur les Psaumes* n'étaient presque rien autre chose), avaient pour fin d'expliquer des matières utiles à son peuple, tant pour la morale que contre les hérésies de son temps et de son pays.

M. Dupin sait bien que ces digressions sont fréquentes dans les sermons des Pères, qui, traitant la parole de Dieu avec une sainte liberté, se jetaient sur les matières les plus propres à l'utilité de leurs auditeurs, et songeaient plus à l'édification qu'à une scrupuleuse exactitude du discours. Les sermons de saint Chrysostome, qui sont les plus beaux qui nous restent de l'antiquité, sont pleins de ces édifiantes et saintes digressions. M. Dupin ne traite pas mieux les livres de la *Cité de Dieu;* et surtout il trouve mauvais « qu'on en admire com- » munément l'érudition, quoiqu'ils ne contiennent » rien qui ne soit pris de Varron, de Cicéron, de » Sénèque, et des autres auteurs profanes, dont » les ouvrages étaient assez communs[4]. » Sans doute saint Augustin n'avait point déterré des auteurs cachés, qui valent ordinairement moins que les autres, mais qui donnent à ceux qui les citent la réputation de savants; et il s'était contenté de prendre, dans des auteurs célèbres, ce qui était utile à son sujet. Voilà l'idée d'érudition que se proposent les nouveaux critiques. M. Dupin ajoute aussi qu'il n'y a rien de « fort curieux ni de bien » recherché dans ce livre de saint Augustin, et qu'il » n'est pas même toujours exact. » Pour l'exactitude, on n'en saurait trop avoir en ce genre-là. Mais quand il serait arrivé à saint Augustin, comme à tant d'autres grands hommes, d'avoir manqué dans des minuties, il y a trop de petitesse à leur en faire un procès. Pour ce qui est du curieux et du recherché, où notre critique et ses semblables veulent à présent mettre toute l'érudition, il lui fallait préférer l'utile et le judicieux, qui constamment ne manquent point à saint Augustin; et pour ne parler pas davantage de l'érudition profane, ce Père a bien su tirer des saints docteurs qui l'ont précédé, les témoignages nécessaires à l'établissement de la Tradition. Il ne fallait donc pas dire, comme fait notre auteur[1], « qu'il avait beaucoup moins d'érudition » que d'esprit; car il ne savait pas les langues, et » il avait fort peu lu les anciens. » Il en avait assez lu pour soutenir la Tradition : le reste mérite son estime, mais en son rang. Ces grandes érudititions ne font souvent que beaucoup offusquer le raisonnement, et ceux qui y sont portés plus que de raison, ont ordinairement l'esprit fort court. Je ne sais ce que veut dire notre auteur, « que saint Augustin » s'étend ordinairement sur des lieux communs. » C'est ce que font, aussi bien que lui, tous ceux qui ont à traiter la morale, surtout devant le peuple; mais pour les ouvrages polémiques ou dogmatiques, on peut dire avec certitude, que personne ne serre de plus près son adversaire que saint Augustin, ni ne poursuit plus vivement sa pointe. Ainsi les lieux communs seraient ici mal allégués.

Mais la grande faute de notre auteur, sur le sujet de saint Augustin, est de dire qu'il a enseigné, sur la grâce et sur la prédestination, une doctrine différente de celle des Pères qui l'ont précédé[2]. Il faudrait dire en quoi, et on verrait, ou que ce n'est rien de considérable, ou que ceux qui lui font ce reproche se trompent et n'entendent pas la matière.

M. Dupin dit crûment, après M. de Launoy, de qui il se glorifie de l'avoir appris, que « les Pères » grecs et les latins n'avaient ni parlé, ni raisonné » comme lui sur la prédestination et sur la grâce : » que saint Augustin s'était formé un système là- » dessus qui n'avait pas été suivi par les Grecs, ni » goûté de plusieurs catholiques d'Occident, quoi- » que ce Père se fût fait beaucoup de disciples, et » que ces questions n'étaient pas de celles *quæ hæ- » reses inferunt, aut hæreticos faciunt.* » Tout cela se pourrait dire peut-être sur des minuties; mais par malheur pour M. de Launoy et pour ceux qui se vantent d'être ses disciples, c'est que par ces prétendues différences avec saint Augustin, ils font les Grecs et quelques Occidentaux de vrais demi-pélagiens, ainsi qu'on a déjà vu que l'a fait M. Dupin. On sait que ces catholiques d'Occident, qui ne goûtaient point la doctrine de saint Augustin, étaient demi-pélagiens, qu'ils ont été condamnés comme tels par l'Eglise, et surtout par le concile d'Orange; et néanmoins c'est de ceux-là que M. de Launoy et ses sectateurs disent qu'ils n'erraient pas dans la foi[3].

Notre auteur tâche de répondre à ce qu'on lui a objecté, que « les savants de notre siècle se sont » imaginé deux traditions contraires au sujet de la » grâce[4]. » Il croit satisfaire à cette objection en répondant, que « feu M. de Launoy, dont le censeur

1. *Tom.* I, *p.* 401. *Rép. aux Rem.*, *p.* 172. — 2. *Rép.*, *p.* 169. — 3. *Tom.* III, *part. I*, *p.* 696, 697. — 4. *Idem*, *p.* 756.

1. *Tom.* III, *part. I*, *p.* 819. — 2. *Idem*, *part. II*, *p.* 592. *Rép. aux Rem.*, *p.* 114. — 3. *Voyez* ce qu'il dit sur saint Chrys., *tom.* III, *part. I*, *p.* 130. — 4. *Rép. aux Rem.*, *p.* 141.

» veut parler, lui a appris que la véritable tradition » de l'Eglise est celle que décrit Vincent de Lérins : » *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* : » qu'il n'avait donc garde de dire qu'il y avait deux » traditions dans l'Eglise sur la grâce. » Cela est vrai; mais M. Dupin ne nous dit pas tout le fin de la doctrine de son maître. Nous l'avons ouï parler, et on ne nous en imposera pas sur ses sentiments. Il disait que les Pères grecs, qui avaient précédé saint Augustin, avaient été de la même doctrine que tinrent depuis les demi-pélagiens et les Marseillais : que depuis saint Augustin, l'Eglise avait pris un autre parti; qu'ainsi il n'y avait point sur cette matière de véritable tradition, et qu'on en pouvait croire ce qu'on voulait. Il ajoutait encore, puisqu'il faut tout dire, que Jansénius avait fort bien entendu saint Augustin, et qu'on avait eu tort de le condamner; mais que saint Augustin avait tort lui-même, et que c'était les Marseillais ou demi-pélagiens qui avaient raison; en sorte qu'il avait trouvé le moyen d'être tout ensemble demi-pélagien et janséniste. Voilà ce que nous avons ouï de sa bouche plus d'une fois, et ce que d'autres ont ouï aussi bien que nous, et voilà ce qui suit encore de la doctrine et des expressions de M. Dupin.

Au reste, il semble affecter de traiter ces matières de subtiles, de délicates et d'abstraites[1]; ce qui porte naturellement dans les esprits l'idée d'inutiles et de curieuses. La matière de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie et les autres ne sont ni moins subtiles, ni moins abstraites; mais on aime mieux dire qu'elles sont hautes, sublimes, impénétrables au sens humain. Il fallait parler de même de celle que saint Augustin a traitée contre les pélagiens et les demi-pélagiens. Car après tout, de quoi s'agit-il? Il s'agit de savoir à qui il faut demander la grâce de bien faire, à qui il faut rendre grâces quand on a bien fait : il s'agit de reconnaître que Dieu incline les cœurs à tout le bien par des moyens très-certains et très-efficaces, et de confesser un pareil besoin de ce secours, tant dans le commencement des bonnes œuvres, que dans leur parfait accomplissement : il s'agit de reconnaître que cette grâce, que Dieu donne dans le temps, a été préparée, prévue, prédestinée de toute éternité: que cette prédestination est gratuite à la regarder dans son total, et présuppose en Dieu une prédilection spéciale pour ses élus. Voilà l'abrégé de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, et tout le terme où il tend. C'est ainsi qu'on enseigne unanimement dans toutes les écoles catholiques, sans en excepter aucune. Il n'y a rien là ni de si abstrait, ni de si métaphysique; tout cela est solide et nécessaire à la piété. C'est une manifeste calomnie de dire avec M. de Launoy, rapporté par M. Dupin, que les Pères grecs et latins soient contraires à saint Augustin à cet égard. Ce saint docteur cite pour lui saint Cyprien; et M. Dupin demeure d'accord que ce Père a très-bien parlé, non-seulement de de *la nécessité*, mais encore de *l'efficace de la grâce*[2] : il cite saint Ambroise, qui n'est pas moins exprès, et il ne serait pas malaisé d'ajouter une infinité de témoignages aux leurs. Il n'y a donc rien de plus constant dans l'antiquité que la doctrine de l'efficace de la grâce; et la prédestination n'étant autre

1. *Tom.* III, *p.* 591. — 2. *Tom.* I, *p.* 463.

chose que la préparation éternelle de cette grâce, ainsi que saint Augustin l'explique si nettement, surtout dans ses derniers livres, il n'y avait rien de plus visible que l'erreur des Marseillais et de quelques Gaulois, qui attaquaient la grâce et la prédestination.

Si saint Augustin est entré plus avant que les Pères, ses prédécesseurs, dans cette matière : s'il en a parlé plus précisément et plus juste, la même chose est arrivée dans toutes les autres matières, lorsque les hérétiques les ont remuées. Quand M. Dupin ose assurer « que les Pères grecs et latins se » sont peu mis en peine de rechercher les moyens » d'accorder le libre arbitre avec la grâce, ou que » s'ils l'ont fait, ils l'ont fait d'une manière bien » différente de saint Augustin[1], » avec sa permission, il ne parle pas correctement; car s'il veut dire que les anciens Pères sont contraires à saint Augustin dans la conciliation que proposaient les demi-pélagiens du libre arbitre de la grâce, en disant que le libre arbitre commence, et que la grâce achève le bien; ce n'est plus saint Augustin, mais la tradition et la foi qu'il fait attaquer aux Pères. S'il veut dire que saint Augustin n'a pas reconnu le libre arbitre dans la notion commune que tout le monde en avait, il sait bien que cela est faux : s'il veut dire que saint Augustin ne reconnaît point d'autre secours que celui qui est donné aux prédestinés, ou qu'il ne confesse pas qu'il y a des grâces pour les réprouvés, avec lesquelles ils pourraient, s'ils voulaient, faire le bien; ou que, selon la doctrine de ce Père, la grâce nécessite tellement le libre arbitre, qu'il ne puisse y résister, ou qu'il n'y a point d'occasion où on la rejette, il se dément lui-même, puisqu'il fait dire le contraire à saint Augustin[2]. Si ce Père établit ces vérités aussi bien, ou peut-être mieux que les anciens; si M. Dupin en est d'accord, il ne restait donc autre chose à dire, sinon que toute la diversité qui se trouve dans les Pères vient de celle des temps et des personnes auxquelles ils avaient affaire, et de l'obligation de traiter les choses différemment, quant à la manière, après que les questions sont agitées. Mais quand on entend M. Dupin dire d'un côté, que « la lettre » de Célestin, les capitules qui la suivent, et les » canons du concile d'Orange sont d'illustres appro- » bations de la doctrine de saint Augustin[3], » et dire ailleurs indiscrètement, que les Pères grecs et latins, anciens et modernes, sont contraires à saint Augustin, c'est vouloir donner l'idée que les Pères détruisent les Pères, et que la Tradition s'efface elle-même.

Saint Jérôme.

En général, il fait passer saint Jérôme pour un esprit emporté, outré, excessif, qui ne dit rien qu'avec exagération, même contre les hérétiques. Il y avait ici bien des correctifs à apporter, qui auraient donné des idées plus justes de ce Père. On aurait pu contre-balancer ces défauts, en remarquant la précision et la netteté admirable qui accompagnent ordinairement son discours, et les marques qu'il a données de sagesse et de modestie en tant d'endroits. Il eût été bon de ne pas dire si

1. *Rép. aux Rem.*, *p.* 145. — 2. *Tom.* III, *part. I*, *p.* 812, 813. — 3. *Idem*, *p.* 816.

crûment, « que le travail, les jeûnes, les austérités » et les autres mortifications, la solitude et les pè» lerinages sont le sujet de presque tous ses conseils » et de ses exhortations; » comme s'il n'avait pas insisté incomparablement davantage sur les autres vertus chrétiennes et cléricales. Il semble qu'on ait voulu le faire passer pour un bon moine, qui n'avait en tête que les pratiques de la vie monastique; ce qui est encore confirmé par ce qu'on ajoute, *qu'il parle souvent de la virginité* et de l'état monastique, d'une manière qui ferait presque croire qu'il est nécessaire de mener cette vie pour être sauvé. En général, on ne doit pas supporter dans M. Dupin la liberté qu'il se donne de condamner si durement les plus grands hommes de l'Église. Le monde est déjà assez porté à critiquer et à croire que les dévots de tous les siècles sont gens faibles ou excessifs. Que si l'on rabat l'estime des Pères jusque dans l'esprit du peuple, on ne laisse aucune ressource à la piété contre les préventions des gens du monde. Les hommes s'attacheront toujours, selon leur coutume, à ce qu'on leur aura montré de défectueux dans les saints docteurs [1] : les hérétiques en triompheront; et il est indigne d'un théologien d'aider leur malignité, et celle du siècle et du genre humain.

Sur l'Eucharistie, et sur la théologie de la Trinité.

Je ne prétends pas accuser M. Dupin de mal parler de l'Eucharistie, mais il est certain qu'il n'a pas su ce qu'il fallait dire pour bien établir dans les trois premiers siècles la foi de la présence réelle. Il se contente de dire que les docteurs de ce temps « n'ont point douté que l'Eucharistie ne fût le corps » et le sang de Jésus-Christ, et l'ont appelé de ce » nom [2]. » C'est de même que s'il se fût contenté de dire que les Pères croyaient Jésus-Christ Dieu, et l'appelaient de ce nom. On sait bien que les hérétiques ne nient point les expressions de l'Écriture. M. Dupin n'aurait pas manqué d'occasion de faire voir plus précisément les sentiments de saint Justin, par exemple, sur la présence réelle ou des autres, en quel endroit il eût voulu. En un mot, ce n'est pas assez, pour faire voir la foi catholique dans les Pères, de dire qu'ils ont répété les termes de l'Écriture, que personne ne rejette, sans convaincre par leur témoignage, l'abus que les hérétiques en ont fait.

M. Dupin a bien su prendre cette précaution à l'égard de la divinité de Jésus-Christ; et il eût été seulement à désirer qu'il eût démêlé plus clairement les sentiments qu'il attribue aux Pères des trois premiers siècles, en disant qu'ils ont appelé « gé» nération une certaine prolation ou émission du » Verbe, qu'ils imaginent s'être faite, quand Dieu » a voulu créer le monde [3]; » en quoi il commet une double faute, l'une, celle de parler de cette expression, comme si elle était de tous les Pères, ce qui n'est pas : l'autre est celle de donner crûment, en termes vagues, *cette certaine émission du Verbe*, que ces Pères *imaginaient*; ce qui, en soi, n'est qu'un pur galimatias, ou, comme il l'appelle lui-même, une imagination, et encore une imagination fort creuse. Il n'y avait qu'un mot à dire pour rendre tout cela clair, et tirer ces Pères d'affaire; mais ce n'est pas ici le lieu d'en dire davantage; et il suffit de faire sentir à M. Dupin, qu'en précipitant un peu moins l'édition de ses livres, il produirait quelque chose de plus correct et de plus profond, comme il est capable de le faire, et l'a fait heureusement en beaucoup d'endroits.

1. *Sur S. Gr. de Naz., tom.* II, *p.* 598, 655; *sur S. Basil., idem, p.* 553. — 2. *Abr. de la Doctr., tom.* I, *p.* 612. — 3. *Idem, p.* 608.

Sur le second Concile de Nicée.

La critique de M. Dupin [1], sur ce concile universellement reçu en Orient et en Occident, et expressément approuvé par les conciles suivants, et entre autres par celui de Trente, a scandalisé tout le monde. Elle ne tend en effet, qu'à faire voir que presque toutes les preuves dont on se sert dans ce concile, aussi bien que celles qu'Adrien I[er] emploie pour le défendre, sont nulles et peu concluantes; ce qui ne sert qu'à faire penser aux hérétiques que la décision de ce concile est très-mal fondée; puisque, si la réfutation de M. Dupin avait lieu, il ne resterait rien ou presque rien dont on la pût soutenir. Je ne voudrais point garantir, sans exception, toutes les pièces citées dans ce concile, ni toutes les réflexions qu'ont faites les particuliers qui le composèrent; mais j'oserais bien assurer que les censures de M. Dupin viennent presque toujours de n'avoir pas bien entendu à quoi chaque pièce peut être employée, ni le vrai état de la question. Au reste, quoique vers la fin notre auteur semble prendre un bon parti, ni la prudence, ni la piété, ni la bonne théologie ne permettaient pas de décrier un concile qui a été universellement reçu, aussitôt que la doctrine en a été bien entendue.

Conclusion.

Sans pousser plus loin l'examen d'un livre si rempli d'erreur et de témérité, en voilà assez pour faire voir qu'il tend manifestement à la subversion de la religion catholique : qu'il y a partout un esprit de dangereuse singularité qu'il faut réprimer; et en un mot, que la doctrine en est insupportable.

Il ne faut avoir aucun égard aux approbateurs, qui sont eux-mêmes inexcusables d'avoir lu si négligemment et approuvé si légèrement d'intolérables erreurs, et une témérité qui jusqu'ici n'a point eu d'exemple dans un catholique. Je sais d'ailleurs que quelques-uns d'eux improuvent manifestement l'audace de cet auteur, et il y en a qui s'en sont expliqué fort librement avec moi-même; ce qui ne suffit pas pour les excuser.

Il est d'autant plus nécessaire de réprimer cette manière téméraire et licencieuse d'écrire de la religion et des saints Pères, que les hérétiques commencent à s'en prévaloir, comme il paraît par l'auteur de la *Bibliothèque de Hollande*, qui est un socinien déclaré. Jurieu a objecté M. Dupin aux catholiques, et on verra les hérétiques tirer bien d'autres avantages de ce livre, s'il n'y a quelque chose qui le note.

Il y a aussi beaucoup de péril que les catholiques

1. *Tom.* v, *p.* 456 *et suiv.*

n'y sucent insensiblement l'esprit de singularité, de nouveauté, aussi bien que celui d'une fausse et téméraire critique contre les saints Pères; ce qui est d'autant plus à craindre que cet esprit ne règne déjà que trop parmi les savants du temps.

Il n'y a point d'autre remède à cela, sinon que l'auteur se rétracte, ou qu'on le censure, ou qu'il sorte quelque témoignage qui fasse du moins voir au public que sa doctrine n'est pas approuvée. Le silence serait une connivence et une prévarication criminelle. Le plus doux et le plus honnête pour l'auteur, est qu'il se rétracte, mais d'une manière nette et précise. Plus il le fera nettement, plus son humilité sera exemplaire et louable; s'il n'en a pas le courage, il pourra colorer sa rétractation du terme d'explication; et on pourra s'en contenter, pourvu qu'elle soit si nette qu'il n'y reste rien de suspect et d'équivoque.

Voilà le seul remède au mal qui est déjà fait. Mais comme l'auteur a terriblement abusé du privilège qui lui a été accordé, il sera nécessaire à l'avenir de mettre ses livres entre les mains de théologiens exacts, qui ne lui laissent rien passer, et qui sachent lui parler franchement.

Je suis obligé d'avertir qu'on doit particulièrement prendre garde à son travail sur l'Ecriture; parce que ce qu'il en a déjà fait paraître, fait voir qu'il penche beaucoup à affaiblir les témoignages de Jésus-Christ et de sa divinité.

C'est un esprit que Grotius a introduit dans le monde savant. On croit n'être point savant, si l'on ne donne à son exemple, dans les singularités; si l'on paraît content des preuves que jusqu'ici on a trouvées suffisantes; en un mot, si l'on ne fait parade d'un littéral judaïque et rabbinique, et d'une érudition plutôt profane que sainte.

Quoique je parle ici avec la liberté et la candeur que demande la matière, je n'ai dans le fond que de l'amitié pour M. Dupin, dont on rendra les travaux utiles à l'Eglise, si l'on cesse de le flatter, et si l'on peut lui persuader de n'aller pas si vite, et de digérer un peu davantage ce qu'il écrit; enfin, de rendre sa théologie plus exacte, et sa critique plus modeste et plus judicieuse.

C'est un ouvrage digne de la piété et de la prudence de M. le Chancelier; et je ne prends la liberté de lui présenter ce Mémoire, qu'à cause de la connaissance que j'ai qu'il apportera, par ses lumières, un prompt et efficace remède à un mal qui est fort pressant.

REMARQUES

SUR *L'HISTOIRE DES CONCILES D'ÉPHÈSE ET DE CHALCÉDOINE*,

DE M. DUPIN.

De toutes les pièces dont est composée la *Bibliothèque* de M. Dupin, les plus importantes par leur matière, sont l'histoire du concile d'Ephèse et celle du concile de Chalcédoine. Ses approbateurs le louent d'avoir donné une histoire de ces deux conciles « beaucoup plus précise, plus exacte, et plus » circonstanciée que toutes celles qui ont paru » jusqu'à présent. Ils l'en ont cru sur sa parole; puisqu'il se vante lui-même, dans son avertissement, « d'avoir découvert plusieurs particularités de cette » histoire, inconnues aux auteurs qui l'ont écrite » devant lui. » Ce n'est pas qu'il ait trouvé de nouveaux mémoires, ou de nouveaux manuscrits; il n'a travaillé que sur les livres qui sont entre les mains de tout le monde; mais c'est qu'on nous le propose comme un homme qui voit plus clair que les autres; et lui-même il a bien voulu se donner cet air. On a cru qu'il serait utile au bien de l'Eglise et à l'éclaircissement de la saine doctrine, d'examiner ces *particularités inconnues*, qu'il ajoute à l'histoire de ces conciles, et aussi de considérer celles qu'il omet, afin que ceux qui aiment la vérité, puissent voir combien ce qu'il supprime est important, et combien ce qu'il ajoute est dangereux.

CHAPITRE PREMIER.

Sur la procédure du concile d'Ephèse, par rapport à l'autorité du Pape.

PREMIÈRE REMARQUE.

Passage altéré dans la lettre de Jean d'Antioche à Nestorius.

Il faut aller par degrés, et commencer par la procédure. Celle du concile d'Ephèse est fondée sur le décret du pape Célestin, où il donnait dix jours à Nestorius pour se rétracter, sinon il le déposait, et commettait saint Cyrille pour exécuter sa sentence. Il est constant, par tous les actes, que cette sentence fut reçue avec soumission par tout l'Orient, et même par les partisans de Nestorius, dont Jean, patriarche d'Antioche, était le chef. Le Pape lui donna part de sa sentence, afin qu'il s'y conformât[1]. Saint Cyrille, qui était chargé de lui envoyer la lettre du Pape, y en joignit quelques-unes des siennes, et une, entre autres, dans laquelle il lui

1. *Cœlest. Ep. ad Joan. Antioch., Conc. Ephes. I. part., cap.* XX; *tom.* III. *Concil., col.* 375.

témoignait qu'il était résolu d'obéir[1]; c'était à dire, non-seulement qu'il se soumettait quant à lui, mais encore qu'il acceptait la commission du Pape, et se disposait à l'exécuter. Dans cette importante conjoncture, voici comment M. Dupin fait agir Jean d'Antioche : « Il exhorta, dit-il, Nestorius, par une » lettre qu'il lui écrivit, A NE PAS S'ÉTONNER des » lettres de saint Célestin et de saint Cyrille, mais » aussi à ne pas négliger cette affaire. » Voilà un air de mépris, qui ne pouvait pas être plus grand. Voyons s'il se trouvera dans la lettre de ce patriarche. Le passage est un peu long, mais il le faut lire tout entier à cause de son importance. Le voici fidèlement traduit du grec. « J'ai, dit-il[2], reçu plu- » sieurs lettres, l'une du très-saint évêque Célestin; » les autres, de Cyrille, évêque bien-aimé de Dieu. » Je vous en envoie des copies, et je vous prie de » tout mon cœur de les lire de telle sorte, qu'il ne » s'élève aucun trouble (aucune passion, ou, si l'on » veut, aucune colère) dans votre esprit, puisque » c'est de là qu'il arrive des contentions et des sédi- » tions très-nuisibles, et aussi de ne mépriser pas » la chose, parce que le diable sait pousser si loin » par l'orgueil, les affaires qui ne sont pas bonnes » (ni avantageuses,) qu'il n'y reste plus de remède; » mais de les lire avec douceur, et d'appeler à cette » délibération, quelques-uns de vos plus fidèles » amis, en leur donnant la liberté de vous dire des » choses utiles, plutôt qu'agréables; parce qu'en » choisissant pour cet examen plusieurs personnes » sincères et qui vous parlent sans crainte, ils vous » donneront plus facilement leur conseil; et par ce » moyen, qui est triste et fâcheux (σκυθρωπὸν) aus- » sitôt deviendra facile. »

J'ai rapporté au long ces paroles, afin qu'on voie si l'on y peut placer quelque part ce sentiment de mépris pour les lettres de saint Célestin et de saint Cyrille, et cette exhortation *de ne s'en étonner pas*, ou de ne s'en mettre pas beaucoup en peine, que M. Dupin y veut trouver, comme si ce n'était rien, ou peu de chose : et si au contraire on ne voit pas, par toutes les paroles de Jean, qu'il ne songe qu'à disposer un homme qui méprisait tout, et se mettait d'abord en colère, quand on le contrariait, à regarder cette affaire comme une affaire sérieuse, et à ne pas mépriser des lettres, qui le jetteraient dans un malheur irrémédiable, s'il n'y pourvoyait.

Or le moyen d'y pourvoir qu'il lui proposait, était de se désister de sa répugnance au terme de *mère de Dieu*, et de l'approuver; c'est-à-dire, dans le fond, de se rétracter le plus honnêtement qu'il pourrait; ce qui montre encore combien l'affaire était grave, et où l'on était poussé par l'autorité de ces lettres; puisque le patriarche d'Antioche ne propose d'autre moyen à Nestorius, pour s'en défendre, que celui de se dédire.

Ce qu'il ajoute fait bien voir encore combien il était éloigné de mépriser ces lettres : « Car, dit-il, » si avant ces lettres on agissait si fortement contre » nous, pensez ce qu'on fera, maintenant qu'on a » reçu par ces lettres une si grande confiance, et » avec quelle liberté et confiance on agira contre » nous. » Voilà néanmoins ces lettres, dont on veut que Jean d'Antioche ait parlé avec tant de mépris.

1. *Cœlest. Ep. ad Joan. Antioch., Concil. Ephes., I. part., cap.* XXI, *col.* 377. — 2. *Conc. Eph., I. part., cap.* XXV, *col.* 389.

Ajoutons qu'il n'y a pas un seul mot, dans la lettre de Jean d'Antioche, où il marque le moindre dessein de résistance. Nous allons voir que tout l'Orient était dans la même disposition, et l'on veut qu'on méprisât ces lettres, jusqu'à dire qu'il ne fallait pas s'en étonner. C'est qu'on lit avec prévention : c'est que dans son cœur on ne veut peut-être pas qu'on s'étonne tant de la sentence du Pape : c'est qu'on court sur les livres. On voit en passant, *perturbatio*, ou peut-être dans l'original ταραχὴ. Cette parole, en grec comme en latin, signifie toute passion qui trouble et agite l'âme, et ici signifie plutôt la colère que toute autre chose. Sans prendre garde à tout cela, ni à la suite du discours, on fait dire à Jean d'Antioche, qu'on n'avait point à s'étonner d'un décret dont il se servait lui-même, pour pousser son ami à une rétractation.

SECONDE REMARQUE.

Omission fort essentielle dans la même lettre.

Deux circonstances fort importantes se présentaient dans cette occasion : l'une, que le Pape décidait avec une autorité fort absolue; car il écrit à saint Cyrille en ces termes : *Quamobrem nostræ sedis auctoritate et vice cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exequeris.* C'est Célestin qui prononce, c'est Cyrille qui exécute, et il exécute *avec puisssance*, parce qu'il agit *par l'autorité* du siége de Rome. Ce qu'il écrit à Nestorius n'est pas moins fort, puisqu'il donne son approbation à la foi de saint Cyrille; et en conséquence, il ordonne à Nestorius de se conformer à ce *qu'il lui verra enseigner*, sous peine de déposition. *Alexandrinæ Ecclesiæ sacerdotis fidem probavimus : eadem senti nobiscum, si vis esse nobiscum, damnatis omnibus, quæ hucusque sensisti : statim hæc volumus prædices, quæ ipsum videas prædicare.* L'autre circonstance est, que tous les évêques de l'Eglise grecque, étaient disposés à obéir. Une si grande puissance exercée dans l'Eglise grecque, et encore contre un patriarche de Constantinople, donne sans doute une grande idée de l'autorité du Pape. Il se montrait le supérieur de tous les patriarches : il déposait celui de Constantinople : celui d'Alexandrie tenait à honneur d'exécuter sa sentence : celui d'Antioche, quelque ami qu'il fût de Nestorius, ne songeait pas seulement à y résister : Juvénal, patriarche de Jérusalem, était dans le même sentiment : Célestin leur donnait ses ordres et à tous les autres évêques de l'Eglise grecque; et sa sentence allait être exécutée sans contradiction, si l'on n'eût eu recours à l'autorité, non de quelque évêque ou de quelque Eglise particulière, quelle qu'elle fût, mais à celle de l'Eglise universelle et du concile œcuménique. Telle était la situation de toute l'Eglise orientale. Ces circonstances, qui font voir tous les membres de l'Eglise catholique si soumis et si unis à leur chef visible, méritaient bien d'être marquées; et je ne sais si l'histoire du concile d'Ephèse avait rien de plus important. M. Dupin n'en fait rien sentir, et tout ce qu'il lui a plu de nous faire paraître sur cette sentence du Pape, c'est qu'*on ne s'en étonnait pas*.

TROISIÈME REMARQUE.

Autre omission aussi importante.

Il était important de remarquer, qu'encore que le blasphème de Nestorius, contre la personne de Jésus-Christ, renversât le fondement du christianisme, aucun autre évêque que le Pape n'osa prononcer sa déposition, et cela sert à conclure qu'il n'y avait que lui seul qui eût droit sur lui, et qui fût son supérieur. M. Dupin n'en dit mot.

Saint Cyrille eut bien la pensée, comme il le dit lui-même, de lui déclarer *synodiquement*, qu'il ne pouvait plus communiquer avec lui; ce qu'il semble qu'il pouvait faire, puisque le clergé et le peuple de Constantinople avaient déjà refusé de participer à la communion de ce blasphémateur. Saint Cyrille n'osa pourtant pas le faire : il crut que la séparation d'un patriarche d'avec un autre qui ne lui était pas soumis, était un acte trop juridique pour être entrepris sans l'autorité du Pape. « Je n'ai pas » voulu, dit-il dans sa lettre à Célestin[1], me retirer » de la communion de Nestorius avec hardiesse et » confiance, jusqu'à ce que j'aie su votre senti- » ment. Daignez donc déclarer votre pensée; et si » nous devons communiquer avec lui ou non. » Le mot grec signifie déclarer juridiquement. Τυπος, c'est une règle, c'est une sentence; et τυπῶσαι τὸ δοκοῦν, c'est déclarer juridiquement son sentiment. Le Pape seul le pouvait faire : Cyrille ni aucun autre patriarche n'avait le pouvoir de déposer Nestorius, qui ne leur était pas soumis, le Pape seul l'a fait, et personne n'y trouve à redire, parce que son autorité s'étendait sur tous.

Lorsque Jean d'Antioche, avec son concile, osa déposer Cyrille et avec lui Memnon, évêque d'Ephèse, on lui reprocha non-seulement d'avoir prononcé contre un évêque *d'un des plus grands siéges*, ce qui regardait saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie, mais encore d'avoir déposé deux évêques sur lesquels il n'avait aucun pouvoir, ce qui convenait également à Cyrille et à Memnon[2]. C'étaient là, dit le concile d'Ephèse, deux attentats qui renversaient tout l'ordre de l'Eglise. Mais quand le Pape prononce, surtout en matière d'hérésie, contre quelque évêque que ce soit et quelque siége qu'il remplisse, loin d'y trouver à redire, chacun se soumet; ce qui prouve qu'il est reconnu pour le supérieur universel. M. Dupin n'a voulu parler ni de cette soumission de Cyrille, ni de cet attentat de Jean d'Antioche, encore qu'ils soient très-marqués dans les actes du concile d'Ephèse; et une histoire qui devait être si circonstanciée, manque absolument de toutes les circonstances qui font voir le droit du Pape. Mais voici encore, sur ce même point, une omission bien plus affectée, et en même temps plus essentielle.

QUATRIÈME REMARQUE.

Omission plus importante que toutes les autres. Sentence du concile tronquée.

S'il y a quelque chose d'essentiel dans l'histoire d'un concile, c'est sans doute la sentence. Celle du concile d'Ephèse fut conçue en ces termes : « Nous, » contraints par les saints canons et par la lettre » de notre saint Père et co-ministre Célestin, évê- » que de l'Eglise romaine, en sommes venus, par » nécessité, à cette triste sentence : Le seigneur » Jésus, etc. » On voit de quelle importance étaient ces paroles, pour faire voir l'autorité de la lettre du Pape, que le concile fait aller de même rang avec les canons; mais tout cela est supprimé par notre auteur, qui met ces mots à la place[1] : « Nous avons » été contraints, suivant la lettre de Célestin, évê- » que de Rome, à prononcer contre lui une triste » sentence, etc. »

On ne peut faire une altération plus criante. Autre chose est de prononcer une sentence conforme à la lettre du Pape, autre chose d'être contraint par la lettre même, ainsi que par les canons, à la prononcer. L'expression du concile reconnait dans la lettre du Pape la force d'une sentence juridique, qu'on ne pouvait pas ne point confirmer, parce qu'elle était juste dans le fond et valable dans sa forme, comme étant émanée d'une puissance légitime. Ce n'est pas aussi une chose peu importante que dans une sentence juridique le concile ait donné au Pape le nom de *Père*. Supprimer de telles paroles dans une sentence, et encore en faisant semblant de la citer : « Elle fut, dit-il, conçue » en ces termes; » et les marques accoutumées de citation étant à la marge, qu'est-ce autre chose que falsifier les actes publics?

Ces sortes d'omissions sont un peu fréquentes dans la *Bibliothèque* de M. Dupin; mais il les fait principalement lorsqu'il s'agit de ce qui regarde l'autorité du Saint-Siége. Les Pères de Saint-Vannes l'ont convaincu d'avoir supprimé dans un passage d'Optat, ce qui y marquait l'autorité de la chaire de saint Pierre[2], et il ne s'en est défendu que par le silence. On en a remarqué autant dans un passage de saint Cyprien; et l'on voit maintenant le même attentat dans la sentence du concile d'Ephèse.

CINQUIÈME REMARQUE.

Suite des affectations de l'auteur à omettre ce qui regarde les prérogatives du Saint-Siége : Observation sur celles qui regardent le concile de Chalcédoine.

Par une semblable raison, il supprime encore dans la relation du concile à Célestin[3], l'endroit où il est porté, que le concile *réservait au jugement du Pape*, l'affaire de Jean d'Antioche et de ses évêques, encore qu'on eût prononcé contre eux. Il y a trop d'affectation à faire toujours tomber l'oubli sur les choses de cette nature, quoiqu'elles soient des plus importantes qu'on pût observer, et qu'il fût aisé à M. Dupin de les marquer en un mot.

Pendant que nous sommes sur cette matière, il est bon de mettre ici les autres remarques de semblables omissions dans *l'Histoire du concile de Chalcédoine.*

Il rapporte ce qui fut fait sur le sujet de Théodoret, que les commissaires de l'empereur firent entrer dans le concile, « à cause, dit-il[4], que saint » Léon l'avait reconnu pour légitime évêque, et

1. *Cyr. Epist. ad Cœlest., Conc. Eph.*, 1. *part., cap.* XIV, *col.* 344. — 2. *Supp. Cyr. ad Syn. Eph., Act.* IV, *col.* 635. *Relat. Syn. ad Cœlest., Act.* V, *col.* 659.

1. *Hist. du Conc. etc. II. part. du tom.* III, *p.* 708. — 2. *Tom.* II, *p.* 33. — 3. *Pag.* 718. *Conc. Eph., Act.* V, *col.* 666. — 4. *P.* 832.

» que l'empereur avait ordonné qu'il assisterait au » concile. » Il n'oublie rien pour l'empereur, et il a raison; mais il fallait d'autant moins altérer ce qui regarde le Pape, que c'était le fondement de ce qu'ordonnait l'empereur. Le texte dit : « Qu'on le » fasse entrer, parce que l'archevêque Léon lui a » rendu son évêché : *Restituit ei episcopatum archie-» piscopus Leo*[1]. » C'était si bien là ce qu'on voulait dire, qu'on le répète encore une fois; et les commissaires remarquent que saint Léon l'a rétabli dans son siége, *restituit ei proprium locum.*

L'auteur ne craint point de changer ces termes, *de lui rendre son évêché, de le rétablir dans son siége*, en celui de *le reconnaître pour légitime évêque*, qui peut convenir à tout le monde, et que M. Dupin lui-même attribue à Flavien, dans ce même fait de Théodoret. « Flavien, évêque de Constanti-» nople, le reconnut, dit-il[2], pour un évêque catho-lique. » Que fait donc ici le Pape plus que Flavien? rien du tout, selon notre auteur; mais beaucoup selon les actes du concile; puisque le Pape rétablit, rend l'évêché par un acte de juridiction, qui ne pouvait convenir à l'évêque de Constantinople sur Théodoret. C'est pourquoi il est marqué dans la suite, que ce rétablissement de Théodoret s'était fait par un jugement de saint Léon[3] : *Ut ecclesiam suam recipiat, sicut sanctissimus Leo archiepiscopus judicavit*[4]. Le Pape est donc regardé comme le juge de tous les évêques; puisqu'il l'était de celui-ci, quoiqu'il fût du patriarcat d'Antioche; et tout le concile applaudit, en s'écriant : *Post Deum Leo judicavit.* Est-il permis à un historien de supprimer ces circonstances? et ce qui est plus mal encore, de les déguiser, en substituant un terme équivoque et vague à des termes précis et formels?

Il tombe dans la même faute, lorsque, parlant du même Théodoret[5], et du recours qu'il eut à saint Léon, lorsqu'il fut injustement déposé, il dit que cet évêque, après avoir complimenté saint Léon sur la primauté, sur la grandeur et sur les prérogatives de son Eglise, lui parle de son affaire; comme si c'était un simple compliment de reconnaître la supériorité du siége de Rome, qui, comme parle Théodoret, avait le gouvernement de toutes les Eglises du monde, et non pas le fondement nécessaire du recours qu'il avait à lui. C'est entrer dans l'esprit des Grecs schismatiques, qui, dans le concile de Florence, voulaient prendre pour honnêteté et pour compliment, tout ce que les Pères écrivaient aux papes pour se soumettre à leur autorité.

Quant au titre d'archevêque qu'on donnait au Pape dans le concile de Chalcédoine, il ne fallait pas oublier que c'était alors dans l'Eglise grecque, le terme de la plus grande dignité, et qu'on le donnait au Pape avec une emphase et une force particulière; puisque saint Léon est appelé *l'archevêque de toutes les Eglises*, ou, comme porte le latin[6], *le Pape de toutes les Eglises*; ce qui revient à l'endroit de la relation du concile au Pape, où les Pères le reconnaissent *pour leur chef*, *pour celui à qui la garde de la vigne a été commise par le Sauveur*, et se considèrent comme *ses membres* : TU AUTEM SICUT CAPUT MEMBRIS PRÆERAS.

Il ne faut point dire, ni que ces choses sont peu importantes, puisqu'elles sont si essentielles; ni qu'elles sont trop communes, puisqu'on en rapporte de moins rares; ni qu'elles sont trop longues à déduire, puisqu'il n'y fallait que peu de lignes. Certainement supprimer dans l'histoire de deux conciles si célèbres, dont nous avons les actes tout entiers, et dont on nous promettait un récit mieux circonstancié que celui de tous les autres historiens; supprimer, dis-je, tant de choses sur l'autorité du Pape, qui y devait éclater partout, comme elle fait dans la vérité à toutes les pages, et déguiser tant d'autres faits par de faibles ou de fausses traductions, c'est induire les fidèles à erreur, et faire perdre à l'Eglise ses avantages.

1. *Act.* I. — 2. *P.* 196. — 3. *Idem.* — 4. *Act.* VIII. — 5. *P.* 274. — 6. *Act.* IV.

SIXIÈME REMARQUE.

Bévues et altérations sur la présidence de saint Cyrille dans le concile d'Ephèse, comme tenant la place du Pape.

APRÈS ce qu'on vient de voir, il ne faut pas s'étonner si notre auteur fait tant d'efforts pour déposséder le Pape de sa présidence dans le concile d'Ephèse, par les dissimulations et les altérations que nous allons voir. Voici par où il commence[1] : « Saint Cyrille prend dans la souscription de la » première, de la seconde et de la troisième action, » la qualité de tenant la place de Célestin. » Vous diriez qu'il ne l'aurait pas dans les autres; mais le nouvel historien se trompe en tout. Saint Cyrille n'a jamais pris cette qualité dans les souscriptions : elle lui est donnée dans le registre du concile, à l'endroit où sont rapportés l'ordre, la séance, et la qualité des évêques; et elle lui est donnée, non-seulement dans la première, dans la seconde et dans la troisième action, qui sont celles où M. Dupin s'est restreint; mais encore très-expressément, et en mêmes termes dans la quatrième et dans la sixième; et s'il n'en est point parlé dans la cinquième et dans la septième, c'est que la séance n'y est point marquée; mais on sait que c'est toujours en supposant que tout s'y était passé à l'ordinaire. Voilà d'abord un mauvais commencement pour un homme dont on vante tant l'exactitude. Voyons la suite.

SEPTIÈME REMARQUE.

Suite des erreurs de M. Dupin sur la présidence de saint Cyrille.

« JE croirais plutôt, continue-t-il, que saint Cy-» rille ayant eu cette qualité avant le concile, l'a con-» servée dans le concile même, quoiqu'il ne l'eût » plus. » Que veulent dire ces mots, *a conservé une qualité qu'il n'avait plus?* Était-ce erreur? était-ce mensonge? était-ce entreprise et attentat? Mais le contraire paraît en ce qu'il a conservé cette qualité avec l'approbation de tout le concile même qui la lui donne, comme on vient de voir; en ce qu'il l'a conservée en présence d'Arcadius, de Projectus et de Philippe, légats spécialement députés au concile; en ce que les légats, loin d'y trouver à redire, approuvent expressément les actes où on la lui donne; en ce que le pape Célestin ne l'a pas non plus trouvé mauvais; en ce qu'il est demeuré notoire dans tout l'univers, qu'il avait cette qualité dans le concile, et que tous les historiens en

1. *P.* 768.

sont d'accord, comme l'auteur en convient. Il est donc faux que ce patriarche *ait pris une qualité qu'il n'avait pas*[1].

Que sert maintenant de demander « où l'on voit » que le Pape l'ait commis pour assister en son nom » au concile avec ses légats, ou qu'il lui ait prorogé, » pour cet effet, le pouvoir qu'il lui avait donné. » Tout cela, c'est disputer contre un fait constant, et opposer les conjectures de Dominis, ennemi de la papauté, à des actes de treize cents ans qu'on n'a jamais révoqués en doute. Nous demandons, à notre tour, pourquoi affecter dans un concile une qualité qu'on n'a pas, et qui ne donne aucun avantage, puisque saint Cyrille, à ce que l'on prétend, aurait toujours présidé sans cela? qu'on nous rende raison de cette conduite.

HUITIÈME REMARQUE.

Source de l'erreur de M. Dupin. Il n'a pas voulu prendre garde à la procédure du concile.

Après tout, il est bien aisé de comprendre que c'est ici une suite de l'erreur de M. Dupin que nous avons vue. Il a voulu compter pour rien ces paroles de la sentence du concile : « Nous, contraints par » les saints canons, et par la lettre de notre saint » Père Célestin; » il les a supprimées, et n'a pas voulu se souvenir que le concile procédait en exécution et en confirmation de la sentence du Pape. Quelle merveille que saint Cyrille, qui était commis pour l'exécuter, ait continué jusqu'à la fin d'agir en vertu de sa commission? Sans cela, le concile aurait manqué d'une chose absolument nécessaire, qui était l'autorité du Saint-Siége, et n'aurait pas eu le Pape dans son unité; ce qu'on ne niera point qui n'ait toujours été de la règle, et réputé fondamental en ces occasions. Mais laissons ces raisonnements, quoique indubitables et démonstratifs, puisque nous pouvons agir par actes.

NEUVIÈME REMARQUE.

L'auteur omet les articles les plus nécessaires à la matière qu'il traite.

Cet auteur a bien rapporté que la lettre de saint Célestin, et celle de saint Cyrille qui procédait en exécution, avaient été lues dans le concile; mais il n'a pas voulu voir la suite de cette lecture. C'est que Pierre, prêtre d'Alexandrie, qui faisait la fonction de promoteur, demanda qu'on informât le concile si ces deux lettres, ou pour mieux parler, ces deux sentences, l'une primitive, l'autre exécutoire, avaient été *signifiées à Nestorius*[2]. Ce fut en conséquence de cette réquisition, que les deux évêques que saint Cyrille avait chargés de les rendre à Nestorius, certifièrent au concile qu'ils les lui avaient rendues « en main propre, en présence de tout le » clergé et de plusieurs autres personnes illustres. » Qui ne voit donc qu'on posait le fondement de la sentence qu'on prononça le même jour, où l'on fit mention expresse de la lettre de Célestin, en conséquence de laquelle on procédait, et que la procédure du concile était tellement liée avec celle de ce Pape et de saint Cyrille, qu'elles ne faisaient toutes deux qu'une seule et même action.

1. *P.* 767. — 2. *Act.* I, *tom.* III, *col.* 452.

Et c'est ainsi qu'on l'explique en termes formels, dans la seconde action, aux légats spécialement députés au concile, en leur disant, au nom du concile même, « que le Saint-Siége apostolique du très- » saint évêque Célestin ayant donné par sa sen- » tence la forme et la règle (τύπον) à cet affaire, le » concile l'avait suivie et avait exécuté cette règle[1]. » Projectus, un des légats, remarque aussi que tout ce qui se faisait dans le concile « avait pour fin de » mener à son dernier terme et à sa parfaite exécu- » tion, εἰς πέρας πληρέστατον, ce que le Pape avait » défini. »

Et dans la troisième action, après que le prêtre Philippe et les deux évêques légats eurent consenti à la sentence du concile, saint Cyrille dit, que par là « ils ont exécuté ce qui avait déjà été ordonné » par le pape Célestin[2]; » de sorte qu'on voit toujours que tout procède en exécution de cette sentence.

Et en remontant à la source, on trouve en effet que Cyrille était chargé de deux choses par la commission de Célestin : l'une, de prescrire à Nestorius la forme de son abjuration : l'autre, après le terme écoulé, s'il refusait de la faire, de pourvoir à cette Eglise : *Illico tua sanctitas illi Ecclesiæ prospiciat;* c'était-à-dire, de chasser en effet de l'Eglise de Constantinople, Nestorius qui la ravageait; ce qui ayant été tenu en suspens par la convocation du concile général, le jugement de saint Célestin ne put avoir sa pleine exécution que dans le concile, et après que Nestorius y eût été cité canoniquement; de sorte que saint Cyrille, sans avoir besoin de nouvelle prorogation, demeura toujours revêtu du pouvoir du Pape jusqu'à ce que la condamnation de Nestorius eût eu son entier effet; et le concile avait raison de le regarder comme toujours revêtu de l'autorité du Saint-Siége, puisqu'il voulait procéder en vertu de la sentence du Pape, l'affaire se consommant par ce moyen avec le commun consentement de toute l'Eglise, c'est-à-dire, du chef et des membres, du Pape et des évêques, à quoi saint Célestin, saint Cyrille, et tout le concile voulaient venir.

Et comme tout ce qui s'est fait dans le concile tendait à une entière exécution de la commission originaire de saint Cyrille, et à lever les obstacles qu'on y opposait, je ne vois pas où peut être la difficulté, qu'il continue d'en user, non-seulement dans la première action, mais encore dans toute la suite, et même depuis l'arrivée des trois légats, afin que toute l'action contre Nestorius, depuis le commencement jusqu'à la fin, fût plus uniforme, plus suivie, et pour ainsi dire plus une.

Il n'y a donc plus de difficulté dans cette affaire, si ce n'est qu'on veuille répondre avec notre auteur[3], « qu'encore que saint Cyrille ait conservé » dans le concile la qualité de député du Pape, il » ne s'ensuit pas qu'il ait présidé en cette qualité. » Mais qu'est-ce qui aurait pu empêcher qu'il ne l'eût fait; et ne voit-on pas assez clairement combien cette qualité a donné de poids et de suite à toute la procédure du concile? Mais c'est trop raisonner contre des hommes qui opposent des raisonnements à des actes, des subtilités à des pièces authentiques, et des conjectures à des faits constants.

1. *Act.* II, *col.* 618. — 2. *Act.* III, *col.* 627. — 3. *P.* 778.

Pour ceux qui ont peine à croire que l'autorité du Saint-Siége ait dès lors été si grande et si révérée, même dans les conciles généraux, ils doivent apprendre par cet exemple, à se défier de certaines gens trop hardis et trop prévenus, puisqu'enfin voilà les actes dans leur pureté; et si l'auteur les a supprimés, de même qu'il a tronqué la sentence du concile, il ne faut pas souffrir davantage qu'il induise les simples en erreur.

DIXIÈME REMARQUE.

La présidence attribuée par M. Dupin à Juvénal, patriarche de Jérusalem, contre les actes du concile.

Il continue[1] : « Si saint Cyrille eût présidé en » cette qualité, il est certain qu'à son défaut, les » autres légats du Pape eussent dû présider en sa » place, et avoir le premier rang. Or il est constant » que ce ne furent point eux, mais Juvénal de Jéru- » salem qui présida à la quatrième et à la cinquième » action, dans lesquelles saint Cyrille parut comme » suppliant. » J'admire ces Messieurs avec leur *il est constant*, quand ce qu'ils donnent pour si constant est constamment faux. Voici les actes de la quatrième session : « Le saint concile assemblé, et les » évêques séant dans l'église appelée Marie, à sa- » voir, Cyrille d'Alexandrie, qui tenait aussi la » place du très-saint Célestin, archevêque de l'E- » glise romaine; Arcadius, évêque et légat du Siége » de Rome; Projectus, évêque et pareillement légat » du même siége; et Philippe, prêtre et légat; Ju- » vénal, évêque de Jérusalem; Memnon, évêque » d'Ephèse, etc. » Il me semble qu'il est bien constant, par ces actes et par le registre du concile, qu'Arcadius et les autres légats, sans excepter Philippe, qui n'était qu'un prêtre, sont placés immédiatement après saint Cyrille, et au-dessus de Juvénal. Rien par conséquent n'était moins constant que ce premier rang que M. Dupin lui voulait donner d'une manière si affirmative.

Je ne sais s'il a voulu nous donner pour acte de présidence, dans cette quatrième action, quelques endroits où Juvénal prend la parole le premier; mais cela lui est commun avec beaucoup d'autres, comme avec Flavius de Philippes, avec Firmus de Césarée en Cappadoce, et cela même en présence de saint Cyrille, à qui la présidence n'est point contestée. On voit la même chose dans tous les conciles; et en vérité il est pitoyable d'adjuger la présidence à Juvénal dans la quatrième action, sans en avoir la moindre raison, si ce n'est celle-là qui n'est rien.

Nous avons dit que la séance n'était rapportée ni dans la cinquième session, ni dans la septième, et que c'était une marque qu'elle était allée à l'ordinaire : pour la sixième, les rangs sont marqués distinctement comme on vient de voir dans la quatrième; et M. Dupin ne nous dira pas qu'ils ne le sont que dans le latin; car il sait bien que le commencement de cette session manque entièrement dans le grec, à cause que ces choses de solennité sont sujettes à être omises par les copistes, comme trop connues et aisées à suppléer par les autres actes. Il est d'ailleurs bien assuré que le latin est ancien et authentique, qu'il est conforme à l'ancienne version, qui était celle dont l'Eglise latine se servait de tout temps, et que M. Baluze nous a donnée; qu'il est plus complet que le grec, ce qui oblige notre auteur lui-même à suppléer par cet ancien latin d'autres actes où le grec est pareillement défectueux. Ce fait est constant; et ainsi la préséance de tous les légats au-dessus du patriarche de Jérusalem est très-bien établie par le registre des séances, qui est la preuve la plus décisive qu'on puisse alléguer en cette occasion. Voyons si le reste des actes répond à cela.

1 P. 768.

ONZIÈME REMARQUE.

Autres actes sur la même chose.

Il y a parmi les lettres du concile, après l'action sixième, un mandement adressé aux députés qu'on avait envoyés à l'empereur, qui est intitulé en cette sorte[1] : « A Philippe, prêtre, tenant la place de Cé- » lestin, très-saint évêque du Siége apostolique, et » aux très-religieux évêques Arcadius, Juvénal, etc., » le saint et œcuménique concile assemblé à Ephèse, » salut. » Voilà ce qu'écrit en corps le concile, qui savait le rang que chacun tenait dans son assemblée. Les légats sont nommés devant Juvénal; et si l'on met le prêtre Philippe devant Arcadius qui en était l'un, c'est pour la même raison qu'on voit ce prêtre prendre la parole presque partout au-dessus des autres légats[2], et signer immédiatement après saint Cyrille, non-seulement devant le patriarche de Jérusalem, mais encore devant les évêques Arcadius et Projectus, ses compagnons dans la légation.

En un autre endroit pourtant le concile nomme les évêques les premiers, et le prêtre Philippe après eux[3]; mais Arcadius est nommé à la tête des autres évêques, et même devant Juvénal. Dans la lettre écrite au concile par les évêques qui se trouvaient à Constantinople, ces évêques, qui savaient le rang que les Eglises tenaient dans le concile, font ainsi l'adresse : « Aux saints évêques Célestin, » Cyrille, Juvénal, Firmus, Flavien, Memnon, as- » semblés dans la métropole d'Ephèse, les évêques » qui sont à Constantinople. » Voilà le rang des Eglises exactement gardé. Les patriarches sont préférés, et le Pape est mis à la tête. On savait bien qu'il n'était pas présent en personne; mais on lui écrit selon la coutume, comme tenant la première place, parce qu'il la tenait par ses légats. Ce rang était bien connu par les puissances séculières, aussi bien que par les évêques; et c'est par cette raison que l'empereur, écrivant au concile, fait l'adresse en cette sorte : *A Célestin, Rufus, etc.*, et voilà encore l'ordre des conciles bien marqué, et le Pape mis à la tête, comme celui qui tenait naturellement le premier rang.

Il est vrai qu'il y a deux endroits où Juvénal signe devant les légats[4], soit qu'il y ait quelque confusion dans ces signatures, comme on sait qu'il y en arrive souvent, soit qu'en effet on n'y prît pas toujours garde de si près, et qu'on signât comme on se trouvait. Mais le gros est constamment pour les légats, même à l'égard des signatures; puisqu'on trouve partout dans les actes, qu'elles se fai-

1. *Mandatum quod sancta, etc., col.* 779. — 2. *Act.* II, III. — 3. *Relat. ad Imp., ibid., col.* 781. — 4. *Act.* V, *col.* 659

saient selon l'ordre des séances, dans lesquelles le registre ne varie point.

On ne voit donc point pourquoi M. Dupin affecte de refuser au Saint-Siége jusqu'à la première place, dans un concile où tout est rempli des marques de sa supériorité par-dessus tous les siéges de l'univers, sans excepter les plus élevés.

CHAPITRE SECOND.

Suite des Remarques sur la procédure, par rapport au Concile.

PREMIÈRE REMARQUE.

Mauvaise idée que l'auteur en donne.

Notre auteur ne traite pas mieux le Concile, qu'il a fait le Pape; et parmi les *particularités* d'une si sainte assemblée qu'il se glorifie d'avoir découvertes, en voici une en effet bien nouvelle : « C'est que le sort en était pour ainsi dire entre les » mains de l'empereur, et que le succès du concile » dépendait de la résolution que la Cour pren» drait[1]. » Voilà déjà une faible idée qu'on nous donne d'un si grand concile, l'un de ceux que saint Grégoire a presque égalés aux quatre Evangiles. Quoi ! si la Cour eût continué à favoriser les amis de Nestorius, comme elle avait fait au commencement, les décrets du concile seraient demeurés sans force, et Nestorius aurait triomphé? M. Dupin n'ignore pas combien cet hérésiarque a de défenseurs parmi les protestants, et, ce qui en est une suite, combien le concile d'Ephèse y a d'ennemis. Il ne fallait pas les flatter dans le sentiment où ils sont, que tout ce qui s'y est passé n'a été que politique et intrigue. C'est une idée que les libertins prennent aisément. Ils regardent les conciles comme des assemblées purement humaines, où l'on suit les mouvements que donnent les Cours et des raisons politiques. Les hérétiques vaincus, lorsque les princes secondent les sentiments de l'Eglise, regardent leur condamnation comme l'effet de l'autorité des rois. Encore aujourd'hui les Dioscorites donnent le nom de *Melchites* ou de *Royaux* aux défenseurs du concile de Chalcédoine. On ne peut flatter davantage ceux qui font de la religion une politique, qu'en disant, avec notre auteur, que le sort des conciles œcuméniques, c'est-à-dire, celui de la foi, est entre les mains des puissances, et que le succès dépend des résolutions que prennent les Cours. Voilà déjà une découverte qui n'est pas heureuse; mais ce qu'il y a de plus pitoyable, c'est qu'elle n'a pas la moindre apparence.

Pour dissiper cette fausse idée, il ne fallait que se souvenir, d'un côté, de la faveur de Nestorius, qui avait trompé l'empereur et engagé toute la Cour dans ses intérêts; et de l'autre, de la fermeté du peuple, qui ne laissa pas pour cela d'abandonner publiquement son patriarche; de celle du clergé et des religieux, qui souffrirent une cruelle persécution; de celle de saint Célestin, qui se crut obligé du haut de la chaire de saint Pierre d'animer tout le monde à la souffrance; enfin de celle de saint Cyrille, qui ne se ralentit jamais, et qui écrivit à l'empereur et aux impératrices contre la doctrine de cet hérésiarque, encore que ce prince le trouvât mauvais, jusqu'à l'accuser avec des paroles menaçantes, non-seulement de troubler tout l'univers, mais encore de vouloir mettre la division dans sa famille, et de soulever les impératrices, c'est-à-dire, sa femme et sa sœur, contre lui. Toute l'Eglise était sur ses gardes, et se préparait au martyre, plutôt que de céder à l'erreur, dans le temps où M. Dupin lui reproche d'avoir été si dépendante des mouvements de la Cour.

Peut-être que le concile fut intimidé, et que les choses changèrent de face depuis que Jean d'Antioche, avec son concile schismatique, eût tout troublé à Ephèse. Mais le contraire parut, lorsque l'empereur surpris, ayant fait arrêter saint Cyrille et Memnon, évêque d'Ephèse, et ayant exigé des choses qui induisaient la nullité des décrets du concile, les Pères demeurèrent inflexibles. L'auteur avoue[1] qu'il fut résolu de n'entendre à aucun accord avec Jean et les évêques de son parti, « qu'ils » n'eussent souscrit à la condamnation de Nesto» rius, demandé pardon de ce qu'ils avaient fait, » et que saint Cyrille et Memnon ne fussent réta» blis. » C'est ce qui paraît dans le mandement du concile à ses députés. Mais on aurait vu combien les Pères étaient inflexibles dans cette résolution, si notre auteur avaient rapporté cette clause de leur mandement[2] : « Sachez que si vous manquez à un » de ces points, le saint concile ne ratifiera pas ce » que vous aurez fait, et ne vous recevra pas à sa » communion; » et ces paroles d'une de leurs lettres[3] : « On nous accable, on nous opprime; il faut » en informer l'empereur qui ne le sait pas; et en » même temps on doit savoir que quand on devrait » nous faire mourir tous, il n'en sera autre chose » que ce que Jésus-Christ notre Sauveur a ordonné » par notre ministère : » et celles-ci d'une lettre de saint Cyrille[4] : « On n'a pu persuader au concile » de communiquer avec Jean; mais il résiste, en » disant : Voilà nos corps : voilà nos Eglises : » voilà les villes : tout est en votre puissance; mais » pour nous faire communiquer avec les Orientaux » (fauteurs de Nestorius) jusqu'à ce qu'ils aient » cassé ce qu'ils ont fait contre Cyrille et contre » Memnon, cela ne se peut en aucune sorte. »

Voilà comment le concile était dans la dépendance de la Cour; à quoi si l'on ajoute la résolution invincible du pape saint Célestin et de tout l'Occident, loin de dire que tout dépendait *de la résolution que la Cour prendrait*, on aurait dû dire, ce qui est certain, que la résolution de la Cour céda, comme il était juste, à la fermeté du concile et à l'autorité de l'Eglise.

SECONDE REMARQUE.

Suite des fausses idées que donne l'auteur.

Monsieur Dupin continue à nous donner cette idée de la toute-puissance des Cours dans les affaires

1. *P.* 723.

1. *P.* 726. — 2. *Ep. Cath. post Act.* VI; *Mandat. Conc. ad Leg. ubi sup.* — 3. *Common. ad Cler. C. P. ibid., col.* 770. — 4. *Epist. Cyr. Theop., etc., ibid., col.* 771.

de la religion, lorsqu'en parlant de l'accord de Jean d'Antioche et de ses évêques avec saint Cyrille et les orthodoxes, il parle ainsi[1] : « L'empereur » voulait la paix, et il la fallait à quelque prix que » ce fût. » En vérité, c'est donner des idées bien faibles de l'autorité ecclésiastique, *à quelque prix que ce fût*. L'auteur sait bien le contraire : il sait bien qu'on ne put jamais obliger saint Cyrille à rétracter la moindre partie de sa doctrine, ni aucun de ses anathématismes, ni à laisser affaiblir, pour peu que ce fût, les décrets et l'autorité du concile d'Ephèse; au contraire, qu'on ne reçut les Orientaux qu'à condition de satisfaire l'Eglise catholique sur la foi, de détester les erreurs de Nestorius, de souscrire à la sentence rendue à Ephèse contre lui, et de reconnaître l'ordination de Maximien son successeur. Saint Cyrille, les autres évêques et le pape Sixte ne les reçurent qu'à ce prix, et jamais ne l'auraient fait autrement. Il n'est donc pas véritable qu'il les fallût recevoir *à quelque prix que ce fût*. Il dira qu'il ne l'entend pas dans cet excès, et c'est par où je conclurai qu'il écrit donc sans réflexion, et qu'il ne sent ni la force des mots, ni la conséquence des choses.

TROISIÈME REMARQUE.

Suite des mêmes idées : saint Cyrille rendu suspect.

L'auteur n'omet pas que le procès intenté par les Orientaux, tourna bien pour le concile; mais en vérité il le raconte d'un manière trop basse. « Quand, dit-il[2], les Orientaux voulaient parler à » l'empereur de Nestorius, il ne les pouvait souf- » frir : son conseil était entièrement gagné : Acace » de Bérée, dans une lettre rapportée dans le Re- » cueil de Lupus, accuse saint Cyrille d'avoir fait » changer de sentiment à la Cour, en faisant donner » de l'argent à un eunuque : on n'est pas obligé de » croire ce que dit Acace de Bérée, qui n'était pas » des amis de saint Cyrille; mais il est toujours » constant que l'empereur changea de disposition » en fort peu de temps, et qu'il se résolut tout d'un » coup de faire ordonner un autre évêque à Cons- » tantinople. »

Un autre aurait dit naturellement que l'empereur était revenu par l'évidence du fait, par le péril manifeste de la religion, par l'horreur qu'avait tout le monde des impiétés de Nestorius, par les pieuses clameurs de tout le peuple « qui l'anathématisa » hautement, une et deux fois, tout d'une voix[3], » par les vives et respectueuses remontrances du saint moine Dalmatius, qui découvrit à ce prince tout ce qu'on faisait sous son nom sans qu'il le sût, et qui lui disait : « Voulez-vous préférer à six mille » évêques un seul homme, et qui encore est un » impie? » Il y en avait assez là, pour obliger l'empereur et son conseil à changer fort promptement; mais on aime mieux donner à ce changement un air de corruption, et d'une corruption dont saint Cyrille, qu'on n'aime pas, fut l'auteur. Dire que le conseil était gagné, et que l'empereur changea tout d'un coup, et rapporter à cette occasion le récit d'Acace de Bérée, en remarquant faiblement qu'on peut bien ne l'en pas croire, c'est vouloir insinuer tacitement qu'on pourrait bien l'en croire aussi, ou qu'enfin ce changement sera arrivé par quelque intrigue semblable de saint Cyrille. Les raisons simples et naturelles des événements ne suffisent pas à la pénétration des critiques : ce ne sont pas là ces *particularités inconnues* qu'ils se plaisent à débiter; il leur paraît plus d'esprit à donner un tour malin, même aux affaires de religion; et comme c'est celui-là que les raffineurs du monde aiment le mieux, c'est aussi celui-là qu'on est bien aise de présenter à leur esprit.

1. *P.* 712. — 2. *P.* 729. — 3. *In Conc. Eph. Epist. cath. Rescr. episc., etc., col.* 751

Mais si l'auteur voulait parler des présents donnés, pourquoi s'attacher à saint Cyrille, et ne pas dire un mot de l'argent avec lequel ses envieux achetèrent des langues vénales, pour le calomnier auprès de l'empereur? C'est un fait dont ce patriarche prend à témoin l'empereur lui-même, et toute la ville d'Alexandrie[1], qui connaissait l'infâme conduite de ses délateurs. Il est étrange que notre critique n'observe que les reproches qu'on fait à saint Cyrille, et taise ceux qu'on faisait à ses envieux.

QUATRIÈME REMARQUE.

Autre fausse idée que M. Dupin donne du saint martyr Flavien, dans son Histoire du concile de Chalcédoine.

C'est la pente de cet auteur de donner des idées suspectes des meilleures choses; et puisque l'occasion se présente ici de le remarquer, on en peut voir un nouvel exemple de son *Histoire du concile de Chalcédoine* : « Le jugement d'Eutyche appar- » tenant, dit-il[2], à Flavien qui était son évêque, ce » patriarche était engagé, par son propre intérêt à » soutenir les Orientaux contre les Egyptiens; parce » que l'évêque d'Alexandrie lui contestait ses pré- » rogatives, au lieu que l'évêque d'Antioche et les » Orientaux y avaient consenti. Il fit donc en sorte » que dans un concile assemblé à Constantinople, » Eusèbe, évêque de Dorylée, intentât une action » contre Eutyche. » Si vous demandez où M. Dupin a pris cela, il ne vous rapportera aucun auteur; et en effet, il n'y en a point. C'est là encore une de ces particularités que lui a seul découverte. Flavien était un saint : c'était un martyr reconnu, vénéré, invoqué par tout le concile de Chalcédoine : l'erreur d'Eutyche attaquait directement le fondement de la foi, et renversait l'économie de l'incarnation. Ce motif ne suffisait pas à un saint et à un martyr pour lui faire entreprendre d'attaquer un hérésiarque : c'est l'intérêt de Flavien qui l'y engagea : c'est ce qui lui fit susciter Eusèbe de Dorylée pour faire un procès à ce vieillard insensé : c'est la jalousie des siéges qui a fait naître dans l'Eglise tout ce tumulte : les raisons tirées de la religion sont trop vulgaires, et les critiques ne flatteraient pas assez le goût des gens du monde, s'ils ne leur donnaient des moyens pour tout attribuer à la politique et à des intérêts cachés. Quand on veut donner ce tour aux affaires, on a un grand avantage, c'est qu'on n'a pas besoin de preuves : il n'y a qu'à insinuer ces motifs secrets : la malignité humaine les prend d'elle-même.

1. *Apol. ad Imper., III. part., cap.* XIII, *col.* 1053, *etc.* — 2. *P.* 789.

CINQUIÈME REMARQUE.

Faiblesse de M. Dupin en défendant le concile et saint Cyrille.

Bien que le concile d'Ephèse soit certainement un de ceux dont la procédure est la plus régulière et la conduite la plus sage, en sorte que la majesté de l'Eglise catholique n'éclate nulle part davantage, et qu'un si heureux succès de cette sainte assemblée soit dû principalement à la modération et à la capacité de saint Cyrille, nous avons déjà remarqué que les hérétiques anciens et les modernes n'ont rien oublié pour décrier, et le concile et saint Cyrille son conducteur. Nous avons vu quelques traits de notre auteur sur ce sujet : en voici d'autres bien plus dangereux.

Vers la fin de l'histoire de ce concile[1], il ramasse tout ce qu'on peut dire de plus apparent, et tout ensemble de plus aigre pour y montrer une précipitation et une animosité peu digne d'une si grave assemblée et de saint Cyrille qui la conduisait; mais quand il vient à répondre, son style perd sa vigueur, et il n'y a personne qui n'ait ressenti qu'il poussait bien plus fortement l'attaque que la défense. Et d'abord on craint pour sa cause, lorsqu'on entend ce discours[2] : « Voilà les objections que l'on » peut faire contre la forme du concile d'Ephèse; » je ne les ai ni dissimulées, ni affaiblies, afin de » faire voir qu'il n'est pas impossible de répondre » à ce qu'on peut dire de plus fort. » On voit un homme peiné de ces objections, et qui, loin de faire sentir le manifeste avantage de la bonne cause, croit faire beaucoup pour elle en disant, qu'il n'est pas impossible de la défendre. On remarquera dans la suite, que tout est faible dans cet auteur pour la défense du concile. Voyons si ces objections sont si terribles.

La plus apparente est celle-ci[3] : « La manière » dont la chose s'est jugée, semble prouver claire» ment que c'était la passion qui faisait agir saint » Cyrille et les évêques de son parti; qu'ils vou» laient, à quelque prix que ce fût, condamner » Nestorius; et qu'ils ne craignaient rien tant que » la venue des évêques d'Orient, de peur de n'être » pas les maîtres de faire ce qu'il leur plairait; car » dès la première séance, ils citèrent deux fois Nes» torius, lurent les témoignages des Pères, les » lettres de saint Cyrille avec ses douze chapitres, » et les écrits de Nestorius, et dirent tous leur » avis. Jamais affaire n'a été conclue avec tant de » précipitation : la moindre de ces choses méritait » une séance entière. » Quand on objecte si fortement, il faut répondre de la même sorte : autrement on se rend suspect de prévarication. Voici tout ce que je trouve sur ce sujet dans notre auteur[4] : que « si l'on a jugé Nestorius dans une seule séance » et dans un même jour, il doit s'en prendre à lui, » parce qu'il n'a pas voulu comparaître : qu'il était » facile de le condamner comme contumace : qu'il » était visible qu'il avait nié que la Vierge pût être » appelée mère de Dieu, et qu'il se servait d'ex» pressions qui semblaient diviser la personne de » Jésus-Christ; qu'il a été cité par trois fois selon » la discipline des canons; qu'il n'est pas néces» saire, selon les lois ecclésiastiques, que ces cita» tions se fassent en différents jours : que c'était le » zèle et non pas la passion qui faisait agir saint » Cyrille. »

Je demande en bonne foi, si les doutes sont bien levés par ces réponses? « On pouvait tout faire en » un jour contre un homme que l'on condamnait » par contumace. » Cela est bon pour la personne; mais la question de la foi s'instruit-elle de cette sorte? et n'est-ce que formalité? On nous dit bien « qu'il était visible que Nestorius avait nié qu'on » pût appeler Marie mère de Dieu; » mais pour l'autre chef d'accusation, qui était pourtant le principal, *s'il divisait la personne*, M. Dupin nous dit : *Il semblait*, ce qui charge plus le concile qu'il ne l'excuse; puisque c'est le faire juger sur un fait qui n'était pas bien constant. « Il n'est pas nécessaire » que les citations se fassent en jours différents; » c'est assez pour faire voir qu'à toute rigueur, on pouvait juger; mais ce procédé à toute rigueur et d'un droit étroit, si l'on n'y ajoute autre chose, est odieux et souvent réputé inique; d'autant plus que la première citation n'était que du jour précédent, et qu'ainsi l'on expédie une affaire de la dernière importance en deux jours. Ce qu'on dit du zèle de saint Cyrille est une allégation qu'on ne soutient d'aucune raison, et qui ne persuade guère le monde, toujours plus enclin à croire le mal que le bien. Il fallait, ou ne pas entreprendre la cause, ou mieux répondre.

SIXIÈME REMARQUE.

Les réponses les plus décisives omises par notre auteur.

Dans le fond, ces objections sont moins que rien, pourvu qu'on veuille répondre ce qu'il faut. Et d'abord on ne s'étonnerait pas de voir, comme il est porté dans l'objection, *les évêques demeurer enfermés depuis le matin jusqu'au soir*, si l'on avait daigné observer la coutume des conciles. Dans la seule première séance du concile de Chalcédoine, où rien ne pressait, on poussa la séance bien avant dans la nuit, et, comme il paraît par les actes, longtemps après qu'on eût commencé à *travailler aux flambeaux*[1]. Par là donc il n'eût paru nulle affectation à travailler tout le long d'un jour et jusqu'au soir.

Dire avec M. Dupin que les canons n'empêchaient pas qu'on fît trois citations en deux jours, c'était bien, en quelque façon, satisfaire le lecteur sur la rigoureuse observation d'un droit très-étroit; mais afin de le satisfaire encore sur l'équité et sur la douceur qui doit régner principalement dans un jugement ecclésiastique, il ne fallait qu'ajouter ce qui est porté dans les actes; c'est-à-dire, premièrement, que dès la seconde citation on trouva la maison de *Nestorius environnée de soldats*, qui joignirent dans la troisième, à de rudes et dédaigneuses paroles, des traitements outrageants, *en poussant insolemment les évêques*, sans même vouloir annoncer leur venue à Nestorius, et les renvoyant à la fin avec cette dure réponse : « qu'ils n'obtiendraient » rien davantage, quand ils attendraient jusqu'à la » nuit. » Secondement, qu'on leur fit ce traitement, encore qu'ils eussent agi avec toute la douceur et la patience possibles, avec prières, et non

1. *P.* 769. — 2. *P.* 772. — 3. *P.* 770. — 4. *P.* 773.

1. *Act.* I.

pas avec l'autorité dont auraient pu se servir les députés d'un concile œcuménique. Troisièmement, qu'on ne passa outre qu'après que Juvénal eût parlé ainsi : « Quoiqu'il suffise, selon les canons, de faire » trois citations, nous étions prêts à en faire une » quatrième, si l'entrée de la maison de Nestorius » n'était occupée par des soldats, qui encore ont » maltraité les évêques. »

Mais cela, tout clair qu'il est, n'est rien en comparaison de ce qu'on devait ajouter : qu'il y avait deux années et près de trois, que la question s'agitait. Il était constant, par les actes, que Nestorius avait déjà été averti deux fois par saint Cyrille, et que la lettre de Célestin tenait lieu de troisième monition. Cette procédure est marquée dans la sentence du Pape signifiée à Nestorius, où il lui fait voir qu'il n'a plus rien à attendre après ces trois monitions : *Post primam et secundam illius* (Cyrilli) *et hanc correptionem nostram, quam constat esse vel tertiam*[1].

L'affaire était donc réglée avant le concile : la sentence allait avoir son exécution sans aucune résistance : Jean d'Antioche lui-même y donnait les mains, comme on a vu. Nous avons vu aussi, et nous verrons encore, que la procédure du concile était liée avec celle du Pape. Il n'y avait plus d'enquête à faire : Nestorius était convaincu par ses lettres, et par les papiers qu'il avait envoyés lui-même au Pape : il n'y a donc pas la moindre ombre de précipitation dans cette affaire.

Pour comble de conviction, il s'agissait d'une matière qui ne souffrait ni doute ni remise. Car c'étaient de manifestes blasphèmes qui faisaient horreur à tous les chrétiens, et qu'on souffrait depuis trois ans dans un patriarche de Constantinople, qui pouvait séduire tant d'âmes[2]. Nous verrons que M. Dupin ne fait que mollir en faveur de Nestorius, et dissimuler ses erreurs. Mais pour montrer, d'une manière à ne laisser aucune réplique, le tort qu'il avait de demander du délai, il n'y avait qu'à produire la lettre de Jean d'Antioche, où il lui parle en cette sorte[3] : « Quoique le terme de dix jours, » que Célestin vous a prescrit, soit fort court, cette » affaire est de nature à être achevée, je ne dirai » pas en dix jours, mais en peu d'heures ; car qu'y » a-t-il de plus facile que de se servir du terme de » mère de Dieu, qui est très-propre en cette ma- » tière, très-usité parmi les Pères, et très-véri- » table? »

Quoiqu'il n'y eût rien de plus court ni de plus facile que cette proposition du patriarche d'Antioche à Nestorius, néanmoins pour faciliter toute chose à cet esprit incapable de s'humilier : « Je ne » veux pas, poursuivait Jean, vous obliger à vous » rétracter comme un enfant; » mais il lui propose le doux expédient d'une explication de sa pensée, sur ce que « lui-même avait dit souvent qu'il ne » refuserait pas le terme de mère de Dieu, si on » lui montrait des auteurs célèbres qui s'en fussent » servis devant lui. » Cela n'était pas difficile, et Nestorius ne l'ignorait pas; puisque le patriarche lui disait : « Nous n'avons que faire de vous nom- » mer ces auteurs; vous les connaissez comme » nous; et ils étaient assez célèbres, puisque l'on comptait parmi eux saint Athanase. Avec de telles défenses, on aurait pu, non pas répondre faiblement *qu'il n'était pas impossible* de satisfaire aux objections des ennemis du concile et de saint Cyrille, mais qu'elles n'avaient pas la moindre apparence.

1. *Ep. Cœlest. ad Nest., part. I, Conc. Eph., cap.* XVIII; *col.* 357. — 2. *Cyr. Apol. ad Imper., III. part., cap.* XIII. — 3. *Ep. Joan. Ant. ad Nestor., I. part., cap.* XXV, *n.* 3, *col.* 389.

SEPTIÈME REMARQUE.

Suite des faiblesses de l'auteur dans la défense de saint Cyrille.

Mais voici le grand grief contre le concile : on n'attendit pas Jean d'Antioche, ni même les légats du Pape.

Pour les légats, M. Dupin est de bonne composition : « On était, dit-il[1], en droit de commencer » sans eux le concile, puisque le jour marqué pour » son commencement était passé. » Nous voilà toujours réduits à ce droit étroit et odieux ; mais dans le cas dont il s'agit, il n'était pas même véritable. On n'a guère affaire du Pape dans un concile œcuménique, si l'on s'en peut passer si aisément, et faute que ses légats arrivent au jour précis. Il y avait ici, comme on a vu, une raison plus canonique; c'est que le Pape s'était expliqué par une sentence, sur le fondement de laquelle on procédait. mais cette raison n'était pas du goût de notre auteur. Venons à Jean d'Antioche et aux évêques d'Orient.

HUITIÈME REMARQUE.

Jean d'Antioche, et les évêques d'Orient.

Cet endroit, où était le fort de l'objection, est traité bien faiblement par l'auteur : « Le jour, » dit-il, auquel le concile avait été indiqué étant » venu, les évêques ont encore attendu quelques » jours après. » Le nombre de seize jours méritait bien ici d'être répété, sans obliger à l'aller chercher soixante pages au-dessus. « Ils n'ont commencé le » concile, que quand ils ont su que ceux qu'ils » attendaient devaient venir bientôt. » Pourquoi rapporter ici cette circonstance, sinon pour insinuer qu'on pouvait donc bien attendre encore un peu, ce qui accuse plutôt le concile qu'il ne le défend. Enfin, notre auteur ajoute « qu'on ne com- » mença que lorsqu'on sut que les Orientaux vou- » laient bien qu'on commençât sans eux. » C'est quelque chose, pour faire voir qu'absolument on avait droit de passer outre sans les attendre ; mais si l'on ne dit autre chose, il reste un juste soupçon qu'on les prit au mot un peu vite, et que leur civilité méritait bien qu'on n'en usât pas en toute rigueur avec eux. Il fallait donc avoir plus de soin d'expliquer ce qui obligeait le concile à commencer. C'est que les évêques pressaient extraordinairement, « parce qu'ils souffraient d'extrêmes incommodités, » plusieurs étant accablés de vieillesse, d'autres » étant tombés malades ou épuisés par la dépense, » quelques-uns même étant morts[2], » et tous étant pressés du désir de retourner à leurs églises. Nous voyons le même empressement dans tous les conciles. On y souffrait avec peine les moindres délais, que les évêques regardaient comme une espèce de persécution, et comme un moyen de lasser leur patience.

1. *Pag.* 773. — 2. *Act.* I, *col.* 453.

Ajoutez encore à cela, que c'était constamment la vue de Nestorius, et qu'on avait tout sujet de croire que Jean d'Antioche était entré dans ce dessein. Ce patriarche et les principaux de ses évêques étaient intimes amis de Nestorius, et « tout le concile croyait qu'il en regardait la condamnation » comme un affront pour son Eglise, dont cet hérésiarque avait été tiré, et qu'il ne voulait pas y » être présent[1]. » On avait senti d'abord qu'il voulait brouiller en faveur de son ami, et ce qu'il fit, étant arrivé, justifia ce soupçon. Il ne cherchait qu'à gagner du temps en proposant à l'empereur une nouvelle assemblée[2]. C'était un artifice de Nestorius, qui en avait fait le premier la proposition[3]. C'eût été toujours à recommencer. Cependant les Pères d'Ephèse s'écriaient : « Le chaud nous tue : » tous les jours on enterre quelqu'un : on est contraint de renvoyer les domestiques malades : le » concile est opprimé par ceux qui en empêchent » la conclusion[4]. »

Tout cela était regardé comme une suite des premiers délais de Jean d'Antioche. La longueur du chemin, qu'il alléguait, ne paraissait qu'un prétexte : il y avait eu du temps plus qu'il n'en fallait, depuis six mois que les lettres de convocation étaient parties ; et le concile met en fait dans sa relation au Pape[5], « que des évêques bien plus » éloignés que Jean d'Antioche étaient arrivés devant lui. » On crut donc, avec vraisemblance, qu'il ne voulait pas venir, quelque empressement qu'il témoignât; et que cela fût ou non, il suffit qu'on eût raison de le soupçonner. On fut confirmé dans ce soupçon, lorsqu'il envoya deux évêques dire qu'on pouvait commencer sans lui. En effet, ne pouvait-il pas aussitôt arriver lui-même que ces évêques, qui vinrent faire cette déclaration de sa part? Au reste, il est bien constant qu'ils la firent fort sérieusement, et *non-seulement une fois, mais plusieurs*[6]. Ainsi, on ne savait plus que croire de Jean d'Antioche : on ne savait quand il lui plairait d'arriver, ni jusqu'où on serait obligé de tenir tant d'évêques inutiles, si l'on persistait à l'attendre. Des remarques si nécessaires pour la défense du concile ne paraissent point dans notre auteur. Ce grand observateur n'observe rien, ou, ce qui est pire encore, il dissimule tout.

Il a bien marqué une plainte de Jean d'Antioche[7], parce qu'elle semble charger saint Cyrille, et il la laisse sans réplique. C'est que peu de jours avant l'ouverture, saint Cyrille lui avait écrit *que le concile attendait son arrivée*. Ce sont, selon Jean d'Antioche[8], les paroles de la lettre de saint Cyrille. Je l'en veux croire sur sa parole, quoique tous ses autres déguisements et ses procédures emportées le rendent suspect. Quoi qu'il en soit, et en prenant à la rigueur ces paroles de saint Cyrille, qu'on ne voit que dans la lettre de son ennemi, elles peuvent servir à faire voir ses bonnes dispositions. Que si l'on prit aussitôt après d'autres conseils, outre les raisons de presser, qui peuvent être survenues d'ailleurs, les deux évêques de Jean d'Antioche, arrivés depuis, changèrent les choses. Car il paraît, par les Actes[1], que l'on commença aussitôt après leur venue, et que leur déclaration fut ce qui détermina à commencer, à cause que la faisant avec la force qu'on vient de voir, on la prit pour très-sérieuse, et qu'ils parurent eux-mêmes presser l'ouverture du concile.

Après cela, les délais que Nestorius demandait ne parurent qu'amusements pour fatiguer les évêques. On ne fit non plus aucun état de ce que Candidien, commissaire de l'Empereur, fit au delà de son pouvoir, pour retarder. M. Dupin dit beaucoup de choses de ce commissaire ; mais il en omet une, qui seule peuvait suffire à justifier le concile de précipitation ; c'est que sa commission qu'il y lut, faisait voir que « la volonté de l'empereur était qu'on » expédiât sans délai la définition des matières de » la foi[2]. » Ce que fit ensuite ce commissaire pour éloigner le concile, doit être considéré comme l'action d'un homme livré à Nestorius, et qui excédait son pouvoir.

C'en est assez sur cette matière, quoiqu'on pût encore marquer d'autres circonstances, mais celles-ci sont suffisantes pour faire voir, qu'après avoir poussé l'objection à toute outrance, l'auteur répond ce qu'il y a de plus faible, et tait ce qu'il y a de plus important.

NEUVIÈME REMARQUE.

Suite des réponses de l'auteur pour le concile : déguisement en faveur des partisans de Nestorius.

Pour justifier le concile de toute partialité, et faire voir que saint Cyrille n'avait besoin ni d'artifice ni de cabale pour y faire triompher la vérité, il était aisé d'ajouter aux timides conjectures de l'auteur[3], des faits qui ferment la bouche. Il ne paraît aucun démêlé particulier entre saint Cyrille et Nestorius. Saint Cyrille avait applaudi avec tous les autres à l'élévation de ce patriarche[4], et il ne l'avait troublé en rien jusqu'à ce qu'il eût découvert son impiété. Mais alors le monde n'eut pas besoin d'être excité : tout l'univers s'émut d'abord, et l'Occident s'unit avec l'Orient contre ce novateur. Deux cents évêques, assemblés canoniquement et parfaitement unis, prononcèrent sa sentence avec le Pape et toute l'Eglise latine. C'est une étrange partialité qui soulève tout d'un coup toute l'Eglise. Cette faction prétendue commença à Constantinople, c'est-à-dire, dans le propre siége de Nestorius, où il était soutenu par l'autorité du prince, et où tout était sous sa main. Cependant il fut d'abord abandonné de tout son clergé et de tout son peuple, sans qu'il en parût d'autre motif que l'horreur qu'on eut de sa doctrine.

Il fut si délaissé, malgré sa faveur et la grandeur de son siége, qu'à peine il put ramasser neuf ou dix évêques, la plupart flétris, déposés, sans siége, hérétiques, pélagiens, chassés d'Italie, qui cherchaient auprès de lui un vain recours. Vingt-six évêques d'Orient pouvaient bien brouiller, comme ils firent, mais non pas contre-balancer l'autorité d'un si grand concile.

1. *Epist. Cyr. ad quosd., Act.* I, *col.* 563. *Relat. Syn. ad Cœlest., Act.* V, *col.* 662. — 2. *Relat. ad Imp. init. Ep. Cath., col.* 745. — 3. *Ep. Nest. ad Imper. Act.* I, *col.* 566. — 4. *Common. ad Cler. C. P. ibid., col.* 770. — 5. *Act.* V, *col.* 659. — 6. *Epist. Cyr. ad quosd., etc. Act.* I. *Relat. ad Imper.; Relat. ad Cœlest. ubi supr.* — 7. *Pag.* 711. — 8. *Conciliab., Act.* I, *col.* 595; *Epist. ad Imper. ubi sub.*

1. *Relat. ad Cœlest., Act.* V, *Apol. ad Imper., III. part., cap* XIII, *ubi sup.* — 2. *Act.* I, *init., col.* 453. — 3. *Pag.* 773. — 4. *Cyr., Apol. ad Imper. ubi sup.*

Je ne sais pourquoi M. Dupin veut faire accroire à ses lecteurs, que le zèle du peuple de Constantinople s'était ralenti : « Les esprits, dit-il[1], étaient » fort partagés à Constantinople : le peuple écou- » tait assez favorablement les évêques d'Orient, » non pas dans les églises, car on ne voulut pas les » y recevoir, mais dans une maison. »

Il est vrai que les députés de ces évêques tenaient des assemblées, où ils se vantaient que le peuple assistait en foule, mais tout cela se passait à Chalcédoine, où ils *avaient reçu ordre de demeurer*, comme notre auteur le dit lui-même[2]. C'est aussi de là qu'est écrite la lettre de Théodoret à Alexandre d'Hiéraple, où il est parlé de ces assemblées; et quand on voudrait supposer que le peuple de Constantinople passait le trajet pour y assister [ce qui néanmoins ne se trouve pas dans la lettre de Théodoret que nous avons dans les Actes], il ne faudrait pas conclure de là que ce peuple se partageât, autant qu'on voudrait nous le faire accroire, sur le sujet de Nestorius; puisque nous voyons dans le même temps tout ce peuple, solennellement assemblé dans la basilique de Saint-Mocius, martyr, s'écrier *tout d'une voix*, et par deux fois : *Anathème à Nestorius*[3]. C'est donc une fausseté que le peuple écoutât si favorablement les partisans de Nestorius, et que les esprits fussent si fort partagés.

Pour ce qui est de ces assemblées, on n'en peut tirer aucune conséquence; puisque, de l'aveu de Théodoret, elles se faisaient *sans oblation et sans lecture de l'Ecriture*, qui étaient les marques d'une assemblée légitime et d'une vraie communion ecclésiastique. On y faisait des prières pour l'empereur, et des discours de religion, que l'éloquence de Théodoret et la curiosité rendaient célèbres; et nous voyons par les Actes[4], que personne n'aurait écouté ces évêques partisans de Nestorius, s'ils n'eussent déguisé leurs sentiments.

L'auteur nous veut faire accroire « qu'ils ne pu- » rent venir à Constantinople, à cause des mouve- » ments que les moines excitaient; » comme s'il n'y eût eu que les moines qui leur fussent opposés. C'est bien ce que disent ces schismatiques, pour couvrir en quelque façon, la répugnance universelle qu'on avait pour la doctrine et pour le nom même de Nestorius qu'ils soutenaient; mais ce n'est pas la vérité. Tout le clergé et tout le peuple, qui d'eux-mêmes, et sans y être poussés, avaient abandonné leur patriarche, persistaient à se tenir séparés de lui. Vouloir attribuer cette répugnance à la faction des moines, c'est trop donner dans les sentiments des schismatiques.

DIXIÈME REMARQUE.

Outrageantes objections contre le concile, demeurées sans réponse.

Parmi les objections contre le concile, que rapporte M. Dupin, en voici une qui paraît l'avoir fort touché; car il ne dit pas un mot pour y répondre. « La sentence qu'ils font signifier (les Pères d'E- » phèse) à Nestorius, est conçue en des termes qui » marquent la passion qui les animait : *A Nesto-* » *rius, nouveau Judas*. N'était-ce pas assez de le » condamner et de le déposer, sans l'insulter encore » par des paroles injurieuses[1]? » A cela il ne trouve rien à répondre. Le concile a tort : saint Célestin aura tort aussi d'avoir appelé Nestorius un loup, sous la figure d'un pasteur[2] : les empereurs Théodose et Valentinien auront excédé, lorsqu'ils ordonnèrent qu'on donnât aux Nestoriens le titre de Simoniens[3], du nom de Simon le Magicien, auteur de toutes les hérésies, et en particulier de celles qui entreprenaient de dégrader le Fils de Dieu. Ils le firent pourtant, à l'exemple de Constantin le Grand, qui ordonna que les ariens seraient appelés du nom de Porphyre, un païen, ennemi, comme eux, de Jésus-Christ. Il y a de faux modérés, de faux équitables, qui voudraient qu'on épargnât les hérésiarques. Mais l'Eglise n'a jamais été de cet esprit. Elle disait à tous les évêques, par la bouche de saint Célestin : *Duris dura responsio*[4] : il faut abattre ces superbes : il faut rendre abominables au peuple ces empoisonneurs qui tuent les âmes. On appelait les nestoriens des Juifs, parce qu'ils niaient, comme les Juifs, que Jésus-Christ fût Dieu : on donna le nom à un évêque, disciple de Nestorius, qui soutint, en sa présence, « que les Juifs » n'avaient été impies que contre un homme[5]. » On crut, et avec raison, qu'il parlait lui-même en Juif, et qu'il tâchait de purger les Juifs du déicide. Nestorius, qui conspirait avec eux pour nier la divinité de Jésus-Christ, qui la niait lui-même, qui venait d'être déposé et de perdre son apostolat pour avoir trahi son maître en blasphémant contre lui, pouvait bien être appelé un nouveau Judas. C'est sur cela cependant qu'on accuse les Pères d'Ephèse d'animosité et de passion. Il ne sied pas bien à M. Dupin de laisser cette témérité sans réponse; ou s'il a méprisé cette objection, qui en effet n'était digne que de mépris, il ne devait pas étaler son éloquence pour dire, sous le nom d'autrui, des injures à tout un concile.

Il ne répond pas non plus à un autre reproche aussi sanglant qu'il lui fait faire[6], d'être tombé dans le défaut marqué par saint Grégoire de Nazianze, qui est « qu'ordinairement ceux qui se mê- » laient de juger les autres, y étaient portés plutôt » par leur mauvaise volonté, que par le dessein » d'arrêter les fautes des autres. » Il laisse cela sans réplique; quoique ce fût le lieu de marquer la douceur, les ménagements, la longue attente, la charité du concile et de saint Cyrille envers Nestorius, et les larmes qu'on répandit sur sa contumace, tant en l'accusant, qu'en prononçant sa sentence[7].

Il fait encore objecter[8], en confirmation de ces mauvaises intentions du concile, que les troubles qui l'ont suivi les font connaître, « et qu'on peut » dire que ces troubles ne furent arrêtés, que parce » qu'on ne parla plus de ce qui y avait été fait. »

La fantaisie des censeurs du concile d'Ephèse est en effet, que dans toute cette dispute il ne faut presque considérer que l'accord avec les Orientaux,

1. *Pag.* 779. — 2. *P.* 727. *Init. Act. Conciliab., post Act.* VI, *col.* 725 *et seq.* — 3. *Rescript. Ep. inter., Ep. Cath. post Act.* VI, *col.* 754. — 4. *Relat. ad Cœlest., etc., ubi sup.*

1. *P.* 771. — 2. *Epist. Cœlest. ad Cler. et pop. C. P., I. part., cap.* XIX, *col.* 365. — 3. *Conc. Eph., part. III, cap.* XLV, *col.* 1209. *Coll. Lup., cap.* CXCI. — 4. *Epist. ad Nest., part. I. cap.* XVIII, *col.* 353. — 5. *Conc. Eph., Act.* I. — 6. *P.* 772. — 7. *Act.* I, *Apol. ad Imperat., III. part., cap.* XIII. *ubi sub.* — 8. *Pag.* 772.

sans plus parler du concile même. Pour satisfaire à ce doute, il ne suffit pas de répondre[1] « qu'on ne » toucha point dans l'accord. à la condamnation de » Nestorius, et que le jugement du synode, tou- » chant sa personne et sa doctrine, fut suivi; » car tout cela se peut faire, comme parle M. Dupin[2], « pour le bien de la paix, et pour ôter tout scan- » dale, » par consentement à la chose même dans le fond, sans se soumettre au concile dans sa forme; et c'est ce que veulent dire ceux qui font cette objection outrageuse, que les troubles ne furent arrêtés que parce qu'on ne parla plus de ce qui avait été fait dans le concile, comme si l'on avait fait la paix sans parler. Or le contraire est certain; puisque *le concile d'Ephèse, où Célestin était par ses légats*, fut reçu dans l'accord même, avec mention expresse qu'on s'y soumettait par un acquiescement à sa sentence dans toutes ses parties[3]; et ce fut la déclaration qu'on exigea que Jean d'Antioche, et les évêques qui étaient avec lui, fissent en termes formels dans une lettre synodique adressée au pape saint Sixte, à saint Cyrille et à Maximien de Constantinople, pour être ensuite répandue dans toute l'Eglise; ce qui dissipe, en un mot, toutes les fausses idées qu'on pouvait avoir du concile, comme si l'on n'en eût pas fait assez d'état dans l'accord. Et il faut ici bien remarquer que l'auteur rapporte cet acte[4], sans faire aucune mention qu'on y ait parlé du concile d'Ephèse, ni *de l'acquiescement* qu'on vient de voir à sa sentence; et sans qu'il y ait un seul mot, dans toute son histoire, pour marquer une chose si essentielle à l'autorité du concile.

ONZIÈME REMARQUE.

Irrévérence envers le IIe concile de Nicée, et le concile de Chalcédoine.

Le concile d'Ephèse n'est pas le seul que notre auteur ait maltraité. Tout le monde est scandalisé de lui voir réfuter pied à pied le IIe concile de Nicée[5], et le plus souvent sans l'entendre.

Pour le concile de Chalcédoine, je ne crois pas qu'un homme bien sage eût pu se résoudre à en faire cette peinture[6] : « Les uns criaient qu'il était » déposé de son siége : les autres l'accusaient d'être » nestorien : les Orientaux criaient contre Dioscore » et les Egyptiens, ceux-ci criaient contre les Orien- » taux. Cela aurait duré longtemps, et leur assem- » blée aurait dégénéré en cohue, si les commis- » saires n'eussent arrêté ces cris populaires. » Ces basses expressions devaient être bannies de ce lieu; et je ne sais si l'on me pardonnera de les avoir répétées. M. Dupin avouera qu'il pouvait montrer le concile par de plus beaux endroits; et s'il en voulait marquer les cris, il en eût pu rapporter de ceux que le zèle de la foi et l'amour de la discipline avaient fait pousser. Ceux qu'il raconte n'étaient pas plus de son sujet, et rien ne paraît le déterminer à ceux-ci plutôt qu'aux autres, que le plaisir d'étaler quelque chose qui ne semble pas assez réglé. Encore s'il avait daigné remarquer qu'en ce temps-là, dans les assemblées ecclésiastiques aussi bien que dans les civiles, et même dans le sénat, qui était la plus auguste assemblée de cette nature, souvent on opinait par acclamation, et s'il eût voulu ajouter que les Pères de Chalcédoine se calmèrent d'abord, on eût vu une occasion naturelle de tels cris, et l'on n'eût pas été surpris qu'une assemblée de six cents évêques ait eu besoin une fois ou deux d'être avertie de la gravité convenable à des évêques, et du bon ordre qu'il fallait garder dans un concile. Il y avait d'autres circonstances qui pouvaient adoucir une idée capable de faire de la peine. Mais notre auteur a mieux aimé se signaler par un air de liberté, et il préfère à des termes plus respectueux la licence et le style du marché.

1. *P* 744. — 2. *Idem.* — 3. *III. part., Conc. Eph., cap.* XXVII, *col.* 1088. — 4. *P.* 745. — 5. *Tom.* V, *p.* 456. — 6. *Hist. du Conc. de Chal., p.* 832.

CHAPITRE TROISIEME.

Sur les Dogmes.

PREMIÈRE REMARQUE.

Trois erreurs justement imputées à notre auteur. Première erreur : Que Nestorius ne niait pas que Jésus-Christ fût Dieu, ou que la manière dont il le niait n'est pas celle qui a causé tant d'horreur.

L'habile homme qui a fait imprimer un mémoire adressé à la Sorbonne, objecte à M. Dupin un endroit de son histoire, où il dit trois choses sur le dogme de Nestorius[1] : la première, « que l'horreur » extrême que le peuple en témoigna, était attachée » à une fausse idée; » la seconde, « que quand on » connut que son erreur était plus subtile, saint » Cyrille demeura d'accord qu'il eût mieux valu ne » pas remuer cette question; » la troisième, « qu'elle » consistait autant dans les mots que dans les cho- » ses. » Voilà trois *particularités* que M. Dupin nous découvre. On voit assez où elles tendent; et il ne reste qu'à examiner ce qu'il en faut croire.

Premièrement, est-il véritable que l'horreur que tout le peuple témoigna d'abord contre l'erreur de Nestorius, était attachée à une fausse idée? M. Dupin le prouve ainsi : « C'est qu'il parlait, dit-il, » d'une manière qui pouvait faire croire qu'il était » dans l'erreur de Photin et de Paul de Samosate. » Ce fut pour cela, continue-t-il, que les prédica- » tions de Nestorius et de ses amis causèrent un si » grand scandale. On crut d'abord qu'il était dans » les sentiments de Paul de Samosate : la chose » étant ensuite bien examinée, on connut bien que » son erreur était plus subtile. »

Mais encore pourquoi crut-on que Nestorius était dans cette erreur? notre auteur va nous l'apprendre. « Quand, dit-il, on dit à un peuple, qui est accou- » tumé à entendre dire, en parlant de Jésus-Christ, » qu'un Dieu est né, qu'un Dieu est mort, etc., » quand on lui vient dire que ces propositions sont » fausses et insoutenables, il s'imagine aussitôt » qu'on nie que Jésus-Christ soit Dieu. » Si M. Dupin se fût souvenu, je ne dis pas de sa théologie, mais des premières instructions du christianisme, il n'eût pas appelé cela *imagination;* puisqu'au contraire, si d'un côté Jésus-Christ est né et est mort, et si de l'autre il est faux et insoutenable

1. *Mém., p.* 2. *Histoire du Conc. d'Ephes., p.* 776, 777.

qu'un Dieu puisse naître et mourir, il ne reste autre chose à croire, sinon que Jésus-Christ n'est pas Dieu; ce qu'on ne peut entendre avec trop d'horreur.

C'était là en effet le fond de l'erreur de Nestorius. Quelque dissimulé qu'il fût, il ne fallait pas le presser beaucoup pour lui faire dire, non par conséquence, mais ouvertement, que Jésus-Christ n'était pas Dieu. Tout le monde sait ce blasphème dont il fut convaincu dans le concile d'Ephèse : « Je ne » dirai pas que cet enfant de deux ou trois mois » (en parlant de Jésus-Christ) soit Dieu. » Dans son premier anathématisme, il condamne ouvertement ceux qui disent que Jésus-Christ soit vrai Dieu[1]. On trouve dans ses cahiers rapportés dans le concile d'Ephèse, « que Jésus-Christ était Dieu comme Moïse était appelé le dieu de Pharaon[2]. » M. Dupin remarque lui-même, que dès le commencement, saint Cyrille lui reprocha que « quelques-» uns, (et ces quelques-uns étaient Nestorius » lui-même et ses partisans) ne voulaient plus souf-» frir qu'on appelât Jésus-Christ Dieu, et ne l'ap-» pelaient pas autrement que l'instrument de la » divinité[3]. » Ce n'était donc pas *imagination* croire qu'il rejetât cette vérité.

Au reste, il ne faut pas se persuader que l'horreur du peuple fût attachée aux idées précises de Paul de Samosate. En quelque sorte qu'il entendît dire que Jésus-Christ n'était pas Dieu, c'était assez pour exciter son indignation. M. Dupin a cru éluder cette objection en remarquant trois manières de le dire[4] : celle de Paul de Samosate, celle d'Arius, celle de Nestorius. Cette distinction lui est inutile, puisque le peuple catholique les détestait toutes, comme également inouïes. Il a détesté Paul de Samosate, qui a nié que Jésus-Christ fût Dieu en le faisant un pur homme : il a détesté Arius qui a nié qu'il fût Dieu, parce que le Verbe qui ne faisait qu'une même personne avec lui, ne l'était pas : il ne détestait pas moins Nestorius, qui le niait d'une autre manière, en niant l'union hypostatique. En un mot, de quelque sorte qu'on le nie, on rejette également le fondement de la foi; et on ne peut s'excuser d'être en effet dans l'erreur de Paul de Samosate, puisque bien que d'une autre manière, on convient toujours avec lui que Jésus-Christ n'est pas Dieu, et que celui que nous adorons est une pure créature.

SECONDE REMARQUE.

Seconde erreur : Que la manière dont Nestorius niait la divinité de Jésus-Christ pouvait être dissimulée.

On ne doit pas se persuader, comme l'insinue notre auteur, que ce fussent là des subtilités où le peuple n'entrait pas, et où il eût été bon de ne le pas faire entrer. « La chose étant mieux exami-» née, on connut bientôt, dit-il, que l'erreur de Nes-» torius était plus subtile (que celle de Paul de Sa-» mosate). Saint Cyrille le reconnut lui-même, et il » avoua qu'il eût été mieux de ne point remuer cette » question. » Je ne comprends pas ce qu'il veut dire : *Saint Cyrille le reconnut lui-même.* C'est donc à dire que saint Cyrille était un de ceux qui s'étaient trompés sur le sentiment de Nestorius. Personne ne le dira; puisqu'il est constant que dès la première lettre qu'il écrivit sur cette matière, qui fut celle aux solitaires d'Egypte, il pénétra si bien les sentiments de cet hérésiarque, qu'on ne voit pas que depuis, il y ait rien découvert de nouveau. Mais voici où notre auteur en veut venir : « C'est, dit-il, » que saint Cyrille avoua lui-même qu'il eût été » mieux de ne pas remuer cette question. » Que veut-il dire? est-ce que saint Cyrille reconnut et avoua qu'il eût été mieux que Nestorius n'en eût jamais parlé? qui en doute? Ce n'est pas là de quoi il s'agit : ce n'est pas ce qu'il fallait dire; saint Cyrille *reconnut et avoua lui-même*, puisqu'il ne pouvait jamais en avoir douté. C'est donc qu'il eût mieux valu laisser Nestorius en repos, et ne pas faire tant de bruit d'une si subtile erreur, comme si elle n'eût pas regardé d'assez près le fondement de la foi. Voilà ce qu'on insinue et ce qu'on ose attribuer à saint Cyrille.

TROISIÈME REMARQUE.

Cette erreur mal imputée à saint Cyrille. Passage de ce Père.

Mais où est-ce encore que saint Cyrille fit cette reconnaissance et cet aveu? L'auteur nous l'apprend ailleurs par ces mots[1] : « Les moines d'E-» gypte furent les premiers à remuer ces questions » subtiles et à les agiter entre eux : s'en étant trouvé » plusieurs qui soutinrent le parti de Nestorius, » saint Cyrille d'Alexandrie, qui était d'avis con-» traire, écrivit une grande lettre à ces moines, » dans laquelle, après les avoir avertis qu'il eût » beaucoup mieux valu ne point remuer ces sortes » de questions abstraites, qui ne peuvent être d'au-» cune utilité, il se déclare contre le sentiment de » Nestorius, en approuvant, par plusieurs raisons, » qu'on doit appeler la Vierge Marie, Mère de » Dieu. » Voilà toujours les idées de M. Dupin : ces matières étaient *abstraites*, c'est-à-dire, plutôt raffinées et curieuses que solides et nécessaires, et on n'en pouvait tirer aucune utilité. Nestorius était *d'un avis*, saint Cyrille était *d'avis contraire* : au fond il eût mieux valu ensevelir cela dans l'oubli, sans se mettre en peine si la sainte Vierge était proprement mère de Dieu, ou non. Selon ces belles idées, le lecteur est induit à croire que toute la peine qu'on se donna pour terminer ces questions était inutile; mais il jugerait toute autre chose, si on lui rapportait sincèrement les sentiments de saint Cyrille, dans cette lettre aux solitaires : « J'ap-» prends, dit-il[2], qu'il y a des gens qui s'insinuent » parmi vous avec des paroles enflées, dont ils abu-» sent le peuple, et qui osent révoquer en doute si » la sainte Vierge doit être appelée Mère de Dieu. » Il ajoute qu'il est étonné qu'on puisse émouvoir une telle question, ou douter d'une vérité dont la tradition est si constante dans l'Eglise. Il dit même qu'il aurait mieux valu que ces disputes ne fussent jamais venues dans leurs solitudes. Ce n'est pas à eux à se jeter dans *des considérations si subtiles*, et la simplicité de la foi leur était meilleure. On voit donc que ce qu'il reprend, c'est qu'on traite

1. *Conc. Eph., I. part.* II, IX. — 2. *Quat.* XXVII, *Conc Ephes., Act.* I, *col.* 521. — 3. *Epist. ad Nest., part. I, c.* VI, *col.* 313. — 4. *Rep. au Mém., p.* 6.

1. *Pag.* 686. — 2. *Epist. Cyr. ad Monac. Conc. Eph., I. part. cap.* II, *n.* 4; *col.* 22.

cette vérité pour en douter, pour en faire une matière de dispute parmi les solitaires; mais qu'au reste il en fait voir l'importance, puisqu'il ne s'agit de rien moins que de renverser le concile de Nicée, le fondement de la piété, et celui du culte des chrétiens.

QUATRIÈME REMARQUE.

Troisième erreur : Que la manière dont Nestorius niait que Jésus-Christ fût Dieu, était une dispute de mots.

NOTRE historien poursuit[1] : « Saint Cyrille avoua » lui-même qu'il eût mieux valu ne pas remuer » cette question. Mais parce que Nestorius conti- » nuait toujours à scandaliser les peuples, et à par- » ler d'une manière contraire à celle de l'Eglise, » sans vouloir changer, on fut obligé de le con- » damner. » L'auteur du Mémoire dit en ce lieu[2] : » Vous diriez, à entendre parler M. Dupin, qu'il » ne s'agissait que de quelques expressions reçues » dans l'Eglise, auxquelles Nestorius avait peine à » s'accommoder, et que tous les Pères, que tous » les théologiens catholiques avaient donné dans » l'illusion, lorsqu'ils ont jugé d'un commun accord » qu'il ne s'agissait de rien moins que de la divinité » de Jésus-Christ. »

M. Dupin pourra répondre qu'il a fait voir en d'autres endroits, que la dispute avec Nestorius était effective, et non pas une dispute de mots, et j'en conviens; mais cela ne l'excuse pas : premièrement, parce qu'il ne suffit pas de dire bien en un endroit, et qu'il faut dire bien partout, et ne se laisser jamais imprimer des arguments ou des dogmes des hérétiques : secondement, parce qu'il demeure toujours que, selon lui, la question, si Jésus-Christ est Dieu, de la manière dont Nestorius la traitait, est une dispute de mots.

Voilà les deux particularités très-agréables aux sociniens, qui paraissent dans le passage que lui reproche l'auteur du Mémoire; mais en voici qui leur plairont encore davantage.

CINQUIÈME REMARQUE.

La qualité de MÈRE DE DIEU *trop faiblement soutenue par M. Dupin.*

LE même auteur du Mémoire lui objecte encore qu'il favorise le dogme de Nestorius; et je n'aurais point à parler de cette matière, si les réponses de M. Dupin ne m'y obligeaient.

L'accusation se réduisait à deux chefs[3] : le premier, que M. Dupin avait parlé faiblement et indignement de ce terme, *Mère de Dieu ;* le second, qu'il avait mis ces expressions des Egyptiens, *le Verbe est né, Dieu est né, il a souffert, il est mort,* au rang de celles que la postérité n'a pas suivies. Sur cette double accusation, M. Dupin ne fait qu'éluder.

Pour le premier chef, qui regarde le terme de *Mère de Dieu*, ce qu'on lui objecte, c'est qu'au lieu de dire que cette proposition, *Marie est Mère de Dieu*, est véritable, naturelle, propre, et ne peut être niée ni révoquée en doute, sans renverser le mystère, notre théologien est content, pourvu qu'on assure qu'on peut dire *que Marie est Mère de Dieu*[4] : que ce sont là de ces *expressions innocentes que l'usage a introduites dans l'Eglise, et qui sont vraies en un sens*[1]; comme s'il n'était pas vrai en toute rigueur et dans la propriété du discours, que la sainte Vierge est *Mère de Dieu.*

Or c'est de quoi M. Dupin ne peut se défendre. Toute l'excuse qu'il apporte à ce qu'il a dit, que cette expression, *Mère de Dieu*, est de celles qui *sont vraies en un sens*, c'est que ce n'est pas lui *qui parle en cet endroit*, mais *Jean d'Antioche et les Orientaux, qu'il fait parler conformément à ce qu'ils écrivent à Nestorius.* Il avoue donc que si c'était lui qui parlât ainsi, il serait digne d'être repris ; mais il ne songe pas que si ce n'est pas lui qui parle, c'est lui-même qui fait parler les Orientaux de cette sorte, *pour montrer qu'on ne les pouvait pas soupçonner d'erreur.* Je ne lui impute donc pas de les avoir fait parler comme il prétend qu'ils parlaient, mais de s'être contenté de leurs discours et de cette pernicieuse interprétation du terme de *Mère de Dieu*, par laquelle on l'affaiblit en disant, *que cette expression est vraie en un sens.* C'est de même que si l'on disait qu'on est orthodoxe, en disant que cette expression : *Jésus-Christ est Dieu ;* ou celle-ci : *Ce qu'on reçoit dans l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ;* ou celle-ci : *l'Eucharistie est un sacrifice*, sont vraies en un sens. Or toutes ces expressions, loin d'être orthodoxes, sont un manifeste affaiblissement, ou plutôt un déguisement de la foi ; puisqu'elles tendent à dire que ces propositions ne sont pas absolument véritables ni en elles-mêmes, ni dans leur sens naturel ; et au contraire, qu'elles ne le sont qu'avec restriction ; ce qui est une erreur manifeste.

Il ne sert donc de rien à notre auteur de nous apporter de longs passages, où il reçoit l'union hypostatique et le terme de *Mère de Dieu.* Dès qu'il affaiblit cette expression d'une manière si pitoyable en d'autres endroits, et qu'il reconnaît pour orthodoxes ceux qui en corrompent le vrai sens, il est coupable. Qu'il soit catholique dans le fond (pour moi je ne veux pas dire qu'il soit Nestorien), mais il ne doit donc pas approuver des expressions qui, dans leur sens naturel, induisent l'erreur; et quand on les lui objecte, il faudrait avouer sa faute et s'humilier, au lieu d'insulter encore, et de triompher de son inconsidération dans des matières de cette conséquence.

SIXIÈME REMARQUE.

Suite de la même matière, et M. Dupin toujours coupable, malgré ses vaines excuses.

J'EN dis autant de cette expression : « On peut » dire que Marie est mère de Dieu. » L'auteur, pour la soutenir, répond que Nestorius « ayant enseigné » qu'on ne peut pas dire que Marie soit mère de » Dieu, ce qu'on avait à prouver contre lui, était » qu'on le pouvait dire[2]. » Il a oublié que Nestorius avait écrit au pape Célestin, que *cette expression*, MÈRE DE DIEU, *se pouvait souffrir*[3], et par conséquent qu'on pouvait dire qu'elle était vraie en un sens; mais il a encore plus oublié les règles du bon raisonnement. Selon ces règles, cette proposi-

1. *Pag.* 776. — 2. *Mém., IIe Rem., p.* 2. — 3. *Mém., p.* 1. — 4. *P.* 777.

1. *P.* 153, 781. — 2. *Rép., p.* 4, 5. — 3. *Conc. Eph., I. part., cap.* XVI, *col.* 352.

tion : *On ne peut pas dire que Marie soit mère de Dieu*, détruit plus que ne pose celle-ci : *On peut dire que Marie est mère de Dieu*. Car ce qu'exclut la première est universel, et ce que pose la seconde ne l'est pas. Pour vérifier la première, il faut qu'on ne puisse dire en aucun sens : *Marie est mère de Dieu* : pour vérifier la seconde, il suffit qu'on le puisse dire en un certain sens, quoique ce ne soit pas le sens propre. Ainsi cette proposition des sociniens : *On peut dire que Jésus-Christ est Dieu*, et celle-ci des Calvinistes : *On peut dire que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ*, sont propositions captieuses, qui affaiblissent la vérité et conduisent à l'erreur. Il en est de même de celle-ci : *On peut dire que la sainte Vierge est mère de Dieu*; et pour confondre ceux qui soutiendraient qu'on ne le peut dire, ce qu'on a à leur opposer, c'est non-seulement qu'on le peut dire, mais encore qu'on le doit, pour parler plus correctement, que la proposition est véritable dans la propriété du discours.

M. Dupin, qui fait tant l'habile, est si peu instruit de ces régularités du langage théologique, qu'encore à présent dans sa *Réponse* il use de circuit sur ce terme de *Mère de Dieu*[1], et croit avoir satisfait à tout, en disant « qu'il est consacré par l'usage de » l'Eglise, qu'il faut s'en servir, et que ceux qui ne » voudraient pas s'en servir devraient être considé- » rés comme hérétiques. » Avec tout ce long discours, il reste encore cette échappatoire, qu'il s'en faut servir par respect, et qu'en refusant de le faire, on ne sera pas pour cela hérétique formel, mais seulement présumé et *considéré comme tel*. Que ne dit-il nettement et à pleine bouche, que ce terme est propre, naturel, vrai à la lettre et dans la rigueur du discours, et que c'est pour cette raison qu'il a passé naturellement dans le langage de l'Eglise? Craint-il de condamner trop formellement Nestorius et ses défenseurs?

SEPTIÈME REMARQUE.

Proposition de foi que M. Dupin taxe d'excès.

Le second chef d'accusation est d'avoir mis ces propositions : *Le Verbe est mort*, *Dieu est mort*, et les autres de cette nature, au rang *des excès que la postérité n'a pas suivis*[2]. Voici ce qu'il répond[3] : « On ne trouvera pas que M. Dupin condamne ab- » solument ces expressions : Le Verbe est né, il » est mort, etc. Il remarque seulement qu'elles ont » été rejetées de quelques catholiques, aussi bien » que cette expression qui est semblable : Un de la » Trinité est mort. » Jamais il ne parlera correctement. *M. Dupin ne condamne pas absolument ces expressions* : c'est de même que s'il disait, je ne condamne pas absolument cette proposition : *Jésus-Christ est Dieu*, ou celle-ci : *Ce qu'on reçoit dans l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ* : ce qui veut dire qu'on les condamne à la vérité, mais non pas *absolument*, et qu'elles peuvent se soutenir en quelque façon. C'est encore une autre erreur à M. Dupin de dire que *quelques catholiques ont rejeté ces propositions* : Un Dieu est mort, etc.; car ces prétendus catholiques ne sont que les partisans de Nestorius, qui n'auraient jamais été reçus dans l'Eglise s'ils avaient persisté à les rejeter.

1. *Rép.*, p. 7. — 2. *Pag.* 783. — 3. *Rép.*, p. 7.

Quand notre auteur compare ces expressions à celles de cette proposition : *Un de la Trinité est mort*, il ne songe pas que ce qui souleva d'abord quelques esprits contre cette proposition, c'est qu'elle parut nouvelle dans sa forme; mais que les propositions dont il s'agit : *Un Dieu est né, un Dieu est mort*, ont toujours été en ces mêmes mots, dans la bouche de tous les fidèles, comme l'unique fondement de leur espérance, et qu'on n'en a non plus été surpris que de celle-ci : *Un Dieu est homme*, sans laquelle il n'y a point de christianisme.

Voilà donc non-seulement dans la *Bibliothèque* de l'auteur, mais dans ses dernières réponses, de nouvelles matières de censures, et ses défenses sont des erreurs. Mais après tout et dans le fond, il donne le change : ce qu'il veut maintenant avoir dit, c'est *que quelques catholiques ont rejeté ces propositions* : ce qu'il a dit en effet dans son *Histoire du concile d'Ephèse*, c'est qu'elles *sont excessives, et qu'on ne les a pas suivies depuis*. Ces deux choses n'ont rien de commun entre elles, sinon qu'elles sont mauvaises et insoutenables toutes deux, mais la dernière beaucoup plus, puisqu'elle est formellement hérétique.

Et pour montrer que notre auteur ne s'en peut laver, songeons seulement au dessein qu'il s'était proposé. Il entreprenait de faire voir la cause des différends entre les Orientaux et les Egyptiens : et il la fait consister en ce que les Orientaux ne comprenaient pas « comment on pou- » vait attribuer à Dieu les qualités de la nature » humaine, et qu'au contraire les Egyptiens pous- » saient cette communication d'idiomes à des excès » qu'on n'a pas suivis depuis. » C'est ce qu'il avait à expliquer; et pour le faire, il ajoute : « Nestorius » rejetait ces expressions, un Dieu est né, il est » mort : les évêques d'Orient avaient aussi quelque » peine à les admettre, et ils voulaient qu'on y » ajoutât quelques modifications. Saint Cyrille et » les Egyptiens s'en servaient en toutes sortes d'oc- » casions : ils ne faisaient point de difficulté de » dire, l'Immortel est mort, un Dieu est crucifié. » C'étaient donc là ces excès des Egyptiens qu'il nous voulait expliquer, et que la postérité n'a pas suivis. Ces excès étaient de dire *en toutes sortes d'occasions*, un Dieu est né, un Dieu est mort[1] : il ne le fallait pas dire si souvent, pour épargner les oreilles des amis de Nestorius : saint Cyrille et les Egyptiens y devaient trouver la même difficulté qu'y trouvaient les Orientaux. C'est à quoi tendent tous les discours de M. Dupin. Encore à présent et dans sa *Réponse au Mémoire*, il ne sait presque quel parti prendre sur ces propositions, quoiqu'elles soient aussi certaines que celles-ci : *Un Dieu est homme* : elles *peuvent être vraies*, il ne les condamne pas *absolument* : quelques catholiques les ont rejetées : chacun avait ses raisons : ce sont là des questions de subtilité, sur lesquelles on ne s'entend pas, tant la matière est abstraite. C'est le langage que les sociniens tâchent de mettre à la mode, quand ils parlent des grands mystères qui font l'objet de notre foi. M. Dupin n'est pas de leur sentiment, je le crois; mais c'est toujours trop à un catholique et à un docteur d'en avoir pris une si forte teinture.

1. *P.* 781.

C'est encore un manifeste affaiblissement de la saine doctrine, que de ranger, comme il a fait[1], ces propositions : *Un Dieu est né, un Dieu est mort*, parmi celles *que l'usage de l'Eglise a introduites*[2]. Car c'est avoir oublié que l'Eglise même a démontré aux nestoriens, par la bouche de saint Cyrille et de ses autres docteurs, que ces propositions, qu'on prétend introduites par *l'usage*, sont de l'Ecriture, et formellement les mêmes que celle-ci de saint Paul : *Celui qui est sorti des Juifs selon la chair, est Dieu béni au-dessus de tout*[3], et que celle-ci du même apôtre : *Celui qui était en la forme de Dieu et égal à Dieu, a été obéissant jusqu'à la mort*[4], et que celle-ci encore du même saint Paul : *Dieu manifesté en chair*[5], qui constamment était dès lors dans le texte grec, et cent autres de cette force, pour ne point parler de celle-ci de saint Jean : *Le Verbe est Dieu, et ce même Verbe*, qui est Dieu, *a été fait homme*[6].

CHAPITRE QUATRIÈME

Les sentiments de l'auteur sur saint Cyrille, Nestorius, et les partisans de Nestorius.

PREMIÈRE REMARQUE.

L'auteur en général peu favorable aux écrits de saint Cyrille contre Nestorius.

Si notre auteur a osé excuser les dogmes de Nestorius, il ne faut pas s'étonner qu'il ait un si grand penchant à favoriser sa personne. C'est l'esprit qu'on voit régner dans tous ses écrits, et qu'au contraire il se plait visiblement à charger sur saint Cyrille.

L'un et l'autre paraît à l'endroit où en parlant des cinq livres de ce Père contre Nestorius, encore que ce Traité soit un des plus convaincants contre cet hérésiarque, M. Dupin toutefois évite de dire qu'il l'ait convaincu en effet, et se réduit à dire, « qu'il veut le convaincre d'erreur en ce qu'il divise » Jésus-Christ en deux[7]. » C'est là sa perpétuelle imagination. On a vu, et on verra dans la suite, qu'il ne veut jamais avouer que Nestorius ait été bien convaincu sur ce point; en quoi il tâche d'affaiblir, non-seulement l'autorité de saint Cyrille, mais encore la cause même de l'Eglise.

En général notre auteur donne à saint Cyrille un caractère trop faible. Dans un endroit où il entreprend de prouver qu'il est bien aisé de faire beaucoup de livres comme ceux de ce saint, il en rend cette raison : « Car, dit-il[8], ou il copie des pas» sages de l'Ecriture, ou il fait de grands raisonne» ments, ou il débite des allégories. » Voilà à quoi il rapporte tous les écrits de saint Cyrille, et c'est comme une division générale qu'il en fait. Un écrivain de ce caractère n'a l'air guère convaincant, surtout si l'on y ajoute avec notre auteur, « que ce » Père ne s'attache pas à resserrer son discours » dans de certaines bornes, et qu'il abandonne en» tièrement sa main et sa plume à toutes les pen» sées qui lui viennent dans l'esprit. »

Sans doute en s'abandonnant avec cet excès, on doit remplir son discours de pensées bien fausses, de bien mauvaises raisons; et si saint Cyrille n'a fait des écrits que de cette sorte, je ne sais pourquoi on a trouvé l'hérésie de Nestorius, non-seulement si habilement découverte, mais encore si puissamment réfutée dans ses écrits, qu'on n'a pas cru y devoir rien ajouter.

Saint Célestin lui écrit « qu'il a tout dit en cette » matière; qu'il n'y a qu'à s'en tenir à ce qu'il en» seigne; qu'il a pénétré tous les détours de l'hé» rétique; qu'il a si solidement appuyé la foi, qu'on » ne peut pas, après de si grandes preuves, en » être facilement détourné; que le triomphe de » notre foi ne peut pas être plus grand qu'il est » dans ses écrits où nos dogmes sont si puissam» ment établis, et les dogmes contraires si puis» samment réfutés par les témoignages de l'Ecri» ture[1]. » Ce n'est pas là vouloir convaincre Nestorius, c'est le convaincre en effet d'une manière à ne lui laisser aucune réplique.

Voyons néanmoins les trois chefs auxquels il rapporte tous les écrits de ce saint : *Où*, dit-il, *il ne fait que copier des passages de l'Ecriture*. Cela regarde principalement ses discours adressés aux reines, où en effet il ramasse une infinité de passages contre Nestorius. S'il ne fait que *les copier*, comme parle notre auteur, et que ces passages soient jetés sans choix sur le papier, à la vérité c'est peu de chose; mais si au contraire, ce qui est très-vrai, ce Père les choisit bien, s'il les arrange avec ordre, et s'il les réduit méthodiquement à certains chapitres, en sorte qu'il en résulte que l'hérésie de Nestorius y soit condamnée, non par un ni par deux passages, mais par toute l'Ecriture sainte et par tout le corps de sa doctrine, je ne vois pas que cet amas soit si méprisable, ni qu'il soit si aisé de faire de tels livres; puisqu'avec la science de l'Ecriture, l'ordre, la netteté, et un bon raisonnement y est nécessaire. Mais, après tout, cela ne regarde qu'un ou deux ouvrages de saint Cyrille. Voyons en quel rang il faudra mettre les autres, *où il fait de grands raisonnements*, *où il débite des allégories*. Il en débite bien peu dans ses écrits polémiques. Ces ouvrages seront donc de ceux où saint Cyrille aura fait de ces *grands raisonnements* qu'il est si facile de faire, c'est-à-dire, de grands discours vagues qui n'aboutissent à rien. L'auteur a raison de dire que cela n'est pas fort difficile; mais il faut aussi n'avoir point lu saint Cyrille, pour vouloir nous faire accroire qu'il fait contre les hérétiques, et en particulier contre Nestorius, *de grands raisonnements* de cette sorte. On pourrait bien défier de plus habiles gens que M. Dupin de trouver des raisonnements, ou des manières de pousser à bout de tels adversaires, plus fortes, plus concluantes, et en même temps plus sensées que celles de saint Cyrille. Si son style est moins serré, ou moins vif que celui de saint Athanase, ou de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il ne lui faille attribuer que cette facilité à jeter sur le papier tout ce qui lui vient dans l'esprit, ou de ces *grands raisonnements* vagues,

1. *P.* 151. — 2. *Rép.*, *p.* 3. — 3. *Rem.*, IX. 5. — 4. *Philip.*, II. 6 *et seq.* — 5. *I. Tim.*, III. 16. — 6. *Joan.*, I. 2, 14. — 7. *Tom.* III, *part. II*, *p.* 111. — 8. *Idem*, *p.* 121.

1. *Epist. ad Cyr.*, *I. part.*, *cap.* XV, *col.* 348.

qu'*un génie subtil et métaphysique*, qui est le beau caractère que M. Dupin daigne lui donner[1], sait pousser à perte de vue.

Ce qu'ajoute ici notre auteur ne vaut pas mieux que le reste : « Il débitait facilement la plus fine » dialectique : son esprit était fort propre aux » questions subtiles qu'il avait à démêler au sujet « du mystère de l'Incarnation. » A entendre parler cet auteur, il faudrait ranger saint Cyrille parmi ces docteurs abstraits, qui ne débitent que des subtilités, que logique, que métaphysique ; mais constamment cela n'est point. Je ne vois pas que les questions du mystère de l'Incarnation, qu'il avait à démêler, fussent plus subtiles que celles de la Trinité, qu'on eût à démêler avec Arius, ni que saint Cyrille s'y prît autrement que les autres Pères, ou qu'il fût métaphysicien en un autre sens que ces sublimes théologiens de l'Eglise grecque et latine. Ce ne sont point des subtilités, ou de ces grands raisonnements abstraits qu'il oppose à Nestorius. C'est, comme les autres Pères, de bons passages de l'Ecriture, de bons témoignages de la Tradition bien maniés, bien poussés, qui ne laissent aucune réplique, et préviennent tous les subterfuges.

Si saint Cyrille emploie quelquefois cette *fine dialectique* ou des arguments scolastiques, et comme il l'appelle, un *style épineux*, notre auteur, qui le remarque avec tant de soin[2], ne devait pas oublier qu'il le faisait à l'exemple de saint Basile contre Eunome. Les Pères savent, quand ils veulent, opposer aux hérétiques ces finesses de dialectique, dont ils se servaient pour éblouir les peuples. Saint Cyrille avait affaire à un de ces subtils dialecticiens : il fallait donc le prendre dans les filets qu'il tendait, et après l'avoir accablé d'autorités, il était bon quelquefois de le battre de ses propres armes, pour lui ôter tout moyen de se relever.

C'est le caractère que Photius donne en termes formels à saint Cyrille contre Arius et Eunome, et qu'il lui fait conserver dans les cinq livres contre Nestorius[3], que notre auteur représente comme si peu convaincants. « Il presse, dit-il, les hérétiques » de telle sorte, et par des arguments de logique » et par le témoignage des Ecritures, qu'ils ne sa- » vent où se tourner. » Cela est bien éloigné de ces grands raisonnements si aisés à faire, et de la licence d'une personne abandonnée sans mesure à tout ce qui lui vient dans l'esprit. A cela il faut ajouter la clarté, que le même auteur lui attribue, et qui est très-grande en effet dans presque tous ses écrits, surtout dans les polémiques. Ces passages de Photius étaient peut-être aussi bons à relever que celui où notre auteur lui fait dire que saint Cyrille « s'était fait un style tout particulier, qui paraît » contraire aux autres, et dans lequel il a extrême- » ment négligé la justesse et la cadence des expres- » sions[4]. » Il brode beaucoup ce passage, à son ordinaire. Ce terme de *contraire aux autres*, est de son crû, et au lieu de *cette extrême négligence de la justesse et de la cadence des expressions*, Photius dit seulement que *la composition de saint Cyrille manque de liaison et méprise les cadences*. Sans ici vouloir examiner si, et jusqu'à quel point, la justesse des expressions pourrait manquer à saint Cyrille, il me suffit de remarquer que Photius n'en dit mot, et ne parle que des cadences. Quant au manque de liaison, il ne regarde visiblement que la composition et le style, où Photius ne trouve pas ce tissu uni et délicat, qui fait, pour ainsi dire, passer un discours sous sa main, sans qu'on y trouve rien de rude ou d'inégal. Car pour la suite ou la force du raisonnement, on vient de voir ce qu'en a dit ce savant auteur. M. Dupin néglige tous ces endroits, par une coutume qui lui est assez ordinaire, de ne chercher dans Photius que ce qu'il croit pouvoir tourner contre les Pères.

Quand on veut se mêler de juger de leurs écrits et d'en faire le caractère, il ne faut point s'attacher à certains ouvrages qu'ils travaillent moins, à cause qu'ils sont destinés à l'instruction des fidèles, qu'ils présument mieux disposés à écouter. Les ouvrages polémiques sont ceux où paraît le plus la force du raisonnement et du génie. C'est par là principalement qu'il fallait juger saint Cyrille ; et sous prétexte qu'il s'est souvent assez négligé, ne le pas donner en général pour un homme qui, s'abandonnant à une mauvaise facilité, ne fait que copier des passages, pousser de grands raisonnements, et débiter des allégories.

Sur le sujet des allégories, je ne puis dissimuler cette sentence de notre auteur, où parlant des *Glaphyres* de saint Cyrille : « Ils sont pleins, dit-il[1], de » pensées mystiques ; il y rapporte à Jésus-Christ » et à son Eglise tout ce qui est dit dans le *Penta-* » *teuque* : il n'y a point d'histoire, point de cir- » constance, point de précepte qu'il n'applique à » Jésus-Christ et au Nouveau Testament. » M. Dupin le trouve mauvais. N'était-ce pas en effet un étrange abus à ces premiers chrétiens de vouloir trouver Jésus-Christ partout, et de trouver tout insipide, comme parlait saint Augustin, jusqu'à ce qu'ils l'y eussent trouvé ? Quoi qu'il en soit, voilà leur crime, et voici la sentence de l'auteur : « Ces » sortes de commentaires sont de peu d'usage ; car » ils ne servent de rien pour expliquer la lettre : » ils enseignent peu de morale : ils ne prouvent » aucun dogme : tout se passe en considérations » métaphysiques et en rapports abstraits, qui ne » sont propres ni à convaincre les incrédules, ni à » édifier les fidèles. » Je n'entreprends pas ici la défense des allégories, qui ont été dans l'Eglise d'un goût trop universel, pour être si maltraitées ; et je dirai seulement que, par ce seul trait, notre auteur fait le procès à tous les saints docteurs, sans épargner l'apôtre saint Barnabé, dont l'épître est toute remplie de telles allégories.

Tout cela vient du même esprit, qui lui fait dire que saint Augustin *s'étend beaucoup sur des réflexions peu solides*, et encore que son *Traité sur les Psaumes* est *plein d'allusions inutiles, de subtilités peu solides et d'allégories peu vraisemblables*[2] : que saint Basile explique les rits de l'Eglise par *des raisons si guindées*[3], qu'il vaudrait mieux dire tout court que ce sont des coutumes, sans se mettre en peine de rendre raison du culte des chrétiens, quoique saint Paul l'appelle *raisonnable* ; que saint Fulgence, un des plus solides théologiens de l'Eglise, *aimait les questions épineuses et scolas-*

1. *Tom.* III, *part. II, p.* 122. — 2. *Pag.* 102, 103, 105. — 3. *Vid. Phot. Bibl. cod.* 49, 136, 169. — 4. *Idem, p.* 122.

1. *P.* 100. — 2. *Tom.*, III, *I. part., p.* 696, 697. — 3. *Tom.* II, *p.* 553.

tiques, comme s'il s'y était jeté avec un esprit curieux, *et qu'il donnait dans le mystique*[1]; que saint Léon *n'est pas fort fertile sur les points de morale*, *qu'il les traite assez sèchement et d'une manière qui divertit plutôt qu'elle ne touche*[2]. N'est-ce pas là un beau caractère de prédicateur, et bien digne d'un si grand pape? Il ne daigne pas même marquer, par un seul mot, cet esprit de piété envers Jésus-Christ que l'abbé Trithème et tous les autres catholiques ont ressenti dans ses sermons. Il ajoute encore, que saint Irénée, « par un défaut qui lui » est commun avec beaucoup d'autres anciens, » affaiblit et obscurcit, pour ainsi dire, les plus » certaines vérités de la religion, par des raisons » peu solides; » ce qu'il fait dire à Photius, qui n'y songe pas.

Il ne faut pas que M. Dupin espère accoutumer les oreilles des catholiques à ces dures décisions, à ces censures aussi aigres que téméraires et licencieuses, dont il a rempli sa *Bibliothèque*, depuis le commencement jusqu'à la fin. On ne se laissera pas non plus amuser aux vaines excuses qu'il débite : les Pères, dit-il, sont hommes comme nous, et ne sont pas infaillibles. S'ensuit-il de là qu'il faille étudier leurs défauts, les étaler sans nécessité aux yeux des spectateurs malins, et les censurer avec une dureté si insupportable? *Je ne dis rien qui touche à leur sainteté*. N'est-ce donc rien qui touche à la sainteté, que de dire de saint Grégoire de Nazianze, qu'il entreprenait aisément de grandes choses, mais qu'il s'en repentait bientôt : que lorsqu'il quitta le siége de Constantinople, *on le prit au mot plus tôt qu'il n'espérait*[3]; et que son humilité, qui lui a attiré tant de louanges, n'était qu'une couverture du secret désir qu'il avait de conserver une si belle place : qu'il a gouverné trois Eglises sans être *légitime évêque* d'aucune des trois? Tout cela n'est-il rien, encore un coup, qui touche à la sainteté? et pendant qu'un Philostorge, un arien, ne parle de ce grand homme qu'avec éloge, un auteur catholique ne rougit-il pas d'employer sa plume à le déprimer, et à flatter la malignité des hérétiques de nos jours, envenimés contre lui? « Je n'ap» pelle pas saint Augustin novateur; parce que ce » terme signifie celui qui apporte des sentiments » nouveaux sur les dogmes de la foi. » Il ne l'appelle pas novateur. Que fait-il donc, lorsqu'en parlant de la dispute qu'il eut sur la fin de sa vie avec les Marseillais, il l'accuse en tant d'endroits de s'être éloigné des sentiments des Pères qui l'ont précédé? Est-ce que cela n'appartenait pas aux dogmes de la foi, et que les décrets de saint Célestin et du concile d'Orange sont inutiles? Espère-t-il qu'il endormira le monde par ces frivoles excuses? Cependant il n'en apporte point d'autres dans le petit écrit à la main qu'il distribue, et il les conclut par ces mots : « Il serait aisé de défendre tous les » autres jugements et d'en faire voir la vérité. Cet » examen ferait peut-être plus de tort aux Pères que » le jugement; car on est libre de me croire ou » de ne me pas croire; mais si l'on apportait en » particulier des preuves de ces jugements, tirées » des écrits des Pères mêmes, peut-être que bien » des gens ne suspendraient plus leurs jugements, » qui les suspendent à présent. » C'est ainsi qu'il s'humilie. Au lieu de demander pardon de ses téméraires censures, il prend un air menaçant contre les Pères; et il veut bien qu'on sache que s'il les entreprenait, il leur ferait tant *de tort*, qu'on ne saurait plus comment les défendre. Dieu le préserve d'un tel dessein; mais quand il l'aurait, Dieu, qui ne manque point à son Eglise, suscitera quelqu'un pour fermer la bouche à ce jeune docteur; et il doit être assuré de ne trouver, dans cette entreprise, d'autres approbateurs que les hérétiques.

1. *Tom.* IV, *p.* 74. — 2. *Tom.* III, *part. II*, *p.* 388. — 3. *Tom.* II, *p.* 598, 655.

SECONDE REMARQUE.

Sentiments de l'auteur sur les douze chapitres de saint Cyrille. Omission essentielle.

L'ENDROIT des ouvrages de saint Cyrille, dont l'auteur a le plus parlé, est sa troisième lettre à Nestorius, qui est le plus important de tous ses ouvrages. Car cette lettre n'est pas de saint Cyrille seul, mais de tout le concile d'Egypte : elle est écrite en exécution de la commission adressée à saint Cyrille par saint Célestin contre Nestorius. Comme ce Pape lui avait prescrit de marquer à Nestorius ce qu'il devait confesser et rejeter, il réduit toute la doctrine de cet hérésiarque à douze propositions, qui en contenaient tout le venin, et conclut, par ces douze fameux anathématismes contre lesquels Jean d'Antioche s'est tant échauffé avec les Orientaux. M. Dupin prend leur parti, autant qu'il lui est possible de le faire, sans s'attirer ouvertement tous les catholiques sur les bras; et d'abord il omet deux faits, qui vont manifestement à la décharge de saint Cyrille : le premier, que Jean d'Antioche, les évêques d'Orient et Théodoret comme les autres, qui depuis écrivit avec tant d'aigreur contre les anathématismes, les virent d'abord sans en être émus. M. Dupin demeure d'accord que ce fut Nestorius qui les excita *à écrire contre*[1]; mais il n'a pas voulu voir que s'ils ont eu besoin d'être excités, ces chapitres ne leur avaient donc pas d'abord paru si mauvais : le venin et les hérésies qu'ils y trouvèrent depuis à toutes les pages, ne se faisaient point remarquer. En effet, tous leurs reproches sont fondés sur de grossiers déguisements des sentiments de saint Cyrille, et ne doivent pas être regardés comme une accusation naturelle de ces évêques, mais comme une récrimination inspirée par Nestorius. Aussi saint Cyrille sentit d'abord que Théodoret écrivait « pour faire plaisir » à quelqu'un, et faisait semblant de ne pas enten» dre ses paroles, pour avoir lieu de les criti» quer[2]. »

Le second fait, entièrement omis par M. Dupin, est remarqué par saint Cyrille lui-même en plusieurs endroits, et particulièrement dans son Apologie à l'empereur[3]. C'est d'un côté, que Jean d'Antioche ne fut pas plus tôt arrivé à Ephèse, qu'il anathématisa saint Cyrille avec ses douze chapitres, « comme conformes à l'impiété d'Apollinaire, d'Eu» nome et d'Arius, blâmant les Pères d'Ephèse d'a» voir fait un conventicule dans un esprit hérétique, » pour empêcher la condamnation de ces chapi-

1. *Pag.* 701. — 2. *Adv. impug. Theodor.*, *Conc. Eph.*, *III. part.*, *cap.* III, *col.* 888. — 3. *Conc. Eph.*, *ibid.*, *cap.* XIII, *col.* 1028 *et seq.*

» tres[1]; » et d'autre part, que très-peu de jours auparavant, le même Jean d'Antioche avait écrit à saint Cyrille, *comme à un frère et à un collègue dans le sacerdoce*[2], non-seulement avec estime, mais encore avec tendresse, *se recommandant à ses prières*, et lui témoignant *que le désir de le voir et d'embrasser sa tête sainte et sacrée, le pressait plus que toute autre chose d'arriver bientôt à Ephèse*. On voit donc que saint Cyrille n'était pas alors si hérétique : la répréhension de ses chapitres n'était pas si sérieuse qu'il semblait : on ne lui parlait point encore de les rétracter, et ils n'auraient pas été condamnés par Jean d'Antioche, s'il n'avait pas voulu venger Nestorius. Ainsi, par deux faits incontestables, l'accusation intentée contre saint Cyrille est une affaire de pique. Si notre auteur n'a pas vu des circonstances si révoltantes, où est la pénétration et l'exactitude dont il se glorifie? et s'il les omet volontairement, comment peut-il s'excuser envers saint Cyrille?

TROISIÈME REMARQUE.

Subtilité et ambiguïté mal objectées aux douze chapitres.

Nous avons vu ce que notre auteur a supprimé sur cette matière : voyons ce qu'il en dit. « A l'é» gard, dit-il[3], des chapitres de saint Cyrille, qui » ont fait tant de bruit, il faut avouer que ces douze » propositions étaient fort subtiles, et qu'il y en » avait quelques-unes qui pouvaient avoir de mau» vais sens. Elles étaient fort subtiles. » Après les remarques précédentes, on doit entendre ce langage de M. Dupin : il est répandu dans tout son livre. Comme on sait qu'il n'approuve guère la doctrine de saint Augustin, il se plaît aussi à la traiter de subtile, de délicate, d'abstraite. Il en fait autant de celle que saint Cyrille a opposée à Nestorius[4]. Mais après tout, il est bien certain que ces douze propositions ne furent pas inventées en l'air par saint Cyrille : il les fallut opposer à autant de propositions de Nestorius, qui, comme nous avons vu, contenaient tout le venin de son hérésie. On les trouve très-bien expliquées dans la lettre de saint Cyrille; et Nestorius se sentit si bien frappé au vif, qu'il opposa aussitôt aux anathématismes de saint Cyrille, douze anathématismes contraires. C'était donc ici, non pas une recherche subtile et curieuse, mais des propositions essentielles à la matière, par rapport à Nestorius. C'est aussi ce qui fait dire avec confiance à saint Cyrille lui-même, qu'il n'a rien écrit dans ses anathématismes *qui ne fût utile et nécessaire*[5]. Ce qu'il a écrit pour les défendre n'est pas moins sérieux, et il ne songeait à rien moins qu'à subtiliser.

« Quelques-unes de ces douze propositions, pour» suit notre auteur[6], pouvaient avoir de mauvais » sens; mais il n'est pas vrai qu'elles n'en pussent » point avoir de bons, ainsi que le croyaient les » Orientaux. » Mais d'où viendrait une semblable ambiguïté à un homme aussi bien instruit de cette matière qu'était saint Cyrille, et qui s'étudiait plus que jamais à parler correctement? Elle n'est que dans l'esprit de l'auteur, qui, par une fausse équité, se fait un honneur de tenir les choses comme en balance entre saint Cyrille et les partisans de Nestorius. Ceux-ci n'ont pas tout le tort : il y avait un bon et un mauvais sens dans les propositions de saint Cyrille : c'est tout ce qu'on peut tirer de M. Dupin en faveur de ce Père.

Mais encore, quel était ce mauvais sens de saint Cyrille? tout ce que ses ennemis lui ont objecté, c'est qu'il confondait les deux natures. Mais l'auteur demeure d'accord « qu'il les distingue si net» tement dans sa seconde lettre à Nestorius, que » celui-ci est obligé de l'avouer[1]. » Il ne restait qu'à ajouter qu'il ne les distingue pas avec moins de clarté dans la troisième, dont il n'a pas plu à M. Dupin de parler, puisqu'il y répète plusieurs fois et précisément les mêmes choses qui, selon lui, ont rendu la seconde si claire, et que ses anathématismes énoncent formellement que Jésus-Christ *était Dieu et homme*[2].

La sentence des Orientaux, dans leur conciliabule[3], accuse saint Cyrille de mêler ensemble la doctrine d'Arius, d'Eunome et d'Apollinaire; mais bien constamment, et de l'aveu de M. Dupin, il n'y en a pas un seul trait.

On a encore objecté à saint Cyrille qu'il parlait souvent du Verbe fait chair, ce qui ressentait l'erreur d'Apollinaire[4]; mais il ne faisait en cela que copier saint Jean; et pour exclure l'erreur d'Apollinaire, il a expliqué cinq cents fois, et même dans cette lettre, où ses anathématismes sont contenus, que la chair dont il parlait était animée d'une âme raisonnable et intelligente. M. Dupin en convient encore[5]; et je ne sais, après cela, dans quel endroit il peut, ou trouver ce mauvais sens des paroles de saint Cyrille, ou en marquer aucun qui ne soit l'effet d'une haine aveugle, telle qu'était celle de Nestorius et de ses amis, contre saint Cyrille.

En effet, nous venons de voir, par des faits constants, que Jean d'Antioche et les évêques d'Orient, loin d'avoir aperçu d'abord dans les chapitres de saint Cyrille tout cet amas d'hérésies qu'ils y condamnèrent après, eurent besoin d'être excités pour les y voir, et ne les ont condamnées qu'en haine de la condamnation de Nestorius. Aussi est-il arrivé que visiblement tous les reproches de Théodoret, grand homme d'ailleurs, mais en cet endroit trop passionné pour être cru, ne sont que chicane. Ainsi tous ces mauvais sens de saint Cyrille sont l'effet de l'entêtement de ses adversaires, et de la préoccupation de M. Dupin, qui les favorise autant qu'il peut, comme la suite le fera paraître encore plus clairement.

QUATRIÈME REMARQUE.

Suite de cette matière. Fausse imputation faite à saint Cyrille.

Voici le comble de l'injustice dans notre auteur. Pour obliger son lecteur à croire que saint Cyrille a excédé, et que ses chapitres ont un mauvais sens, il met en fait que *saint Cyrille en est lui-même convenu*[6]. Cet aveu de saint Cyrille m'est inconnu : il est de l'invention de M. Dupin, qui aussi n'ose rien citer pour le prouver. Jamais saint Cyrille n'a rien affaibli dans ses anathématismes, qui n'étaient pas

1. *Conc. Eph., Sent. post. Act.* I, *col.* 598. — 2. *Apol. ad Imper., III. part., cap.* XIII, *ubi sup.* — 3. *Pag.* 780. — 4. *Tom.* III, *II. part., p.* 592, *etc.* — 5. *Apol. adv. Orient. ad anath.* IV, *col.* 845. — 6. *Pag.* 782.

1. *Pag.* 777. — 2. *Epist. Cyr. ad Nest., I. part., cap.* XXVI, *n.* 8; *Anath.* II, X, *etc., col.* 401, *et seq.* — 3. *Act. Conciliab. post Act.* I. *Sent., col.* 598. — 4. *Alex. Hier. in Collect. Lup., cap.* LVII. — 5. *P.* 777. — 6. *Pag.* 780.

tant les siens que ceux d'un concile de toute l'Egypte; et loin d'y trouver de l'obscurité ou de l'équivoque, il déclare, dans sa réponse à Théodoret, *qu'il n'y a rien d'embarrassé, ni de difficile à entendre*[1]. S'il en a publié une explication pour fermer la bouche à ses ennemis, ça été avec cette Préface[2] : « Quelques-uns prennent mal ce que j'ai » écrit, ou par ignorance, parce qu'ils n'entendent » pas véritablement la force de mes paroles, ou » parce qu'ils veulent défendre les impiétés de Nestorius; mais la vérité n'est cachée à aucun de » ceux qui sont accoutumés à bien penser. »

Il écrit dans le même sens à Donat, après l'accord[3] : « Tout ce que nous avons écrit est con» forme à la droite et irrépréhensible croyance, et » nous ne désavouons aucun de nos ouvrages. Car » nous n'avons dit quoi que ce soit sans y bien » penser; » ou, comme porte l'ancienne version de cette lettre : « Nous n'avons rien dit de trop, ou » avec excès, comme les Orientaux nous le repro» chent; mais tout est écrit correctement en tout et » partout, et s'accorde avec la vérité : » ce qu'il confirme en un autre endroit[4] : « Par le témoignage » de l'Eglise romaine, et par celui que lui a rendu » tout le concile, de ne s'être éloigné en rien du » droit et immuable sentier de la vérité; et cela par » écrit, après avoir lu ses écrits à Nestorius; » ou, comme porte plus expressément une autre leçon, *après avoir lu les lettres qu'il avait écrites à Nestorius*, où il comprend manifestement la lettre qui contenait les douze chapitres. Voilà comment saint Cyrille avoue que ses anathématismes peuvent avoir un mauvais sens. C'est ainsi que les meilleurs livres, et l'Ecriture elle-même en peuvent avoir.

CINQUIÈME REMARQUE.

Si les douze chapitres de saint Cyrille ont été approuvés par le concile d'Ephèse : erreur de M. Dupin.

« Ils furent lus, poursuit notre auteur, dans le » concile d'Ephèse; mais ils n'y furent pas nommé» ment approuvés, comme la seconde lettre (de » saint Cyrille) à Nestorius. » Ce *nommément* est une chicane. M. Dupin veut insinuer que la troisième lettre de saint Cyrille, où les anathématismes étaient renfermés, n'a pas été expressément acceptée ni autorisée par le concile; mais qu'on en lise les Actes, on n'y verra pas plus de marque d'acceptation pour la lettre de saint Célestin, qu'on convient être authentique, que pour celle de saint Cyrille où étaient les douze chapitres. Au reste, ces deux lettres sont si approuvées, qu'elles sont, comme on a vu, le fondement de la procédure du concile. Celle de saint Célestin contenait la commission que ce pape adressait à saint Cyrille contre Nestorius, et celle de saint Cyrille en contenait l'exécution. Aussi le concile les fit lire ensemble comme deux pièces connexes[5]; et puisque notre auteur ne veut rien voir ni rien remarquer, il faut, encore une fois, lui faire lire dans les actes du concile, qu'après qu'on eut fait la lecture de ces deux lettres, *Pierre, prêtre d'Alexandrie*, qui était comme promoteur du concile, dit : « Non-seulement » la lettre de Célestin à Nestorius, mais encore celle » de Cyrille et du concile d'Egypte au même Nesto» rius (qui était nommément celle où étaient les » douze chapitres) lui ont été rendues par les évê» ques Theopemptus et Daniel (qui en étaient char» gés); et puisqu'ils sont ici présents, je demande » qu'ils soient interrogés. » Alors il fut ordonné « que ces deux évêques exposeraient s'ils avaient » rendu ces deux lettres, et si Nestorius y avait sa» tisfait. Les deux évêques répondirent que les » lettres avaient été rendues, et que Nestorius n'y » avait pas satisfait; » ce qui ne serait pas si criminel, si l'une de ces deux lettres eût été regardée comme ambiguë et pleine de mauvais sens; mais c'est à quoi l'on ne songeait pas; de sorte que ces deux lettres, tant celle de saint Cyrille où les anathématismes étaient prononcés, que celle de saint Célestin, sont considérées comme juridiques et authentiques. On fait un crime à Nestorius de n'y avoir pas déféré; et faute de l'avoir fait, on passe outre au jugement, et l'on prononce la sentence. Elles sont donc approuvées et plus qu'approuvées, si je puis parler de la sorte; puisque le concile les autorise par toute sa procédure.

Aussi ont-elles toujours passé pour approuvées : elles sont rapportées ensemble dans le cinquième concile[1], comme également approuvées dans le concile d'Ephèse : le même concile cinquième condamne l'impiété et frappe d'anathème ceux qui improuvent les douze chapitres de Cyrille : Facundus reconnaît aussi, non-seulement que les chapitres de saint Cyrille ont été approuvés dans le concile d'Ephèse, mais encore qu'on l'a ainsi présupposé dans le concile de Chalcédoine[2].

Nous venons aussi de voir[3] un passage de saint Cyrille lui-même, dans son Apologétique à l'empereur Théodose, où il dit que tous ses écrits, qui ont été lus dans le concile d'Ephèse, y ont été approuvés : ce qui est expressément confirmé par le concile même dans sa relation à l'empereur[4], où il est porté que « le concile a conféré les épîtres que Cy» rille avait écrites sur la foi, avec le Symbole de » Nicée : qu'elles s'y sont en tout point trouvées » conformes, et que sa doctrine ne diffère en rien de celle-là; » ce qui est dans tous les conciles, et en particulier dans celui d'Ephèse, la formule d'approbation la plus authentique. On voit donc que toute la doctrine de saint Cyrille, qui a paru au concile, est expressément approuvée; et il faut bien remarquer qu'il parle, non d'une épître, mais de plusieurs; ce qui fait dire aux juges, dans le concile de Chalcédoine[5], que « l'empereur recevait » deux épîtres canoniques de saint Cyrille, confir» mées dans le concile d'Ephèse. »

Si M. Dupin, qui se vante de nous donner une histoire si exacte, n'avait point passé tout cela, il n'aurait peut-être pas pris la liberté de prononcer comme il fait[6], que « les douze chapitres de saint » Cyrille n'ont jamais fait partie de la foi de l'E» glise. » Je voudrais bien lui demander s'il croit qu'il lui soit permis d'en révoquer en doute quelques-uns, après cet anathématisme du concile cin-

1. *Adv. Theodor., III. part., Præf.* — 2. *Explan.*, XII, XII, *cap., III. Part., Conc. Eph., Præf.* — 3. *Ep. ad Donat. Conc. Eph., III. part., cap.* XXXVIII. *Coll. Lup., cap.* CCIV. — 4. *Apol. ad Imper., III. part., cap.* XIII. — 5. *Act.* I, *col.* 452 *et seq.*

1. *Col.* VI, VIII. *Anath.* XIII. — 2. *Facund., l.* VII, *p.* 296. — 3. *Sup. Rem.* II. — 4. *Act.* I. — 5. *Act.* I, *in fin.* — 6. *Pag.* 781.

quième[1] dont nous avons déjà parlé : « Si quelqu'un défend les écrits impies de Théodoret, qu'il » a faits contre la foi et contre le premier concile » d'Ephèse, et contre saint Cyrille et ses douze » chapitres;..... et s'il ne les anathématise pas, et » tous ceux qui ont écrit contre la foi et contre » saint Cyrille et contre ses douze chapitres, et qui » sont demeurés jusqu'à la mort dans une telle impiété, qu'il soit anathème. » Voilà une décision d'un concile général, dont personne ne conteste plus l'autorité; et si l'on répond que ce concile n'a pas été assemblé sur la foi, mais sur certaines personnes, comme parle saint Grégoire, je prends droit par cette réponse. Saint Grégoire, ni les autres saints qui ont parlé de cette sorte, n'ont pas voulu dire qu'il n'y ait point de décrets sur la foi dans ce concile : car tout en est plein : ce qu'ils veulent dire, c'est qu'on n'y a point traité, comme dans les quatre précédents, de questions spéciales concernant la foi, mais seulement des matières déjà résolues. Ainsi l'approbation des chapitres de saint Cyrille était un point décidé ; et un jeune docteur nous viendra dire *que ces chapitres n'appartiennent pas à la foi de l'Eglise!*

Aussi le prétexte qu'il en prend est pitoyable. Il est vrai, comme il le remarque, qu'on n'en parla point dans l'accord; mais si l'on veut conclure de là que la troisième lettre de saint Cyrille, qui est celle où sont renfermés les douze chapitres, ne fait point partie de la foi, on en pourra dire autant de la seconde, que M. Dupin veut bien regarder comme nommément approuvée, puisqu'on ne parla non plus de l'une que de l'autre dans l'accord : on en pourra dire autant de la lettre de saint Célestin, dont on ne fit non plus nulle mention; ce qui serait trop abuser de la modération de saint Cyrille, et de la condescendance de l'Eglise.

Il faut donc dire au contraire, avec toute la théologie, que pour le bien de la paix, sans obliger les Orientaux à toutes les expressions que le concile avait approuvées, l'Eglise se contenta de termes équivalents dont on convint, ce qui ne dérogeait pas à l'autorité de ses actes, non plus qu'aux expositions qu'on avait jugées nécessaires contre les écrits de Nestorius.

Au fond, les deux lettres de saint Cyrille sont visiblement d'un même esprit et d'un même sens. Tout y dépend d'un seul principe, qui est que la personne du Verbe Dieu est la même que celle de Jésus-Christ homme; ce qui étant une fois posé, tous les anathématismes ont une suite manifeste; et tout ce qu'on trouve de plus dans la troisième lettre de saint Cyrille, dont on veut contester l'autorité, c'est une application plus particulière et plus précise de la doctrine de la seconde, aux propositions de Nestorius. Ainsi qui approuve l'une, approuve l'autre. Si les propositions de saint Cyrille *ont eu besoin de tant d'éclaircissement, et ont causé tant de disputes*, ce n'était pas une raison à M. Dupin pour dire, *qu'on ne les a pas approuvées dans le concile d'Ephèse, et qu'il n'en était pas question*[2]. Car il a vu qu'il était si bien question de la lettre où elles étaient, qu'on en fit un des fondements de la condamnation de Nestorius. Pour les disputes qu'elles ont causées, il en faut uniquement imputer la faute aux préventions des partisans de Nestorius, qui, irrités contre saint Cyrille, de ce qu'il avait condamné leur ami, le voulaient condamner lui-même, et à quelque prix que ce fût, trouver dans ses douze articles l'arianisme, et toutes les hérésies, encore qu'elles y fussent formellement rejetées.

1. *Collat.* VIII, *c.* XIII. — 2. *Pag.* 771, 771.

SIXIÈME REMARQUE.

Un des anathématismes de saint Cyrille faussement rapporté.

Au reste, il est véritable que si les chapitres de saint Cyrille étaient tels que M. Dupin les a rapportés, ils auraient besoin non-seulement d'éclaircissement, mais encore de rétractation. En voici un, comme il le rapporte[1] : « Le neuvième est contre » celui qui dit que Jésus-Christ a fait des miracles » par la vertu du Saint-Esprit et non pas par la » sienne propre. » Si saint Cyrille avait nié que Jésus-Christ fit des miracles par la vertu du Saint-Esprit, il aurait démenti Jésus-Christ lui-même, qui déclare, sans difficulté, *qu'il chasse les démons par le Saint-Esprit*[2]. C'eût donc été à ce coup qu'il eût bien fallu se dédire. Mais il n'y a que M. Dupin qui le fasse si mal parler; car ce Père, en reconnaissant que Jésus-Christ faisait des miracles *par le Saint-Esprit*, a déclaré seulement que cet Esprit, par lequel il les faisait, ne lui était pas *étranger, mais lui était propre aussi bien qu'au Père*[3], ce qui ne peut souffrir de contestation.

Notre auteur répondra, sans doute, qu'il ne l'entend pas autrement; et c'est de quoi on l'accuse, de ne pas savoir démêler les choses, et de ne pas considérer ce qu'il écrit.

SEPTIÈME REMARQUE.

Sur l'expression de saint Cyrille : UNAM NATURAM INCARNATAM.

Je ne veux point disputer avec notre auteur sur le sens de cette expression : *Una natura incarnata;* je lui dirai seulement qu'il n'a pas dû dire « que saint Cyrille et les Egyptiens s'en servaient » ordinairement, et la préféraient aux autres[4]. » C'est une petite manière d'attaquer saint Cyrille, en lui imputant qu'il a préféré à toutes les expressions celle qui, comme il ajoute, « fut depuis considérée par les eutychiens, comme le fondement » de leur doctrine. » Mais il en impose à ce saint. Il préférait si peu cette expression à toutes les autres, qu'il ne s'en est jamais servi ni dans le concile, ni dans la lettre d'union après le concile, ni enfin dans aucune lettre synodique, devant ou après. On en trouve quelque chose devant le concile, dans un traité de saint Cyrille contre Nestorius[5]; mais on n'y voit pas les termes précis. On trouve, devant le concile, ce terme précis dans la lettre aux Impératrices; mais dans un passage de saint Athanase qui y est cité; et il n'est peut-être pas inutile de remarquer que ce passage de saint Athanase, quoique rapporté deux fois tout entier par saint Cyrille, comme constamment de ce Père, n'est pas de ceux qu'on produit du même saint Athanase dans le concile d'Ephèse[6]; tant saint Cyrille cherchait peu à autoriser cette expression,

1. *P.* 699. — 2. *Matth.*, XII. 28. — 3. *Anath.*, IX. — 4. *P.* 779. — 5. *Adv. Nest., lib.* I. *cap.* III. — 6. *Epist. ad Reg., Conc. Eph., I. part., c.* IV; *Apol. pro duodec. Cap. adv. Orient., Act.* I.

qu'on lui veut *faire préférer à toutes les autres.* Vous diriez qu'il ait senti l'abus qu'on en pouvait faire, et qu'il ait évité de l'autoriser par un acte public. Quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'elle ne se trouve que dans des lettres particulières écrites après le concile, et que saint Cyrille s'en servit, non pas, comme dit M. Dupin[1], « pour » contenter ceux qui ne pouvaient souffrir qu'on » admît deux natures en Jésus-Christ; » car c'eût été une manifeste prévarication indigne de ce saint docteur; mais à cause qu'on la crut utile pour exprimer, qu'en distinguant les natures, il ne fallait pas pour cela les diviser après l'union, ni les reconnaître comme agissantes séparément, ni les séparer autrement que par la pensée.

Je ne veux pas non plus entrer dans la question du passage de saint Athanase dont on vient de parler. Je laisse en repos M. Dupin et tous ceux qui, comme lui, croiront mieux connaître ce qui est de saint Athanase, par les auteurs qui ont écrit cent ans après, que par saint Cyrille qui lui succéda trente ou quarante ans après sa mort, et qui avait en main ses écrits qu'on gardait précieusement dans Alexandrie. Tout cela ne me regarde pas; et sans me jeter dans des critiques contentieuses, je ne m'arrête qu'aux faits constants. C'en est un dans la lettre à Successus, que saint Cyrille s'y servant de cette expression : *Una natura incarnata*, dit précisément que *les Pères ont parlé ainsi*[2]. Il avait des contradicteurs assez éveillés pour être relevé sur ce fait, s'il eût été faux ou douteux; et il est trop tard pour l'en démentir. Quoi qu'il en soit, on voit clairement qu'il ne veut pas se donner pour auteur de cette expression, dont on veut maintenant nous faire accroire qu'il s'est servi le premier[3].

M. Dupin continue à faire l'histoire de ce mot; il dit que le *concile de Chalcédoine ne s'en est pas voulu servir.* Il fallait donc ajouter qu'il le laissa passer trois ou quatre fois sans y trouver à redire, pas même lorsqu'on produisit la lettre dans laquelle Flavien déclarait *qu'il ne refusait point de parler ainsi*[4]; ce qui n'empêcha pas qu'à l'instant même sa foi ne fût approuvée de tout le concile[5].

Ce qu'ajoute M. Dupin[6], *qu'on n'osa condamner* cette expression, insinue qu'on en avait eu quelque envie; mais on n'en voit rien dans les actes, et ce sont de ces découvertes dont cet auteur orne son histoire.

L'Eglise songeait si peu à le condamner, qu'au contraire elle est reçue dans le concile cinquième, comme approuvée par les Pères; et quand notre historien s'est contenté de dire simplement que *plusieurs auteurs grecs s'en sont servis* depuis saint Cyrille, il est bon de se souvenir que parmi *ces plusieurs auteurs grecs*, il faut compter tout un concile œcuménique tenu à Constantinople[7].

Pour ce qui est des Pères latins, M. Dupin nous assure qu'on *y trouve rarement* cette expression, et *qu'il y a peu de théologiens qui l'aient approuvée.* Je crois qu'il voudra bien mettre au rang des Pères latins, le pape saint Martin Ier, avec cent ou six vingts évêques d'Italie, qui célébrèrent avec lui le concile de Latran, où cette expression est approuvée par un canon exprès[1]. Elle n'est donc pas si rare, dans l'Eglise d'Occident, que notre auteur nous le dit. Quand, après tant d'approbations authentiques de cette expression, il ose ajouter *que peu de théologiens l'approuvent*, au lieu de dire que peut-être ils ne trouvent plus nécessaire de s'en servir; ou ces théologiens sont bien difficiles, ou lui-même il parle peu juste, et il est un mauvais interprète de leurs sentiments.

1. *P.* 780. — 2. *Epist.* I. *ad Succ.* — 3. *P.* 779. — 4. *Act.* I. — 5. *Concil. Calced., I. part., c.* V. — 6. *P.* 779. — 7. *Collat.* VIII, *Can.* VIII.

HUITIÈME REMARQUE.

Paroles de Facundus altérées, pour faire voir que saint Cyrille a excédé.

Ce qu'on vient de voir de l'auteur n'est pas le seul effet du peu d'inclination qu'il témoigne pour saint Cyrille. Il cite un passage de Facundus[2], pour montrer « que saint Cyrille, emporté comme beau» coup d'autres par la chaleur de la dispute, a tel» lement combattu une erreur, qu'il semble pencher » vers la contraire. » Mais Facundus ne dit point cela : il ne parle ni d'emportement, ni de chaleur de dispute : tout cela est une addition de M. Dupin; il dit seulement « que pour réprimer Nes» torius, qui divisait Jésus-Christ en deux, saint » Cyrille tournait son discours à exprimer l'unité, » comme les anciens, en combattant Apollinaire, » qui confondait les natures, s'appliquaient aussi » davantage à en exprimer la distinction[3]; » ce qui ne vient nullement de la chaleur des partis; « mais, » comme dit ce docte auteur, de l'ordre et de la » méthode qu'il faut garder en chaque dispute; » et il est si éloigné de penser ici aux emportements ordinaires des disputes échauffées, qu'il soutient même que Jésus-Christ en a usé de la même manière qu'il attribue à saint Cyrille; si bien qu'il n'y a rien de moins à propos que d'alléguer ici Facundus, et de chercher cette occasion d'attaquer saint Cyrille.

Au reste, si je m'attache à le défendre du reproche qu'on lui fait ici, ce n'est pas par un aveugle entêtement de trouver son style sans défaut, ni aussi qu'il me paraisse si criminel d'imputer aux Pères quelque chaleur dans la dispute; mais c'est que je connais le style des critiques. Un des moyens dont ils se servent pour éluder l'autorité des saints docteurs, est de dire qu'ils s'emportent et tombent dans des excès en disputant, ce qui n'est pas impossible quelquefois, et jusqu'à un certain point. Mais j'oserai bien assurer que saint Cyrille est un de ceux en qui l'on remarquera le moins ce défaut, même dans ses longues disputes avec les nestoriens; et quoi qu'il en soit, on est peu exact d'alléguer, pour l'en accuser, Facundus qui n'y songe pas.

NEUVIÈME REMARQUE.

Pente à excuser Nestorius et ses partisans.

Je n'en sais pas la raison, mais l'affectation est visible. Ne répétons plus ce qu'on a vu dans les remarques précédentes; mais pourquoi dire qu'au temps de l'accord, « sa condamnation fut approuvée » presque par tous les évêques catholiques[4]. » Est-ce qu'*il y eut quelques évêques catholiques* qui ne

1. *Secret.* V, *Can.* V. — 2. *P.* 778. — 3. *Facund., lib.* VI, *c.* III, *p.* 245. — 4. *Pag.* 774.

l'aient pas approuvée? Tous ceux qui avaient refusé d'y souscrire, et qui avaient fait à Éphèse un concile schismatique contre un concile universel, n'avaient été reconnus pour catholiques qu'en condamnant Nestorius. Quels étaient donc les catholiques qui l'approuvaient, et qui sont ceux qu'on appelle catholiques? Ce ne peut être Alexandre d'Hiéraple, et les autres qui se séparèrent de l'Église. Car ceux-là furent les seuls qui ne voulurent jamais consentir à la condamnation de Nestorius. Sont-ce là les catholiques de M. Dupin? Ils étaient, dira-t-il peut-être, catholiques dans la foi. Je le nie : je les maintiens vrais Nestoriens, et l'on en verra bientôt les raisons; mais, en attendant il est bien constant qu'ils rompirent ouvertement avec l'Église catholique. Si avec cela l'on est catholique, où en est l'unité de l'Église? Cet auteur ne sait ni penser ni parler en théologien : je n'en veux pas dire davantage.

Passons outre. En expliquant la doctrine de Nestorius, fallait-il dire toujours « qu'il semblait n'admettre qu'une union morale entre les deux natures de Jésus-Christ, et qu'il se servait d'expressions qui semblaient en diviser la personne[1]; » et remarquez comment il parle : « Il était visible, dit-il[2], qu'il avait nié que la Vierge pût être appelée mère de Dieu, et qu'il se servait d'expressions qui semblaient diviser la personne de Jésus-Christ en deux. » *Il était visible... il semblait.* On voit bien qu'il craint d'en trop dire sur le second chef de l'accusation, et que Nestorius de ce côté-là ne lui paraît pas trop convaincu. Aussi dit-il, en un autre endroit dont nous avons déjà parlé[3], que saint Cyrille *veut les convaincre d'erreur* sur le même point. Il évite de dire qu'il l'a convaincu, et de donner trop d'avantage à la bonne cause contre l'auteur d'une hérésie si pernicieuse, *il semblait; on veut le convaincre.* Ce n'est pas ainsi que saint Cyrille, saint Célestin, tous les Pères et le concile d'Éphèse ont jugé. Tous ont éprouvé Nestorius, non pas parce qu'il *semblait* séparer la personne de Jésus-Christ, mais parce qu'il la séparait en effet. Si ce n'est pas là un point résolu, sur lequel on *ne veut* pas seulement convaincre Nestorius, mais on le convainc en effet, et si l'on peut dire avec la moindre couleur, qu'il a reconnu une union réelle et substantielle entre les deux natures de Jésus-Christ, de quelle erreur a-t-il pu être convaincu? Car c'est là le fond de son hérésie, dont tout le reste n'est qu'une suite. M. Dupin abuse trop visiblement de l'autorité des théologiens catholiques, de celle du Père Petau, de celle du Père Garnier et des autres, lorsqu'il répond qu'ils sont demeurés d'accord que Nestorius dissimulait son erreur, et ne voulait pas avouer « qu'il y eût deux Christs, deux Fils de Dieu, deux personnes en Jésus-Christ. » Il est vrai qu'il ne voulait pas l'avouer en autant de mots; mais il l'avouait en termes équivalents toutes les fois qu'il disait que Jésus-Christ n'était pas Dieu, ou qu'il ne l'était qu'improprement : qu'un enfant de trois mois n'était pas Dieu : que la Vierge n'était pas mère de Dieu. Dans toutes ces occasions, il découvrait son venin, malgré qu'il en eût, et *ne semblait* pas seulement admettre, mais admettait effectivement deux Fils, deux Seigneurs, deux personnes, dont l'une était Dieu, et l'autre ne l'était pas. Au lieu donc de nous dire faiblement que Nestorius semblait diviser la personne de Jésus-Christ, il fallait dire, ce qui est très-vrai, qu'il semblait quelquefois vouloir en reconnaître l'unité; mais qu'il fut convaincu du contraire, et cela par ses propres paroles, et que c'est là principalement ce qu'on improuva dans sa doctrine. Quelque adresse qu'aient eue les hérétiques, un Pélage, un Célestius, un Nestorius, et les autres, de pallier et d'envelopper leurs erreurs, l'Église a bien su les mettre au jour; et ce n'est pas sans raison que saint Célestin donne cette louange à saint Cyrille : « Vous avez parfaitement pénétré tous les artifices et tous les détours de Nestorius : OMNES SERMONUM ILLIUS TECHNAS RETEXISTI[1]. »

Je ne nie pas que l'auteur ne se soit un peu mieux expliqué ailleurs, mais toujours trop faiblement, à cause, comme on a vu, qu'il n'a jamais bien voulu comprendre combien il était évident que Nestorius niait que l'homme Jésus-Christ fût Dieu. Quand on a une fois molli contre une hérésie, tout est faible pour la combattre. Que direz-vous de ces propositions, *un Dieu est né, un Dieu est mort?* Je ne les condamne pas *absolument;* et de celle-ci : *Marie est mère de Dieu?* On le peut dire, et la proposition est vraie *en un sens;* et de cette autre : *Nestorius divisait les deux personnes de Jésus-Christ; en a-t-il été bien convaincu?* Il le *semble*, et *on a voulu l'en convaincre.* Comme on affaiblit l'hérésie, on en affaiblit la condamnation. Nestorius fut condamné *par presque tous* les évêques catholiques : on ne veut pas dire par tous. *Peut-on répondre aux objections qu'on fait contre le concile qui le condamna?* Cela n'est pas *impossible.* On n'est pas ferme sur le dogme : on parle tantôt bien, et tantôt mal : on imite en quelque façon Nestorius même, à qui le Pape écrivait : *Vera involvis obscuris : rursus utraque confundens, vel confiteri negata vel nitens negare confessa*[2]. On n'est pas nestorien; mais on flatte par certains endroits ceux qui le sont, et on les endurcit dans leur erreur.

DIXIÈME REMARQUE.

Sentiments de l'auteur sur les partisans de Nestorius. Premièrement sur Jean d'Antioche.

Pour ce qui est des partisans de Nestorius, M. Dupin est le leur trop déclaré. Il veut toujours supposer qu'ils n'erraient *que dans le fait*[3] : ce qui est vrai de quelques-uns; mais je le nie de Jean d'Antioche : et je le nie encore, mais par un principe différent, d'Alexandre d'Hiéraple et des autres qui persistèrent dans le schisme.

Pour Jean d'Antioche, sa lettre à Nestorius[4], dont il a déjà été parlé, nous donne tout sujet de croire qu'il était orthodoxe, mais qu'il ne pouvait pas croire, comme l'assure M. Dupin[5], que Nestorius le fût tout à fait. Car il ne se contente pas de lui faire voir simplement dans cette lettre, comme l'interprète notre auteur[6], *qu'on pourait dire que la sainte Vierge était mère de Dieu*, et que cette proposition est *vraie en un sens.* S'il avait parlé si

1. *Tom.* III, *II. part.*, p. 152. — 2. *Idem*, p. 773. — 3. *Ibid.*, p. 111.

1. *Epist. ad Cyr.*, *I. part.*, *cap.* XV, *col.* 348. — 2. *Epist. ad Nest.*, *I. part.*, *c.* XVIII, *col.* 356. — 3. *Pag.* 774, 781, 782, 783. — 4. *Conc. Eph.*, *I. part.*, *c.* XXV, *col.* 387. — 5. *P.* 781. — 6. *P.* 157, 777, 781.

.aiblement, je ne serais pas de l'avis de M. Dupin, et je le croirais mauvais catholique; mais il parle bien d'une autre sorte, et il démontre que ce terme, Mère de Dieu, était « véritable, propre à expliquer » le mystère, reçu de plusieurs saints Pères et des » plus illustres, contredit d'aucun, sans aucun in» convénient, prouvé par saint Paul; nécessaire, » puisqu'on ne pouvait rejeter ce qu'il signifiait, » sans nier que Jésus-Christ fût Dieu, et renverser » tout le mystère de l'Incarnation; ni le taire, sans » scandaliser l'Eglise, et y introduire le schisme et » la nouveauté, contre le précepte de l'Apôtre. »

Cette lettre étant venue à la connaissance de saint Cyrille, il dit qu'il avait en main une lettre de Jean d'Antioche, « où il reprenait vivement Nestorius » d'introduire des dogmes nouveaux et impies, et » de renverser la doctrine laissée aux Eglises par » les évangélistes et par les apôtres[1]. » Il avait raison, et tout cela se trouvait dans la lettre de Jean d'Antioche à Nestorius.

Il est vrai aussi qu'il présupposait alors, que dans le fond Nestorius avait de bons sentiments, selon le rapport *qu'on lui en avait fait;* et c'est pourquoi il le pressait, en lui disant : « Quelle diffi» culté à confesser ce qu'on pense dans le fond. On » m'a rapporté que vous avez dit souvent que vous » ne rejetteriez point le terme de Mère de Dieu, si » quelque célèbre auteur s'en était servi. Il y en a » des plus célèbres qui l'ont fait : il est inutile de » vous les nommer. Vous les savez aussi bien que » nous, et vous vous glorifiez comme nous d'être » leur disciple. » Comment pouvait-il donc croire qu'il fût tout à fait orthodoxe, lorsqu'il le vit manquer à la parole qu'il avait donnée, mépriser ouvertement l'autorité des Pères auxquels il avait promis de se soumettre, et refuser si obstinément le terme de *Mère de Dieu*, que lorsqu'il sembla vouloir l'admettre, *personne ne crut qu'il le fît sincèrement*[2]. Cependant après l'avoir si bien conseillé, Jean d'Antioche se laisse entraîner dans sa faction, et préfère l'ami à la foi. Cela n'est que trop ordinaire. M. Dupin connaît des esprits à peu près de ce caractère, qui après avoir repris leur ami, lorsqu'il méprise leurs conseils, ne laissent pas de le soutenir et de l'approuver.

J'en dirai autant de Théodoret, qui, comme nous avons vu, avait approuvé la lettre de Jean d'Antioche. On voit par ces lettres qu'il s'était lié d'une amitié étroite avec Nestorius et avec Alexandre d'Hiéraple, le plus intime de ses confidents. Nous avons déjà remarqué, que d'abord il ne vit rien de mauvais dans les anathématismes de saint Cyrille. Il entra ensuite dans la passion de son ami, et aigri contre saint Cyrille, son style si beau d'ailleurs ne produisit que chicanes. On a pitié de Théodoret, un si grand homme, et on voudrait presque, pour l'amour de lui, que Nestorius, qu'il défendit si longtemps avec tant d'opiniâtreté, eût moins de tort. Mais il en faut revenir à la vérité, et se souvenir qu'après tout un grand homme entêté devient bien petit. Théodoret a bien parlé depuis des dogmes de Nestorius. Ce n'est pas qu'il ait rien appris de nouveau; mais tant qu'on est entêté, on ne veut pas voir ce qu'on voit.

1. *Epist. ad Cler. C. P., Act.* I, *col.* 563. — 2. *Socrat., lib.* VII, *cap.* XXXIII.

ONZIÈME REMARQUE.

Sur Alexandre d'Hiéraple et les autres que notre auteur a traités de catholiques.

L'erreur d'Alexandre d'Hiéraple, d'Euthérius de Tyane, et de quelques autres, était d'un autre genre que celle de Jean d'Antioche et de Théodoret. Ceux-là crurent véritablement Nestorius innocent, non qu'ils errassent dans le fait, comme dit M. Dupin[1], ou qu'ils ignorassent la croyance de Nestorius; mais parce qu'ils en étaient entêtés. Ce sont là ces catholiques de notre auteur[2], qui ne voulurent jamais condamner ni le dogme ni la personne de Nestorius, et qui étaient aussi vrais nestoriens. Il ne sert de rien d'alléguer certaines expressions où ils semblaient s'éloigner de cette erreur. Car on les trouve dans les écrits de Nestorius comme dans les leurs. Il ne faut pas croire qu'on trouve toujours dans les hérétiques des idées nettes ou un discours suivi : c'est tout le contraire : l'embrouillement, soutenu par l'obstination, fait la plupart des hérésies, et celle d'Eutyche en fut encore depuis un grand exemple. Vouloir au reste imaginer qu'Alexandre d'Hiéraple, le plus intime des confidents de Nestorius et à la fin son martyr, ne sût pas le fond de ses sentiments, c'est de même que si l'on disait que personne ne les savait, et que son erreur était une idée. Ce qui ne laisse aucun doute, c'est qu'Alexandre et les autres ont persisté jusqu'à la fin à détester le terme consacré de *Mère de Dieu*, comme un terme dans lequel ils voulaient trouver tous les mauvais sens imaginables[3], sans jamais avoir voulu entrer dans le bon, qui était le simple et le naturel. Enfin ils le détestaient comme « un » terme de trahison et de calomnie, qu'on avait » inséré dans l'accord même, pour condamner celui » qui enseignait la vérité[4], » c'est-à-dire Nestorius. Les catholiques attachaient à ce terme toute la confession de la vérité; et Alexandre, au contraire, y attachait *l'abrégé et le précis de l'erreur*[5]; d'où il concluait que Jean d'Antioche et ceux qui avaient consenti à la réunion, avaient embrassé avec ce terme toutes les prétendues hérésies de Cyrille.

Ce fut pour abolir à jamais ce mot qui contenait l'abrégé de notre foi, qu'il persista jusqu'à la fin à dire, comme il avait fait à Ephèse dans le faux concile, *qu'il ne souffrirait jamais qu'on ajoutât rien au Symbole de Nicée*[6] : qui était alors le langage commun des nestoriens, comme il fut depuis celui des eutychiens et de tous les hérétiques, et le signal perpétuel de la secte.

La cause de son erreur, comme de celle de ses compagnons, c'est qu'ils étaient aheurtés, aussi bien que Nestorius, à ne vouloir jamais croire ni que le Verbe qui était Dieu, fût le même que Jésus-Christ homme, ni qu'on pût dire de lui les mêmes choses[7], et toutes les fois qu'on le faisait, ils disaient qu'on introduisait, non pas l'union des deux natures, mais la conversion de la nature divine dans l'humaine, et qu'on attribuait la souffrance à la divinité, sans jamais vouloir revenir de cette prévention,

1. *Pag.* 783. — 2. *Sup. Rem.* VII. — 3. *Collect. Lup., cap.* LXXIII, CXXI. — 4. *Idem, cap.* LXXXIV. — 5. *Ibid., cap.* LXXXVI. — 6. *Act. Conciliab. post Act.* VI, *exemp. mand. ad Joan., etc., col.* 726, *Collect. Lup., cap.* LVIII. — 7. *Idem,* LVII, CXXXVI, CCI, *etc.*

ni prendre les propositions de l'Ecriture dans la même simplicité et propriété que les Pères avaient fait. Et s'il faut aller à la source, on trouvera que Théodore de Mopsueste avait laissé en Orient des semences de l'erreur, que Nestorius, Alexandre et les autres avaient recueillies; de sorte qu'il ne fut pas possible, quoi qu'on pût dire, de leur faire entrer dans l'esprit la vraie idée de la foi.

C'est pourquoi ils voulurent toujours demeurer irréconciliables avec saint Cyrille, quelque claire que fût la manière dont il s'expliquait.

Il n'y avait rien de plus précis que ce qu'Alexandre lui-même rapporte de ce patriarche : « Le » Verbe, qui est impassible par lui-même, s'étant » fait chair, a souffert comme homme[1]. » Il épilogue néanmoins sur cette expression, pour expliquer à quoi il réduit la difficulté : « Qu'il mette, » dit-il, clairement les deux natures, et il s'exempte d'hérésie. » Il devait donc être content, puisque non-seulement il les avait mises, dès le commencement de la dispute, d'une manière dont Nestorius n'avait pu s'empêcher d'être content[2]; mais encore puisqu'on avait mis en dernier lieu cette distinction dans l'accord, en termes si clairs, qu'Alexandre n'aurait pu lui-même en inventer de meilleurs.

En un mot, les Orientaux, frappés comme lui de cette difficulté, n'avaient rien laissé à dire là-dessus. Jean d'Antioche lui écrivait[3] : « Homme » de Dieu, qu'avez-vous à dire? (car on n'oubliait » rien pour le fléchir.) Cyrille anathématise la con- » fusion des natures : il enseigne que la divinité » est impassible, et qu'il y a deux natures : vous » devriez vous réjouir que le doux soit sorti de » l'amer. » Mais ce n'était plus là ce qu'il prétendait. Quelque nettement qu'on s'énonce, jamais on ne satisfait l'esprit hérétique. Alexandre trouvait toujours de quoi pointiller, et il rompit, non-seulement avec saint Cyrille, mais encore avec Jean d'Antioche son patriarche, et jusqu'alors son admirateur, avec ses amis les Orientaux, avec le Saint-Siége, avec tout ce qui ne voulait pas que Nestorius eût raison, et que saint Cyrille fût hérétique; c'est-à-dire, avec toute l'Eglise. Voilà un de ces catholiques de M. Dupin, qui ne voulurent jamais condamner Nestorius, et qui, selon lui, n'erraient que dans le fait.

DOUZIÈME REMARQUE.

L'esprit hérétique dans Alexandre et dans les autres catholiques de l'auteur.

Pour bien entendre jusqu'à quel point ils étaient remplis, non-seulement d'erreur, mais encore de l'esprit qui fait les hérétiques; il ne faut que les comparer avec ceux du même parti qui se rendirent. Tite était des plus obstinés, et Théodoret s'était toujours attaché à la volonté d'Alexandre, qui était son métropolitain; mais quand on vint au point d'une rupture absolue, ils se laissèrent toucher à l'autorité de l'Eglise. Tite écrivit à Mélèce qui le voulait retenir dans le schisme[4] : « Dieu veut sau- » ver tous les hommes, et vous n'êtes pas le seul » qui lui soyez obéissant et qui sachiez sa volonté ;» et à Alexandre lui-même[1] : « Théodoret et Hel- » ladius, et les autres qui avaient voulu se séparer » pour un peu de temps de ce saint concile, ayant » reconnu qu'on ne peut pas refuser de s'y sou- » mettre, et qu'il faut obéir à un concile universel, » s'y sont unis, et ne sont pas demeurés dans la » séparation. Nous vous conjurons d'en faire au- » tant, et de ne pas donner lieu au diable, qui » veut diviser l'Eglise. » Théodoret renferme en trois paroles toutes les raisons de céder en écrivant aux évêques du parti[2], « qu'il fallait finir les dis- » putes, unir les Eglises, et ne pas damner les » brebis que Dieu leur avait confiées. »

On voit comment ils ressentaient qu'il faut s'unir au corps de l'Eglise, et ne pas demeurer seuls, c'est-à-dire, schismatiques; mais Alexandre et ses sectateurs disaient au contraire, qu'ils ne se mettaient point en peine de demeurer dans cet état : les suivît qui voudrait : que peu leur importait « d'avoir peu ou beaucoup de monde dans leur » communion : que le monde entier était dans l'er- » reur : » que l'Eglise était perdue, « et que la foi » avait souffert un naufrage universel : » que quand, avec *tout l'univers*, qui était contre eux, les moines ressusciteraient encore *tous les morts depuis l'origine du monde*, ils n'en feraient pas davantage[3]. Alexandre se laissait flatter par ceux qui lui disaient « qu'on ne parlait que de lui dans tout l'u- » nivers : que la vérité qui succombait dans l'esprit » de tout le monde, ne subsistait plus que dans le » sien; mais aussi qu'il suffisait seul pour la faire » éclater dans tout l'univers : qu'ils se contentaient » de lui seul, comme Dieu s'était contenté d'un » seul Noé, quand il avait noyé le monde entier » dans le déluge[4]. » Pour Jean d'Antioche et ses autres anciens amis, il ne voulait plus, disait-il, « ni les écouter, ni recevoir de leurs lettres, ni » même se souvenir d'eux : qu'ils avaient assez » cherché la brebis perdue, assez tâché de sauver » sa malheureuse âme : qu'ils avaient fait plus que » le Sauveur, qui ne l'avait cherchée qu'une fois, » au lieu qu'ils avaient couru après lui de tous cô- » tés[5]. » C'est ainsi qu'il écrivait à Théodoret, qui prenait un soin particulier de le fléchir, ajoutant encore ces mots, qui font le vrai caractère de l'homme hérétique : « Je rends, dit-il, grâces à » Dieu de ce qu'ils ont avec eux, et les conciles, et » les siéges, et les royaumes, et les juges; et moi, » j'ai Dieu et ma foi[6]; » et quand avec tout cela « tous les morts, depuis l'origine du monde (car il » aimait cette expression), ressusciteraient pour » soutenir l'impiété de l'Egypte, (c'était celle de » saint Cyrille et de ses évêques,) je ne les préfére- » rais pas à la science que Dieu m'a donnée[7]. »

Si notre auteur, qui a rapporté deux ou trois de ses paroles des moins criminelles, avait pris garde à celles-ci, où tout respire, non-seulement comme il dit, *une obstination et une aigreur qu'on ne pourait vaincre*[8], mais encore tout ouvertement le schisme et l'hérésie, il aurait eu honte de ranger au nombre des catholiques un hérétique si parfait.

Il est dangereux d'étaler les endroits qui font paraître la fermeté de telles gens, sans marquer aussi

1. *Collect. Lup.* LVII. — 2. *Epist. Cyr. ad Nest., et Nest. ad Cyr., I. part., cap.* VIII, IX, *col.* 316 *et seq.* — 3. *Collect. Lup.* LXXVI. — 4. *Idem*, CLXXIII.

1. *Collect. Lup.* CLXXX. — 2. *Idem*, CLX. — 3. *Ibid.*, LXXIII, CXVII, CXLVII, CLI, CLVIII, CLXXI, CLXXVIII, *etc.* — 4. *Ibid.*, CXLIII, CLVI, CLXXI. — 5. *Ibid*, CIV, CV, CLXVII. — 6. *Ibid.*, CXLVII. — 7. *Ibid.*, CLXVII. — 8. *P.* 752, 753.

ceux où l'on verrait combien elle était outrée : autrement, on leur laisse toujours un caractère de vertu qui fait pitié, et qui porte à les excuser. Alexandre était d'un emportement si violent, qu'ayant lu une lettre de saint Cyrille à Acace, où il explique les deux natures, s'il se peut, plus clairement que jamais; au lieu de se réjouir de le voir si orthodoxe, même selon lui, il tourne toute sa pensée à s'étonner « de la prompte disposition de son esprit à changer : et, dit-il, j'ai prié Dieu que la terre s'ouvrit sous mes pieds; et si sa crainte ne m'eût retenu sur l'heure, peut-être je me serais retiré » dans les déserts les plus éloignés[1]. » Qu'y avait-il là qui lui dût causer un si étrange transport? Tels étaient ses emportements, si bien connus de ses amis, que Théodoret, en lui écrivant une lettre fort importante sur l'union[2], « Je vous prie, lui dit-il, de bien penser à ceci selon votre sagesse, et de ne vous point fâcher, mais de pénétrer nos pensées. » Cela peint l'impatience de cet homme, qui se mettait en colère dès qu'on n'entrait pas dans son sens. M. Dupin rapporte une lettre de Jean d'Antioche au clergé et au peuple d'Hiéraple, où ce patriarche leur marque qu'il n'a rien omis pour empêcher leur évêque « de mettre un obstacle » à la paix par son obstination[3]; » mais il oublie les traits les plus vifs, où Jean d'Antioche fait sentir dans cet évêque, non pas une obstination ordinaire, mais « un orgueil et une arrogance qui lui » faisait, non-seulement éviter, mais encore outrager injurieusement tous les évêques du monde, » rompre la communion, et s'élever au-dessus de » l'Eglise universelle. »

Il avait mis son peuple sur le même pied. On les avait attachés, non point à l'Eglise, mais à la personne de leur prélat, d'une manière si outrée, que tous, « hommes et femmes, jeunes et vieux, si l'on » refuse de le leur rendre, menacent d'entreprendre eux-mêmes contre leurs personnes, et de » précipiter leurs jours[4]. » Ce sont des fruits de

1. *Collect. Lup., cap.* LVIII. — 2. *Idem, cap.* CIX. — 3. *Ibid., cap.* CLXXXVII. — 4. *Ibid.*, CLXXXV.

l'hérésie et du schisme, qu'il est bon de ne pas cacher, lorsqu'on en écrit l'histoire.

Il ne faut donc pas s'étonner, si l'on appelle Alexandre *un autre Nestorius*, et l'on peut juger maintenant si c'était là un homme à excuser, comme s'il n'avait erré *que dans le fait*, pendant qu'on lui voit suivre tous les pas de Nestorius, autant dans son erreur que dans son schisme, et prendre de lui, outre ses dogmes particuliers, les dogmes communs de tous les hérétiques contre l'unité et l'autorité de l'Eglise et de ses conciles. Avec de telles raisons, on pourra aussi excuser Nestorius et flatter les nouveaux critiques, qui réduisent à des minuties et à des disputes de mots, les questions résolues dans les plus grands conciles, et de la manière la plus authentique.

CONCLUSION.

On voit maintenant à quoi aboutissent les particularités, ou plutôt les omissions de l'Histoire de notre auteur. On voit qu'elles affaiblissent la primauté du Saint-Siége, la dignité des conciles, l'autorité des Pères, la majesté de la religion. Elles excusent les hérétiques : elles obscurcissent la foi. C'est là enfin qu'on en vient, en se voulant donner un air de capacité distingué. On ne tombe peut-être pas d'abord au fond de l'abime; mais le mal croît avec la licence. On doit tout craindre pour ceux qui veulent paraître savants par des singularités. C'est ce qui perdit à la fin Nestorius, dont nous avons tant parlé; et je ne puis mieux finir ces Remarques, que par ces paroles que le Pape lui adresse[1] : *Tales sermonum novitates de vano gloriæ amore nascuntur. Dum sibi nonnulli volunt acuti, perspicaces et sapientes videri, quærunt quid novi proferant, unde apud animos imperitos temporalem acuminis gloriam consequuntur.*

1. *Cœlest., Ep. ad Cler. et Pop. C. P., part. I, Conc. Eph., c.* XIX, *col.* 368.

ŒUVRES DE BOSSUET.

TROISIÈME PARTIE.

PROTESTANTISME.

PROTESTANTISME.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

SUR LES MATIÈRES DE CONTROVERSE.

AVERTISSEMENT

SUR LA PRESENTE ÉDITION[1].

Il semblait que messieurs de la religion prétendue réformée, en lisant ce Traité, devaient du moins avouer que la doctrine de l'Eglise y était fidèlement exposée. La moindre chose qu'on pût accorder à un évêque, c'est qu'il ait su sa religion, et qu'il ait parlé sans déguisement dans une matière où la dissimulation serait un crime. Cependant il n'en est pas arrivé ainsi. Ce traité n'étant encore écrit qu'à la main, fut employé à l'instruction de plusieurs personnes particulières, et il s'en répandit beaucoup de copies. Aussitôt on entendit les honnêtes gens de la religion prétendue réformée, dire presque partout, que s'il était approuvé, il lèverait, à la vérité, de grandes difficultés; mais que l'auteur n'oserait jamais le rendre public; et que, s'il l'entreprenait, il n'éviterait pas la censure de toute sa communion, principalement celle de Rome, qui ne s'accommoderait pas de ses maximes. Il parut néanmoins, quelque temps après, avec l'approbation de plusieurs évêques, ce livre qui ne devait jamais voir le jour; et l'auteur, qui savait bien qu'il n'y avait exposé que les sentiments du concile de Trente, n'appréhendait pas les censures dont les prétendus réformés le menaçaient.

Il n'y avait certainement guère d'apparence que la foi catholique eût été trahie plutôt qu'exposée par un évêque, qui, après avoir prêché toute sa vie l'Evangile, sans que sa doctrine eût jamais été suspecte, venait d'être appelé à l'instruction d'un prince, que le plus grand roi du monde et le plus zélé défenseur de la religion de ses ancêtres fait élever pour en être un jour l'un des principaux appuis. Mais messieurs de la religion prétendue réformée ne laissèrent pas de persister dans leurs premiers sentiments. Ils attendaient à toute heure un soulèvement des catholiques contre ce livre, et même des foudres de Rome.

Ce qui leur a donné cette pensée, c'est que la plupart d'entre eux, qui ne connaissent notre doctrine que par les peintures affreuses que leur en font leurs ministres, ne la reconnaissent plus quand elle leur est montrée dans son naturel. C'est pourquoi il n'a pas été malaisé de leur faire passer l'auteur de l'Exposition pour un homme qui adoucissait les sentiments de sa religion, et qui cherchait des tempéraments propres à contenter tout le monde.

Il a paru deux réponses à ce Traité. L'auteur de la première n'a pas voulu dire son nom au public; et jusqu'à ce qu'il lui ait plu de se déclarer, nous ne révèlerons pas son secret. Il nous suffit que cet ouvrage soit approuvé par les ministres de Charenton[1], et qu'il ait été envoyé à l'auteur de l'*Exposition*, par feu M. Conrart, en qui les catholiques n'ont rien eu à désirer, qu'une meilleure religion. L'autre réponse a été faite par M. Noguier, ministre considéré dans son parti, et qui a, parmi les siens, la réputation d'un habile théologien. Tous deux ont prétendu que l'*Exposition* était contraire aux décisions du concile de Trente[2] : tous deux soutiennent que le dessein même d'en exposer la doctrine est réprouvé par les papes[3]; et tous deux affectent de dire que M. de Condom ne fait qu'*adoucir et exténuer* les dogmes de sa religion[4]. A les entendre parler, il semble *se relâcher* partout; *il se rapproche, il abandonne les sentiments de son Eglise, et il entre dans ceux des prétendus réformés*[5]. Enfin, son Traité ne s'accorde pas avec la profession de foi que l'Eglise romaine propose à tous ceux de sa communion, et on lui en fait combattre tous les articles[6].

Si on en croit l'anonyme[7], ce prélat est de bonne composition sur la transsubstantiation. Il est prêt à se contenter de la réalité du corps de Jésus-Christ, telle que les prétendus réformés la croient dans le sacrement. Quand il parle de l'invocation des saints, *il tâche d'adoucir et d'exténuer le culte de l'Eglise romaine, tant dans le dogme, que dans la pratique*[8]. Avec le culte des saints, *il exténue celui des images, l'article des Satisfactions, celui du Sacrifice de la messe et de l'autorité des Papes*[9]. Sur les ima-

1. Cet *Avertissement* est de Bossuet; il le fit imprimer pour la première fois en 1679, à la tête de la seconde édition de l'*Exposition*. (*Edit. de Versailles*.)

1. *Mess. Claude, De Langle, Daillé et Allix.* — 2. *Anon.*, *p.* 3, 112, 113, 124, 137, *etc. Nog.*, *p.* 63, 94, 95, 109, 110, *etc.* — 3. *An.*, *p.* 10. *Nog.*, *p.* 40. — 4. *Nog.*, *p.* 20, 37. *An.*, *Avertiss.*, *p.* 24. — 5. *Rep.*, *p.* 3. *An.*; *p.* 137. *Nog.*, *p.* 94. — 6. *An.*, *Avert.*, *p.* 25, 26, 27, 28, 29. — 7. *An.*, *Avertiss.*, *p.* 27. — 8. *An.*, *p.* 24. — 9. *An.*, *Avertiss.*, *p.* 24.

ges, *il a honte des excès où on a porté tant le dogme que le culte*[1]. L'anonyme, qui lui fait changer les expressions du concile dans la matière de la Satisfaction, veut que *ce changement dans les expressions procède du changement qu'il apporte dans la doctrine*[2]. Enfin, il le représente comme un homme qui revient aux sentiments de la nouvelle réforme, ou, pour me servir de son expression, *comme la colombe qui revient à l'arche, ne sachant où poser son pied*[3].

Non-seulement il lui attribue des sentiments particuliers sur le mérite des œuvres et sur l'autorité du Pape[4]; mais si l'on voulait se réduire à la doctrine de l'*Exposition*, il semble prêt à passer ces deux articles, qui font tant de peine à ceux de sa communion.

En général, il n'y a rien de plus répandu dans son livre, que le reproche qu'il fait à l'auteur de l'*Exposition*, de s'éloigner de *la doctrine commune de l'Eglise romaine*[5]. Il souhaite « que tous ceux » de cette Eglise veuillent bien s'accommoder aux » adoucissements de ce livre, et qu'ils écrivent dans » le même sens[6]. Ce serait ajoute-t-il un peu après, » un heureux commencement de réformation, qui » pourrait avoir des suites beaucoup plus heu- » reuses. »

Bien plus, il tire avantage de ces prétendus adoucissements. « Ces adoucissements de M. de Con- » dom, loin, dit-il[7], de nous donner mauvaise opi- » nion de notre réformation, nous confirment en- » core davantage que les personnes honnêtes et » modérées condamnent elles-mêmes, du moins une » bonne partie de ce que nous condamnons, et que, » par conséquent, elles avouent par là en quelque » manière que la réformation en serait utile et né- » cessaire. »

Il devrait conclure tout le contraire : car une réformation comme la leur, qui tend à un changement dans la doctrine, ne peut jamais regarder des choses qu'on voit déjà condamnées d'un commun accord. Mais les prétendus réformés veulent se persuader que *les personnes honnêtes et modérées* de la communion romaine, parmi lesquelles ils rangent M. de Condom, abandonnent en beaucoup de points les sentiments de leur Eglise, et reviennent le plus qu'ils peuvent à la nouvelle réforme.

Voilà ce que leur fait croire la manière étrange dont on leur dépeint la doctrine catholique. Accoutumés à la forme hideuse et terrible qu'on lui donne dans leurs prêches, ils croient que les catholiques qui l'exposent dans sa pureté naturelle, la changent et la déguisent : plus on la leur montre telle qu'elle est, plus ils la méconnaissent; et ils s'imaginent qu'on revient à eux, quand on les désabuse de leurs préjugés.

Il est vrai qu'ils ne tiennent pas toujours un même langage. L'anonyme, qui accuse M. de Condom d'avoir fait des changements si considérables dans la doctrine de l'Eglise, ne laisse pas de dire[8], que « cette *Exposition* n'a rien de nouveau qu'un » tour adroit et délicat; et enfin qu'elle ne contient » que de ces sortes d'adoucissements apparents, » qui n'étant que dans quelques termes, ou dans » des choses de peu de conséquence, ne contentent » personne, et ne font qu'exciter de nouveaux dou- » tes, au lieu de résoudre les anciens. »

Il semble qu'il se repente d'avoir parlé de l'*Exposition*, comme d'un livre qui altérait la foi de l'Eglise en tous ses points principaux, non-seulement dans les termes, mais dans le dogme.

Qu'il le prenne comme il lui plaira. S'il persiste à croire qu'un livre aussi catholique que l'*Exposition*, soit contraire à tant de points importants de la croyance romaine, il montre qu'il n'a jamais eu que de fausses idées de cette doctrine; et s'il est vrai qu'en adoucissant seulement les termes, ou en retranchant, comme il dit, *des choses de peu de conséquence*, la doctrine catholique lui paraisse si radoucie, il se trouvera à la fin que le fond en était meilleur qu'il ne pensait.

Mais voici la vérité. M. de Condom n'a point trahi sa conscience, ni déguisé la foi de l'Eglise, où le Saint-Esprit l'a établi évêque; et les prétendus réformés n'ont pu se persuader qu'une doctrine que sa seule exposition, et encore une exposition si simple et si courte, leur rend déjà moins étrange, fût la doctrine que tous leurs ministres leur représentent si pleine de blasphème et d'idolâtrie.

Nous devons sans doute louer Dieu d'une telle disposition; puisque encore qu'elle fasse voir dans ces messieurs une étrange préoccupation contre nous, elle nous fait espérer qu'ils regarderont nos sentiments avec un esprit plus équitable, quand ils seront convaincus que la doctrine de ce Traité, qui déjà leur paraît plus douce, est la pure doctrine de l'Eglise. Ainsi, loin de nous fâcher de la peine qu'ils ont à nous croire, lorsque nous leur proposons notre foi; la charité nous oblige à leur donner de tels éclaircissements, qu'ils ne puissent plus douter qu'elle ne leur ait été fidèlement proposée.

La chose parle d'elle-même; et il n'y a qu'à leur dire que le livre de l'*Exposition*, qu'ils croyaient contraire, *non-seulement à la doctrine commune des docteurs de l'Eglise romaine, mais encore aux termes et à la doctrine du concile*[1], est approuvé dans toute l'Eglise; et qu'après avoir reçu diverses marques d'approbation à Rome aussi bien qu'ailleurs, il a enfin été approuvé par le pape même de la manière la plus authentique et la plus expresse qu'on pût attendre.

Ce livre n'eut pas plus tôt été publié, que l'auteur connut les bons sentiments qu'on en avait dans toute la France, par les lettres qu'il en reçut de toutes sortes de personnes, laïques, ecclésiastiques, religieux et docteurs, mais surtout des plus grands prélats et des plus savants de l'Eglise, dont il aurait pu dès lors rapporter les témoignages, si la chose eût été tant soit peu douteuse ou nouvelle.

Mais comme les prétendus réformés veulent croire qu'on a en France des sentiments particuliers et plus approchants des leurs, en ce qui regarde la foi, que dans le reste de l'Eglise, et surtout à Rome, il est bon de leur rapporter comment les choses s'y sont passées.

Aussitôt que ce Traité eut paru, M. le cardinal de Bouillon l'envoya à M. le cardinal Bona, qu'il

1. *An.*, *p.* 65. — 2. *An.*, *p.* 114. — 3. *Pag.* 110. — 4. *An.*, *pag.* 101, 368. — 5. *An. Avertiss.*, *p.* 23, 26. — 6. *Rép.*, *p.* 3, *etc.*; *An.*, *Avertiss.*, *p.* 30. — 7. *An.*, *pag.* 85. — 8. *P.* 61, 62.

1. *An.*, *p.* 3.

pria de l'examiner en toute rigueur. Il ne fallut que le temps nécessaire à recevoir les réponses de Rome à Paris, pour avoir de ce docte et saint cardinal, dont la mémoire sera éternellement en bénédiction dans l'Eglise, l'approbation honorable qui se verra dans la suite avec les autres pièces dont on va parler.

Le livre fut imprimé pour la première fois sur la fin de l'année 1671. La réponse de ce cardinal est du 26 janvier 1672.

M. le cardinal Sigismond Chigi, dont toute l'Eglise regrette encore la perte, en écrivit à M. l'abbé de Dangeau d'une manière qui n'était pas moins favorable. Il dit expressément que *M. de Condom a très-bien parlé sur l'autorité du pape :* et sur ce que cet abbé lui avait écrit, que quelques personnes trop scrupuleuses craignaient ici qu'on ne regardât à Rome cette *Exposition* comme une de ces explications du concile défendues par Pie IV, il montre combien ce scrupule est mal fondé. Il ajoute qu'il a trouvé dans le même sentiment le maître du sacré Palais, le secrétaire et les consulteurs de la congrégation *dell' Indice*, tous les cardinaux qui la composent, et nommément le docte cardinal Brancas qui en était le président; et qu'ils donnaient tous de grandes louanges au Traité de l'*Exposition*. La lettre est du 5 avril 1672.

Le maître du sacré Palais était alors le R. P. Hyacinthe Libelli, célèbre théologien, que son mérite et son grand savoir élevèrent un peu après à la dignité d'archevêque d'Avignon. Sa lettre, du 26 avril 1672, écrite à M. le cardinal Sigismond, montre assez combien il approuva ce livre, puisqu'il dit qu'il n'y a pas seulement « une ombre de faute; et » que si l'auteur souhaite qu'il soit imprimé à » Rome, il donnera toutes les permissions néces- » saires, sans y changer la moindre parole. »

En effet, M. l'abbé Nazari, célèbre par son *Journal des Savants*, qu'il fait avec tant de politesse et d'exactitude, travailla dès lors à une version italienne que M. le cardinal d'Estrées faisait revoir, et dont il prenait lui-même la peine de revoir quelques endroits principaux, afin qu'elle fût entièrement conforme à l'original.

Le livre était déjà tourné en anglais par feu M. l'abbé de Montaigu, dont tout le monde a connu le zèle et la vertu; et il a eu plusieurs témoignages que sa version était bien reçue de tous les catholiques d'Angleterre. Cette version fut imprimée en 1672. Et en 1675 il se fit encore une version irlandaise du même livre, qui fut imprimée à Rome, de l'impression de la congrégation *de Propagandâ Fide*.

Le R. P. Porter, de l'ordre de Saint-François, et supérieur du couvent de Saint-Isidore, auteur de cette version, avait déjà fait imprimer à Rome même un livre latin, intitulé *Securis Evangelica*, où une grande partie du Traité de l'*Exposition* était insérée pour prouver que les sentiments de l'Eglise fidèlement exposés, loin de renverser les fondements de la foi, les établissaient invinciblement.

Cependant on travaillait à la version italienne avec toute l'exactitude que méritait une matière si importante, où un seul mot mal rendu pouvait gâter tout l'ouvrage; et le R. P. Raimond Capisucchi, maître du sacré Palais, donna sa permission pour l'imprimer dès l'an 1675, comme il paraît par une réponse qu'il fait du 27 juin de la même année à M. de Condom, qui l'en avait remercié.

Ce prélat, qui avait appris de divers endroits d'Allemagne, que le Traité y avait été approuvé, en reçut un plus ample témoignage par une lettre du 27 avril 1673 de M. l'évêque et prince de Paderborn, pour lors coadjuteur, et depuis évêque de Munster, où ce prélat, dont le nom seul porte la louange, marquait qu'il faisait traduire l'ouvrage en latin, pour le répandre partout, et principalement en Allemagne. Mais les guerres survenues, ou d'autres occupations ayant retardé cette traduction, M. l'évêque de Castorie, vicaire apostolique dans les Etats des Provinces-Unies, souhaita de faire imprimer une version latine que l'auteur avait revue; et l'impression s'en fit à Anvers en 1678.

Un peu après, et dans la même année, et par les soins de cet évêque, le Traité fut encore imprimé à Anvers en langue flamande, avec l'approbation des théologiens et de l'ordinaire des lieux; et ce prélat, qui fait lui-même de si beaux ouvrages, jugea celui-ci utile à l'instruction de son peuple.

M. l'évêque et prince de Strasbourg, à qui les malheurs de la guerre ne faisaient point oublier le soin de son troupeau, conçut dans ce même temps le dessein de faire traduire ce livre en allemand, avec une lettre pastorale adressée à ses diocésains : et ayant rendu compte au Pape de ce dessein, Sa Sainteté lui fit dire, « qu'elle connaissait ce livre il » y avait déjà longtemps; et comme on lui rappor- » tait de tous côtés qu'il faisait beaucoup de con- » versions, la traduction ne pouvait manquer d'en » être utile à son peuple. »

La version italienne fut achevée avec une fidélité et une élégance à laquelle il ne se peut rien ajouter. M. l'abbé Nazari la dédia aux cardinaux de la congrégation *de Propagandâ Fide*, par l'ordre desquels elle parut dans la même année 1678, imprimée à l'imprimerie de cette congrégation.

On mit à la tête de cette version la lettre du cardinal Bona, dont la minute fut trouvée à Rome entre les mains de son secrétaire, avec les approbations de M. l'abbé Ricci, consulteur du saint office; du R. P. M. Laurent Brancati de Laurea, religieux de l'ordre de Saint-François, consulteur et qualificateur du saint office, et bibliothécaire de la bibliothèque Vaticane; et de M. l'abbé Gradi, consulteur de la congrégation *dell' Indice*, et bibliothécaire de la bibliothèque Vaticane : c'est-à-dire, des premiers hommes de Rome en piété et en savoir.

Le livre fut présenté au Pape, à qui la version latine avait déjà été présentée. Il eut la bonté de faire écrire à l'auteur par M. l'abbé de Saint-Luc; qu'il en était satisfait, ce qu'il a répété plusieurs fois à M. l'ambassadeur de France.

L'auteur qui semblait n'avoir plus rien à désirer après une telle approbation, en fit, avec un profond respect, ses très-humbles remercîments au Pape, par une lettre du 22 novembre 1678, dont il reçut réponse par un bref de Sa Sainteté du 4 janvier 1679, qui contient une approbation si expresse de son livre, que personne ne peut plus douter qu'il ne contienne la pure doctrine de l'Eglise et du Saint-Siége.

Après cette approbation il n'eût plus été néces-

saire de parler des autres, mais on est bien aise de faire voir comment ce livre, que les ministres menaçaient d'une si grande contradiction dans l'Église, et qu'ils croyaient si contraire à sa *doctrine commune*, a passé, pour ainsi dire, naturellement par tous les degrés d'approbation, jusqu'à celle du Pape même, qui confirme toutes les autres.

Messieurs de la religion prétendue réformée peuvent voir maintenant combien on les abusait, quand on leur disait[1], *qu'on savait une personne catholique qui écrirait contre l'Exposition de M. de Condom.* Ce serait certainement une chose rare, que ce bon catholique, que les catholiques n'ont jamais connu, eût été faire confidence aux ennemis de l'Eglise, de l'ouvrage qu'il méditait contre un évêque de sa communion. Mais il y a trop longtemps que cet écrivain imaginaire se fait attendre; et les prétendus réformés seront de facile créance, s'ils se laissent dorénavant amuser par de semblables promesses.

Ainsi une des questions qu'il s'agissait de vider, au sujet de l'*Exposition*, est entièrement terminée. On n'a plus besoin de réfuter les ministres qui soutenaient que la doctrine de l'*Exposition* n'était pas celle de l'Eglise. Le temps et la vérité ont réfuté leurs sentiments d'une manière qui ne souffre point de réplique.

M. Noguier, pour être assuré que M. de Condom a bien expliqué la croyance catholique, voulait entendre parler l'oracle de Rome. « Je ne fais pas, » dit-il[2], un grand fondement sur l'approbation que » messieurs les évêques ont donnée par écrit. Les » autres docteurs ne manquent pas de pareilles ap- » probations; et après tout il faut que l'oracle de » Rome parle sur les matières de la foi. » L'anonyme a eu la même pensée; et tous deux ont supposé qu'il n'y aurait plus de procès à faire sur ce sujet à M. de Condom, quand cet oracle aurait parlé. Il a parlé cet oracle, que toute l'Eglise catholique a écouté avec respect dès l'origine du christianisme : et sa réponse a fait voir que ce qu'avait dit ce prélat n'a rien de nouveau ni de suspect, rien enfin qui ne soit reçu dans toute l'Eglise.

Mais en vidant cette question, la décision des autres se trouve insensiblement bien avancée.

M. de Condom a soutenu que la doctrine catholique n'avait jamais été bien entendue par les prétendus réformés, et que les auteurs de leur schisme leur avaient grossi les objets, afin d'exciter leur haine. La chose ne peut maintenant recevoir de difficulté; puisqu'il est constant d'un côté que le livre de l' *Exposition* leur propose la foi catholique dans sa pureté, et de l'autre, qu'elle leur a paru moins étrange qu'ils ne se l'étaient figurée.

Que s'ils reconnaissent que leurs prétendus réformateurs, pour les animer contre l'Eglise, où leurs ancêtres avaient servi Dieu, et où ils avaient eux-mêmes reçu le baptême, ont eu besoin de recourir à des calomnies qui paraissent maintenant insoutenables; comment peuvent-ils se dispenser d'en venir à un nouvel examen ? et comment ne craignent-ils pas de persévérer dans un schisme qui est fondé manifestement sur de faux principes, même dans les choses principales?

Ils ont cru, par exemple, être bien fondés à se séparer de l'Eglise, sous prétexte qu'en enseignant le mérite des bonnes œuvres, elle détruisait la justification gratuite et la confiance que le chrétien doit avoir en Jésus-Christ seul. C'est principalement sur cet article qu'a été fondée leur rupture. L'anonyme se contente de dire, *que l'article de la Justification est un des principaux qui ont donné lieu à la réformation*[1]. Mais M. Noguier tranche plus net. « Ceux, dit-il[2], qui ont été les auteurs » de notre réformation, ont eu raison de proposer » l'article de la Justification, comme le principal de » tous, et comme le fondement le plus essentiel de » leur rupture. » Maintenant donc que M. de Condom leur dit avec toute l'Eglise, « qu'elle croit n'a- » voir de vie, et qu'elle n'a d'espérance qu'en Jésus- » Christ seul; qu'elle demande tout, qu'elle espère » tout, qu'elle rend grâces de tout par Notre Sei- » gneur Jésus-Christ; enfin qu'elle met en lui toute » l'espérance du salut[3] : » que demande-t-on davantage? Elle dit « que tous nos péchés nous sont » pardonnés par une pure miséricorde, à cause de » Jésus-Christ; que nous devons à une libéralité » gratuite la justice qui est en nous par le Saint- » Esprit; et que toutes les bonnes œuvres que nous » faisons, sont autant de dons de la grâce[4]. » L'auteur de l'*Exposition*, qui enseigne cette doctrine, ne l'enseigne pas comme sienne : à Dieu ne plaise. Il l'enseigne comme la doctrine claire et manifeste du saint concile de Trente; et le Pape approuve son livre. Après cela on dira encore que le concile de Trente et l'Eglise romaine renversent la justification gratuite, et la confiance que le fidèle doit avoir en Jésus-Christ seul : est-ce une chose supportable? et quand nous nous tairions, les pierres ne crieront-elles pas qu'on nous fait tort?

Aussi faut-il avouer, comme il a été remarqué dans l'*Exposition*[5], que les disputes qu'ont excitées les prétendus réformés sur un point si capital, sont de beaucoup diminuées, pour ne pas dire, tout à fait anéanties. Personne n'en doutera, si on considère ce qu'a écrit l'anonyme sur le mérite des œuvres, avec l'approbation de quatre ministres de Charenton : « Nous reconnaissons, dit-il[6], de bonne » foi, que M. de Condom, et ceux de l'Eglise ro- » maine qui font paraître des sentiments plus purs » sur la grâce, parlent presque partout comme » nous. Nous convenons avec eux du principal. » Mais puisqu'il nous promettait tant de bonne foi, il devait donc reconnaître que M. de Condom, qu'il fait ici d'une secte particulière, n'a pas dit un mot, sur le mérite des œuvres, qui ne fût tiré du concile. Il a dit[7], « que la vie éternelle doit être proposée aux » enfants de Dieu, et comme une grâce qui leur est » miséricordieusement promise par le moyen de » notre Sauveur Jésus-Christ, et comme une ré- » compense qui est fidèlement rendue à leurs bonnes » œuvres et à leurs mérites, en vertu de cette pro- » messe. » Il a dit, « que les mérites sont des dons » de Dieu. » Il a dit, « que nous ne pouvons rien » par nous-mêmes, mais que nous pouvons tout » avec celui qui nous fortifie, et que toute notre » confiance est en Jésus-Christ : » et le reste, qu'on pourra voir en son lieu. C'est par là qu'il a satisfait les prétendus réformés, et leur a fait dire

1. *An.*, *Avertis.*, *p.* 23. — 2. *Pag.* 11.

1. *An.*, *p.* 86. — 2. *Nog.*, *p.* 83. — 3. *Expos.*, *n.* 7. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.* — 6. *An.*, *p.* 101. — 7. *Expos.*, *n.* 7.

qu'ils étaient d'accord avec lui *du principal*. Comme donc ces propositions sont tirées de mot à mot du concile, ils ne peuvent plus s'empêcher de reconnaître qu'on a fait cesser *le principal* sujet de leurs plaintes, en proposant seulement les décrets et les propres termes de ce concile, tant haï et tant blâmé parmi eux.

Qu'est-ce qui les choque le plus dans les satisfactions que l'Eglise exige des fidèles, si ce n'est l'opinion qu'ils ont que les catholiques regardent celle de Jésus-Christ comme insuffisante? Nieront-ils que leurs catéchismes et leurs confessions de foi ne s'appuient sur ce fondement? Que diront-ils donc maintenant que l'auteur de l'*Exposition* leur crie avec toute l'Eglise[1], que « Jésus-Christ Dieu » et homme, était seul capable par la dignité in- » finie de sa personne, d'offrir à Dieu pour nos » péchés une satisfaction suffisante; que cette sa- » tisfaction est infinie; que le Sauveur a payé le » prix entier de notre rachat; que rien ne manque » à ce prix, puisqu'il est infini; et que les réserves » de peines, qu'il fait dans la pénitence, ne pro- » viennent d'aucun défaut du paiement, mais d'un » certain ordre qu'il a établi pour nous retenir par » de justes appréhensions, et par une discipline » salutaire? »

Ces choses et toutes les autres, qui font dire à l'anonyme que l'auteur *exténue* la doctrine de la satisfaction, et qu'*il retourne à l'arche comme la colombe*, sont la pure doctrine de l'Eglise et du concile de Trente, reconnue pour telle par le Pape même. Comment donc veut-on faire croire qu'elle regarde comme un supplément de la satisfaction de Jésus-Christ, ce qu'elle donne seulement comme un moyen de l'appliquer; et en quelle sûreté de conscience les prétendus réformés ont-ils pu, sous de si fausses présuppositions, violer la sainte unité que Jésus-Christ a tant recommandée à son Eglise?

Ils regardent avec horreur le sacrifice de nos autels, comme si on y faisait mourir Jésus-Christ encore une fois. Qu'a fait l'auteur de l'*Exposition*, pour diminuer cette horreur injuste, que de leur représenter fidèlement la doctrine de l'Eglise? Il leur a dit que ce sacrifice est de nature à n'admettre qu'une mort mystique et spirituelle de notre adorable victime[2], qui demeure toujours impassible et immortelle; et que, bien loin de diminuer la perfection infinie du sacrifice de la croix, *il est établi seulement pour en célébrer la mémoire et en appliquer la vertu*[3]. L'anonyme assure sur cela que M. de Condom *exténue* la doctrine de l'Eglise catholique; et M. Noguier assure aussi qu'il n'en a pas exposé la vérité[4]. Cependant il n'a fait que suivre la doctrine du concile, dont il a produit les propres termes[5], et toute l'Eglise approuve son *Exposition*. Qui ne voit donc qu'elle n'a semblé plus accommodante et plus adoucie aux prétendus réformés, qu'à cause qu'ils n'y trouvent plus les monstres qu'ils s'y étaient figurés?

L'anonyme nous a dit lui-même que *l'article de l'Invocation des Saints est un des plus essentiels de la religion*[6]. C'est aussi un de ceux où il lui paraît que M. de Condom *adoucit le plus les dogmes de son Eglise;* car il l'en accuse jusqu'à trois fois[1]. Mais, qu'a dit M. de Condom? Ce que dit le catéchisme du concile, ce que dit le concile même et la confession de foi qui en est tirée, ce que disent tous les catholiques, *que les saints offrent des prières pour nous*[2]; voilà ce que dit la confession de foi : *qu'ils les offrent par Jésus-Christ;* voilà ce que dit le concile : en un mot, que nous les prions dans le même esprit que nous prions « nos frères qui sont sur la » terre, de prier avec nous et pour nous notre com- » mun Maître, au nom de notre commun Médiateur, » qui est Jésus-Christ[3]. » Voilà ce qu'a tiré M. de Condom du concile, du catéchisme, de tous les actes publics de l'Eglise catholique; et c'est pourquoi sa doctrine a été si approuvée.

Cette réponse suffit pour renverser par les fondements ce qui a causé tant d'horreur aux prétendus réformés.

Leur catéchisme nous accuse « d'idolâtrie, à » cause que, par le recours que nous avons aux » saints, nous mettons en eux une partie de notre » confiance, et leur transférons ce que Dieu s'est » réservé[4]. »

Mais, au contraire, il paraît qu'en priant les saints, nous les prions seulement de prier pour nous : prière qui par sa nature ne se peut jamais adresser à l'Etre indépendant, loin qu'il se la soit réservée. Que si cette forme de prier, *priez pour nous*, diminuait la confiance qu'on a en Dieu, elle ne serait pas moins condamnable envers les vivants qu'envers les morts; et saint Paul n'aurait pas dit si souvent : *Mes frères, priez pour nous*[5]. Toute l'Ecriture est pleine de prières de cette nature.

Mais, dit leur Confession de foi[6], c'est renverser la médiation de Jésus-Christ, *qui nous commande de nous retirer privément en son nom vers son Père*. Comment le peut-on penser, puisque les saints qui sont au ciel, non plus que les fidèles qui sont sur la terre, n'interviennent pas par eux-mêmes, ni en leur propre nom, mais au nom de Jésus-Christ, comme l'enseignent tous les catholiques après le concile[7]?

Ainsi l'Eglise catholique n'a qu'à déclarer, comme elle fait, que son intention n'a jamais été de demander autre chose aux saints que d'humbles prières faites au nom de Jésus-Christ, et de la nature de celles que les fidèles font sur la terre les uns pour les autres : ce peu de mots convaincront éternellement les prétendus réformés d'avoir eu pour elle une haine injuste.

Aussi M. Noguier nous déclare-t-il[8], « que, quoi » qu'en dise M. de Condom, il ne se persuadera » jamais que l'Eglise romaine n'ait point d'autre » intention, en disant qu'il est utile d'invoquer les » saints, si ce n'est que nous leur demandions le » secours de leurs prières, comme l'on demande » celui des fidèles qui vivent parmi nous. » Que dira-t-il maintenant qu'il voit l'Eglise romaine approuver si visiblement ce qu'en effet M. de Condom n'a fait que puiser dans la croyance universelle de sa communion? Mais *pourquoi donc*, poursuit M. Noguier[9], *les catholiques demandent-ils, non les prières seulement, mais l'aide, la protection et le*

1. *Expos.*, *n.* 8. — 2. *Idem*, *n.* 12. — 3. *Ibid.* — 4. *Nog.*, p. 285. — 5. *Expos.*, *ibid.* — 6. *An.*, *pag.* 61.

1. *An.*, *p.* 24, 25; *Rép.*, *p.* 24. — 2. *Expos.*, *n.* 4. — 3. *Idem.* — 4. *Catéch. Dim.* 34. — 5. *I. Thess.*, v. 25; *II. Thess.*, III. 1; *Heb.*, XIII 18. — 6. *Confes.*, *art.* 24. — 7. *Expos.*, *n.* 4. — 8. *Nog.*, *pag.* 54. — 9. *Idem*, *pag.* 57.

secours de la Vierge et des saints? Comme si ce n'était pas une sorte *d'aide, de secours et de protection*, que de recommander des malheureux à celui qui seul les peut soulager? Telle est la protection que nous pouvons recevoir de la sainte Vierge et des saints. Ce n'est pas un petit secours d'être aidé de leurs prières, puisqu'elles sont tout ensemble si humbles, si agréables et si efficaces. Mais pourquoi disputer des mots, puisque la chose est constante? L'*Exposition* produit aux ministres des témoignages certains[1], où il paraît « qu'en quelques termes que » soient conçues les prières que nous adressons » aux saints, l'intention de l'Eglise et de ses fidèles » les réduit toujours à cette forme : Priez pour » nous. » N'importe, les ministres *ne se le persuaderont jamais*. Il faudrait rayer dans leurs catéchismes et dans leur profession de foi ces accusations d'idolâtries dont elles sont pleines; il faudrait retrancher de leurs prêches tant d'invectives sanglantes, qui n'ont que ce fondement : ils ne peuvent s'y résoudre; et quelque déclaration que nous puissions faire de nos sentiments, ils n'en croiront, ni le concile, ni son catéchisme, ni notre confession de foi, ni les évêques, ni le Pape même.

Il n'est pas besoin de répéter ce qui est dit dans l'*Exposition*[2] sur les autres objections, principalement sur celle où l'on accuse l'Eglise d'attribuer aux saints une science et une puissance divine, pendant qu'elle enseigne qu'ils ne savent ni ne peuvent rien par eux-mêmes. Mais le reproche d'idolâtrie a encore un autre fondement, qu'on accuse M. de Condom *d'avoir exténué*[3] comme les autres. C'est l'article des images, où toutefois il n'a cherché aucun autre adoucissement, que d'avoir fidèlement exposé le sentiment de l'Eglise.

Il n'en faut pas davantage pour faire évanouir tout le soupçon d'idolâtrie, selon les propres principes des prétendus réformés, et ils n'ont pour cela qu'à confronter avec la doctrine de leur catéchisme celle du concile de Trente représenté dans l'*Exposition*.

Leur catéchisme demande[4] si dans ce précepte : *Tu ne te feras image taillée, Dieu défend de faire aucune image*. Il répond que *non, mais que Dieu défend seulement d'en faire, ou pour figurer Dieu, ou pour adorer*. Voilà les deux choses qu'ils croient condamnées dans ce précepte du Décalogue.

Peut-être nous feront-ils la justice de croire que nous ne prétendons pas figurer Dieu; et que s'ils voient dans quelques tableaux le Père éternel dans la forme où il lui a plu de paraître si souvent à ses prophètes, nous ne prétendons non plus déroger à sa nature invisible et spirituelle, que lui-même, quand il s'est montré sous cette forme. Le concile leur explique assez sur ce sujet, *qu'on ne prétend pas pour cela figurer ou exprimer la divinité,..... ni lui donner de couleurs*[5]; et je croirais leur faire tort d'en venir à un plus grand éclaircissement.

Passons donc à la seconde partie de leur doctrine, et apprenons de leur catéchisme *quelle forme d'adoration est condamnée*. « C'est, dit la *Réponse*, de » se prosterner devant une image pour faire son orai» son, de fléchir le genou devant elle, ou faire quel» que autre signe de révérence, comme si Dieu se » démontrait là à nous. » Voilà, en effet l'erreur des Gentils et le propre caractère de l'idolâtrie. Mais qui croit avec le concile, *que les images n'ont ni divinité ni vertu pour laquelle on les doive révérer*[1], et qui en met toute la vertu à rappeler la mémoire des originaux, ne croit pas que Dieu *s'y démontre à nous :* il n'est donc pas idolâtre, de l'aveu des prétendus réformés, et selon la propre définition de leur catéchisme.

1. *Expos.*, *n.* 4. — 2. *Idem.* — 3. *An.*, *Avertiss.*, *p* 21. *Rep.*, *pag.* 65. — 4. *Dim.* 23. — 5. *Sess.* XXV.

L'anonyme semble avoir senti cette vérité, à l'endroit où, nous objectant ce commandement du Décalogue[2], il dit lui-même que Dieu *défend de faire des images et de les servir*. Il a raison. Les paroles de ce précepte sont expresses : et les images dont il y est parlé sont celles qu'il est défendu *de faire*, aussi bien que *de servir*, c'est-à-dire, selon l'explication de son catéchisme, celles qui sont faites *pour figurer Dieu, celles qui sont faites pour le démontrer présent*, et qu'on sert dans cet esprit comme pleines de divinité. Nous n'en faisons, ni n'en souffrons de cette sorte. Nous ne servons pas les images; à Dieu ne plaise : mais nous nous servons des images pour nous élever aux originaux. Notre concile, si odieux à l'Eglise prétendue réformée, ne nous en apprend pas un autre usage. En est-ce assez pour dire, comme elle fait dans sa propre Confession de foi[3], que *toutes sortes d'idolâtries ont vogue dans l'Eglise romaine?* Est-ce pour cela que sa discipline nous appelle les *Idolâtres*[4], et notre religion l'*Idolâtrie*[5]*?* Sans doute ils ont autre chose que notre doctrine dans l'esprit, quand ils nous donnent le *nom de Gentils :* ils croient que nous suivons leurs abominables erreurs, et que nous croyons comme eux que Dieu se démontre à nous dans les images.

Sans ces funestes préjugés, sans ces noires idées qu'ils se forment des sentiments de l'Eglise, des chrétiens n'auraient jamais cru que baiser la croix en mémoire de celui *qui a porté nos iniquités sur le bois*[6], fût un crime si détestable; ni qu'une démonstration si simple et si naturelle des sentiments de tendresse que ce pieux objet tire de nos cœurs, nous dût faire considérer comme si nous adorions Baal, ou les veaux d'or de Samarie.

Dans cette étrange préoccupation des prétendus réformés, le *Traité de l'Exposition* leur devait paraître, comme, en effet, il leur a paru, un livre plein d'artifice, qui ne faisait qu'adoucir et exténuer les sentiments catholiques. Maintenant qu'ils voient clairement que tout l'artifice de ce livre est de démêler les sentiments qu'on a imputés à l'Eglise d'avec ceux dont elle fait profession; comme tout l'adoucissement qu'il apporte dans la doctrine est de lui avoir ôté le masque affreux dont les ministres la couvrent; qu'ils confessent que cette Eglise n'était pas digne de l'horreur qu'ils ont eue pour elle, et qu'elle mérite du moins d'être écoutée.

Il ne faut plus qu'ils accusent le Pape ni le Saint-Siége de diminuer l'adoration qui est due à Dieu, ni la confiance que le chrétien doit établir en sa bonté seule par Notre Seigneur Jésus-Christ; puisqu'ils voient, sans aller plus loin, que le *Traité de l'Exposition*, qui n'est fait que pour expliquer ces deux vérités, a reçu dans Rome et du Pape même, une approbation si authentique.

1. *Expos.*, *n.* 5. — 2. *Pag.* 67. — 3. *Art.* 28. — 4. *Discip.*, *art.* 11, 13. — 5. *Art.* 42. — 6. *I. Petr.*, II. 24.

Cela étant, ils auront honte du titre qu'ils donnent au Pape. On n'y peut penser sans horreur, ni entendre sans étonnement, que les prétendus réformés, qui se vantent de suivre l'Ecriture de mot à mot, voyant que l'apôtre saint Jean, qui a seul nommé l'antechrist, nous répète trois ou quatre fois que *l'antechrist est celui qui nie que Jésus-Christ soit venu en chair*[1], osent seulement penser que celui qui enseigne si pleinement le mystère de Jésus-Christ, c'est-à-dire, sa divinité, son incarnation, la surabondance de ses mérites, la nécessité de sa grâce et la confiance absolue qu'il y faut avoir, ne laisse pas d'être l'antechrist que saint Jean nous a désigné.

Mais on objecte aux Papes qu'ils sont *ce méchant et cet homme d'iniquité, qui s'est assis dans le temple de Dieu* et *se fait adorer comme Dieu*[2]; eux qui se confessent non-seulement mortels, mais pécheurs; qui disent tous les jours avec tous les autres fidèles : *Pardonnez-nous nos offenses;* et qui n'approchent jamais de l'autel, sans confesser leurs péchés, et sans dire, dans la partie la plus sainte du Sacrifice, qu'ils espèrent la vie éternelle, *non par leurs mérites, mais par la bonté de Dieu, au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ*[3].

Il est vrai qu'ils soutiennent la primauté que Jésus-Christ leur a donnée en la personne de saint Pierre : mais c'est par là qu'ils avancent l'œuvre de Jésus-Christ même, œuvre de charité et de concorde, qui n'eût jamais été parfaitement accomplie, si l'Eglise universelle et tout l'ordre épiscopal n'avait sur la terre un chef du gouvernement ecclésiastique pour faire agir les membres en concours, et consommer dans tout le corps le mystère de l'unité tant recommandé par le Fils de Dieu. Ce n'est rien dire que de répondre que l'Eglise a dans le ciel son chef véritable qui l'unit en l'animant de son Saint-Esprit; qui en doute? Mais qui ne sait que cet esprit, qui dispose tout avec autant de douceur que d'efficace, sait préparer des moyens extérieurs proportionnés à ses desseins? Le Saint-Esprit nous enseigne et nous gouverne au dedans : c'est pour cela qu'il établit des pasteurs et des docteurs qui agissent au dehors. Le Saint-Esprit unit le corps de l'Eglise et le gouvernement ecclésiastique: c'est pour cela qu'il met à la tête un père commun et un économe principal qui gouverne toute la famille de Jésus-Christ. Nous prenons ici à témoin la conscience de messieurs de la religion prétendue réformée. Dans ce siècle malheureux, où tant de sectes impies tâchent de saper peu à peu les fondements du christianisme, et croient que c'est assez d'avoir seulement nommé Jésus-Christ, pour ensuite introduire dans le sein de la chrétienté l'indifférence des religions et l'impiété manifeste; qui ne voit l'utilité d'avoir un pasteur qui veille sur le troupeau, et qui soit autorisé d'en haut, pour exciter tous les autres, dont la vigilance se relâcherait? Qu'ils nous disent de bonne foi, si ce ne sont pas les sociniens, les anabaptistes, les indépendants, ceux qui, sous le nom de la liberté chrétienne, veulent établir l'indifférence des religions, et tant d'autres sectes pernicieuses, qu'ils improuvent aussi bien que nous, qui s'élèvent avec le plus d'ardeur contre le siége de saint Pierre, et qui crient le plus haut que son autorité est tyrannique. Je ne m'en étonne pas : ceux qui veulent diviser l'Eglise, ou la surprendre, ne craignent rien tant que de la voir marcher contre eux sous un même chef comme une armée bien rangée. Ne faisons querelle à personne; mais songeons seulement d'où viennent les livres où cette dangereuse licence et ces doctrines antichrétiennes sont enseignées : du moins on ne niera pas que le siége de Rome, par sa propre constitution, ne soit incompatible avec toutes ces nouveautés; et quand nous ne saurions pas par l'Evangile que la primauté de ce siége nous est nécessaire, l'expérience nous en convaincrait. Au reste, il ne faut pas s'étonner si l'on a approuvé sans peine l'auteur de l'*Exposition*, qui met l'autorité essentielle de ce siége dans les choses dont on est d'accord dans toutes les écoles catholiques. La chaire de saint Pierre n'a pas besoin de disputes : ce que tous les catholiques y reconnaissent sans contestation, suffit à maintenir la puissance qui lui est donnée pour édifier, et non pour détruire. Les prétendus réformés ne devraient plus avoir ces vains ombrages dont on leur fait peur. Que leur sert d'aller rechercher dans les histoires les vices des Papes? Quand ce qu'ils en racontent serait véritable, est-ce que les vices des hommes anéantiront l'institution de Jésus-Christ et le privilége de saint Pierre! L'Eglise s'élèvera-t-elle contre une puissance qui maintient son unité, sous prétexte qu'on en aura abusé. Les chrétiens sont accoutumés à raisonner sur des principes plus hauts et plus véritables; et ils savent que Dieu est puissant pour maintenir son ouvrage au milieu de tous les maux attachés à l'infirmité humaine.

Nous conjurons donc messieurs de la religion prétendue réformée par la charité, qui est Dieu même, et par le nom chrétien qui nous est commun, de ne plus juger de la doctrine de l'Eglise par ce qu'on leur en dit dans leurs prêches et dans leurs livres, où l'ardeur de la dispute et la prévention, pour ne rien dire de plus, font souvent représenter les choses autrement qu'elles ne sont : mais d'écouter cette *Exposition de la doctrine catholique*. C'est un ouvrage de bonne foi, où il ne s'agit pas tant de disputer, que de dire nettement ce qu'on croit; et où, pour voir combien l'auteur a procédé simplement, il n'y a qu'à considérer son dessein.

Il a promis dès l'entrée : 1° de proposer les vrais sentiments de l'Eglise catholique, et *de les distinguer de ceux qui lui ont été faussement imputés*[1].

2° Afin qu'on ne doutât pas qu'il ne proposât véritablement les sentiments de l'Eglise, il a promis de les prendre *dans le concile de Trente, où l'Eglise a parlé décisivement sur les matières dont il s'agit.*

3° Il a promis de proposer à messieurs de la religion prétendue réformée, non en général toutes les matières, mais *celles qui les éloignent le plus de nous*, et, pour parler plus précisément, celles dont *ils ont fait le sujet de leur rupture.*

4° Il a promis que ce qu'*il dirait, pour faire mieux entendre les décisions du concile, serait approuvé dans l'Eglise, et manifestement conforme à la doctrine du même concile.*

Tout cela paraît simple et droit. Et premièrement

1. *I. Joan.*, II. 22. IV, 3; *II. Joan.*, 7. -- 2. *II. Thess.*, II. 3, 4. -- 3. Canon de la messe.

1. *Expos.*, *n.* I

personne ne peut trouver étrange *qu'on distingue les sentiments de l'Eglise d'avec ceux qui lui sont faussement imputés.* Quand on s'échauffe démesurément faute de s'entendre, et que de fâcheux préjugés causent de grandes disputes, il n'y a rien de plus naturel, ni rien de plus charitable que de s'expliquer nettement. Les saints Pères ont pratiqué un moyen si doux et si innocent de ramener les esprits. Pendant que les ariens et les demi-ariens décriaient le Symbole de Nicée, et la *consubstantialité* du Fils de Dieu par les fausses idées qu'ils y attachaient, saint Athanase et saint Hilaire, les deux plus illustres défenseurs de la foi de Nicée, leur représentaient le sens véritable du concile ; et saint Hilaire leur disait[1] : « Condamnons tous ensemble les mauvaises interprétations ; mais ne » détruisons pas la sûreté de la foi..... Le consubs- » tantiel peut être mal entendu : établissons de » quelle manière on pourra le bien entendre..... » Nous pouvons poser entre nous l'état véritable de » la foi, si on ne renverse pas ce qui a été bien » établi, et qu'on ôte la fausse intelligence. »

C'est la charité elle-même qui dicte de telles paroles, et qui suggère de tels moyens de réunir les esprits. Nous pouvons dire de même à messieurs de la religion prétendue réformée : Si le mérite des œuvres, si les prières adressées aux saints, si le sacrifice de l'Eucharistie, et ces humbles satisfactions des pénitents qui tâchent d'apaiser Dieu, en vengeant volontairement sur eux-mêmes par des exercices laborieux sa justice offensée; si ces termes, que nous tenons d'une tradition qui a son origine dans les premiers siècles, faute d'être bien entendus, vous offensent; l'auteur de l'*Exposition* se présente à vous pour vous en donner la simple et naturelle intelligence, que l'Eglise catholique a toujours fidèlement conservée. Il ne dit rien de lui-même ; il n'allègue pas des auteurs particuliers ; et afin qu'on ne puisse le soupçonner d'altérer les sentiments de l'Église, il les prend dans les propres termes du concile de Trente, où elle s'est expliquée sur les matières dont il s'agit : qu'y avait-il de plus raisonnable ?

C'est la seconde chose qu'il avait promise, et en cela il n'a fait que suivre l'exemple des prétendus réformés. Ces messieurs se plaignent, aussi bien que nous, qu'on entend mal leur doctrine ; et le moyen qu'ils proposent pour s'en éclaircir n'est pas différent de celui dont se sert M. de Condom. Leur synode de Dordrecht demande « qu'on juge » de la foi de leurs Eglises, non par des calomnies » qu'on ramasse deçà et delà, ou par les passages » des auteurs particuliers, que souvent on cite de » mauvaise foi, ou qu'on détourne à un sens con- » traire à l'intention des auteurs; mais par les con- » fessions de foi des Eglises, par la déclaration de » la doctrine orthodoxe qui a été faite unanimement » dans ce synode[2]. »

C'est donc des décrets publics qu'il faut apprendre la foi d'une Eglise, et non des auteurs particuliers, qui peuvent être mal allégués, mal entendus, et même mal expliquer les sentiments de leur religion. C'est pourquoi, pour exposer aux prétendus réformés ceux de la nôtre, il n'y avait qu'à produire les décisions du concile de Trente.

Je sais que le nom seul de ce concile choque ces messieurs; et l'anonyme témoigne souvent ce chagrin[1]. Mais que lui servent ces reproches? Il ne s'agit pas ici de justifier le concile : il suffit, pour l'usage qu'en a voulu faire l'auteur de l'*Exposition*, que la doctrine de ce concile soit reçue sans contestation par toute l'Eglise catholique, et que, sur les matières controversées, elle ne reconnaisse point d'autres décisions que les siennes.

Les prétendus réformés ont toujours voulu faire croire que ces décisions étaient ambiguës; et l'anonyme nous reproche encore *qu'elles peuvent recevoir un double et un triple sens*[2]. Ceux qui n'ont lu ce concile que dans les invectives des ministres, et dans l'histoire de Fra Paolo, son ennemi déclaré, le croiront ainsi : mais un mot les va satisfaire. Il est vrai qu'il y a eu des matières que le concile n'a pas voulu décider; et ce sont celles dont la tradition n'était pas constante, et dont on disputait dans les écoles : il avait raison de les laisser indécises.

Mais pour celles qu'il a décidées, il a parlé si précisément, que parmi tant de décrets de ce concile, qui sont produits dans le livre de l'*Exposition*, l'anonyme n'en a pu remarquer un seul où il ait trouvé *ces doubles et ces triples* sens qu'il nous objecte. En effet, on n'a qu'à les lire, on verra qu'ils n'ont aucune ambiguïté, et qu'on ne peut pas s'expliquer plus nettement.

On ne peut mettre à la même épreuve l'*Exposition* elle-même, et par là on pourra juger si l'anonyme a raison de reprocher à l'auteur de ce Traité, *ces termes vagues et généraux dont il enveloppe*, dit-il[3], *les choses les plus difficiles*.

La troisième chose qu'a promise l'auteur de l'*Exposition*, c'est de traiter les matières *qui ont donné sujet à la rupture*. C'est précisément ce qu'il fallait faire. Il n'y a personne qui ne sache que dans les disputes il y a toujours certains points capitaux, auxquels les esprits s'arrêtent. C'est à ceux-là que doit s'attacher celui qui songe à finir ou à diminuer les contestations. Aussi l'auteur de l'*Exposition* a-t-il déclaré d'abord aux prétendus réformés, qu'il leur exposerait les matières *dont ils ont fait le sujet de leur rupture*[4]; et afin qu'il n'y eût aucune surprise, il déclare encore à la fin, « que, pour » s'attacher à ce qu'il y a de principal, il laissait » quelques questions que messieurs de la religion » prétendue réformée ne regardaient pas comme » un sujet légitime de rupture[5]. » Il a fidèlement tenu sa parole; et les seuls titres de l'*Exposition* peuvent faire voir qu'il n'a omis aucun de ces articles principaux.

Ainsi l'anonyme ne devait pas dire que « M. de » Condom a des termes choisis pour passer à côté » des difficultés qui lui font le plus de peine; qu'il » laisse plusieurs questions; et se hâte de passer à » celle de l'Eucharistie, où il a cru pouvoir s'étendre » avec moins de désavantage[6]. »

Quelle idée il voudrait donner du livre de l'*Exposition!* Mais elle se détruit par elle-même. On voit assez que M. de Condom devait s'étendre sur la

1. *Hilor., lib. de Syn., n.* 88, 91 ; *col.* 1201, 1202 *et* 1205. — 2. *Conclusio synodi Dordr. in Syntagm. Confess. fidei;* édit Genev., part. II, *p.* 46.

1. *P.* 7. — 2. *An.*, *p.* 11, 12. — 3. *Avert.*, *p.* 21; *Rép.*, *p.* 11. — 4. *Expos.*, *n.* 1. — 5 *Expos. Conc.* — 6. *Avert.*, *p.* 22; *Rép.*, *p.* 168.

matière de l'Eucharistie, non parce qu'il croyait le pouvoir faire *avec moins de désavantage*, mais parce que cette matière est en effet la plus difficile et la plus remplie de grandes questions. Ainsi il se trouvera qu'il traite les choses avec plus ou moins d'étendue, selon qu'elles paraissent plus ou moins embarrassantes, non à lui, mais à ceux pour qui il écrit. Que s'il est vrai qu'*il passe à côté des difficultés qui lui font le plus de peine*, il demeurera pour constant que celles qui lui en font le moins, sont justement les plus essentielles, et celles où les prétendus réformés se sont toujours crus les plus forts. Il a traité du culte qui est dû à Dieu, des prières que nous adressons aux saints, de l'honneur que nous leur rendons, aussi bien qu'à leurs reliques et à leurs images. Il a parlé de la grâce qui nous justifie, du mérite des bonnes œuvres, de la nécessité des œuvres satisfactoires, du purgatoire et des indulgences, de la confession et de l'absolution sacramentale, de la présence réelle du Corps et du Sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, de l'adoration qui lui est due, de la transsubstantiation et du sacrifice de l'autel, de la communion sous une espèce, de l'autorité de la Tradition et de celle de l'Église, de l'institution divine de la primauté du Pape, où il a dit en un mot ce qu'il fallait croire de celle de l'épiscopat. Il a exposé toutes ces matières; et il ne faut qu'un peu d'équité pour lui avouer que, loin d'éviter les difficultés, comme l'anonyme le veut faire croire, il s'est attaché, au contraire, principalement à celles où les prétendus réformés ont le plus de peine. L'anonyme nous dit lui-même *que l'invocation des saints est un des articles les plus essentiels de la religion*[1]; et il ajoute en même temps que *c'est un de ceux sur lesquels M. de Condom s'est le plus arrêté*. Quelle matière est traitée plus exactement dans l'*Exposition*, que celle de l'Eucharistie et du sacrifice, celle des images, celle du mérite des œuvres et des satisfactions? Et n'est-ce pas sur ces points que les prétendus réformés souffrent le plus de difficulté? Enfin, nous leur demandons à eux-mêmes, s'il n'est pas vrai qu'étant satisfaits sur les matières traitées dans l'*Exposition*, ils n'hésiteraient plus à embrasser la foi de l'Église? Il est donc certain que l'auteur y a traité les points capitaux, sur lesquels nous convenons tous que roulent toutes nos disputes. Bien plus, il s'est toujours attaché à ce qui fait le nœud principal de la difficulté; puisqu'il s'applique principalement, comme il l'a promis d'abord[2], aux endroits où l'on accuse la doctrine catholique d'attaquer les fondements de la foi et de la piété chrétienne. Ce n'est donc point pour éviter les difficultés, qu'il a laissé quelques questions, qui ne sont que des suites et de plus amples explications de celles qu'il a traitées, ou en tout cas qui sont telles qu'elles n'arrêteront jamais personne; mais au contraire, c'est pour s'attacher avec moins de distraction aux difficultés capitales, d'où dépend la décision de nos controverses.

L'auteur de l'*Exposition* n'a pas été moins fidèle à exécuter la quatrième chose qu'il avait promise, qui était de ne rien dire, pour mieux faire entendre le concile, *qui n'y fût manifestement conforme*, *et qui ne fût approuvé dans l'Église*[3].

1. *Pag.* 61. — 2. *Exp.*, *n.* 2. — 3. *Idem*, *n.* 1.

L'anonyme prend ces paroles, et tout le dessein de l'*Exposition*, pour *une preuve qui montre que la doctrine de l'Église romaine, tout éclaircie et toute décidée qu'elle était dans le concile de Trente, n'est pas pourtant si claire, qu'elle n'ait pas besoin d'explication*[1]. M. Noguier semble aussi tirer une pareille conséquence[2]; et ils ont tous deux regardé l'*Exposition* comme une explication dont l'obscurité du concile a eu besoin.

Mais on sait que ce n'est pas toujours l'obscurité d'une décision, surtout en matière de foi, qui fait qu'elle est prise à contre-sens : c'est la préoccupation des esprits, c'est l'ardeur de la dispute, c'est la chaleur des partis qui fait qu'on ne s'entend pas les uns les autres, et que souvent on attribue à son adversaire ce qu'il croit le moins.

Ainsi, quand l'auteur de l'*Exposition* propose aux prétendus réformés les décisions du concile de Trente, et qu'il y ajoute ce qui peut servir à leur ôter les impressions qui les empêchent de les bien entendre, on ne doit pas conclure de là que ces décisions sont ambiguës; mais seulement qu'il n'y a rien de si bien digéré, ni de si clair qui ne puisse être mal entendu, quand la passion ou la prévention s'en mêle.

Que sert donc à M. Noguier et à l'anonyme[3], d'objecter à l'auteur de l'*Exposition* la bulle de Pie IV? Le dessein de l'*Exposition* n'a rien de commun avec les gloses et les commentaires que ce Pape a défendus avec beaucoup de raison. Car qu'ont fait ces commentateurs et ces glossateurs, surtout ceux qui ont glosé sur les lois? qu'ont-ils fait ordinairement, sinon de charger les marges des livres de leurs imaginations, qui ne font le plus souvent qu'embrouiller le texte, et qu'ils nous donnent cependant pour le texte même? Ajoutons que, pour conserver l'unité, ce même Pape n'a pas dû permettre à chaque docteur de proposer des décisions sur les doutes que la suite des temps et les vaines subtilités pouvaient faire naître. Aussi n'a-t-on rien de semblable dans l'*Exposition*. C'est autre chose d'interpréter ce qui est obscur et douteux; autre chose de proposer ce qui est clair, et de s'en servir pour détruire de fausses impressions. Ce dernier est précisément ce que l'auteur de l'*Exposition* a voulu faire. Que s'il a joint ces réflexions aux décisions du concile, pour les faire mieux entendre à des gens qui n'ont jamais voulu les considérer de bonne foi, c'est que leur préoccupation avait besoin de ce secours. Mais pourquoi parler plus longtemps sur une chose qui n'a plus de difficulté? Nous avons donné en trois mots, un moyen certain pour éclaircir ceux qui s'opiniâtreront à soutenir cette ambiguïté du concile. Ils n'ont qu'à lire, dans l'*Exposition*, ses décrets qui y sont produits, et à se convaincre par leurs propres yeux.

Ce qu'il y a de plus important, c'est que l'auteur de l'*Exposition* ne s'est point trompé, quand il a promis que ce qu'il dirait, pour faire entendre le concile, serait manifestement du même esprit et approuvé dans l'Église. La chose parle d'elle-même, et les pièces suivantes le feront paraître.

Il ne faut donc plus penser que les sentiments exposés dans cet ouvrage *soient des adoucissements*

1. *Anon.*, *Rep.*, *p.* 11. — 2. *Nog.*, *p.* 39, 40. — 3. *Anon.*, *p.* 10. *Nog.*, *p.* 10.

ou des relâchements d'un seul homme. C'est la doctrine commune, qu'on voit aussi pour cette raison universellement approuvée. Il ne sert de rien après cela, à M. Noguier, ni à l'anonyme, de nous objecter[1], ni ces pratiques qu'ils prétendent générales, ni les sentiments des docteurs particuliers. Car, sans examiner ces faits inutiles, il suffit de dire en un mot, que les pratiques et les opinions, quelles qu'elles soient, qui ne se trouveront pas conformes à l'esprit et aux décrets du concile, ne font rien à la religion, ni au corps de l'Eglise catholique, et ne peuvent, par conséquent, de l'aveu même des prétendus réformés[2], donner le moindre prétexte de se séparer d'avec nous, puisque personne n'est obligé, ni de les approuver, ni de les suivre.

Mais il faudrait, disent-ils, réprimer tous ces abus : comme si ce n'était pas un des moyens de les réprimer, que d'enseigner simplement la vérité, sans préjudice des autres remèdes que la prudence et le zèle inspirent aux évêques.

Pour le remède du schisme pratiqué par les prétendus réformateurs; quand il ne serait pas détestable par lui-même, les malheurs qu'il a causés et qu'il cause encore dans toute la chrétienté, nous en donneraient de l'horreur.

Je ne veux point reprocher ici aux prétendus réformés les abus qui sont parmi eux. Cet ouvrage de charité ne permet pas de semblables récriminations. Il nous suffit de les avertir, que pour nous attaquer de bonne foi, il faut combattre, non les abus que nous condamnons aussi bien qu'eux, mais la doctrine que nous soutenons. Que si, en l'examinant de près, ils trouvent qu'elle ne donne pas un champ assez libre à leurs invectives, ils doivent enfin avouer qu'on a raison de leur dire que la foi que nous professons est plus irréprochable qu'ils n'avaient pensé.

Reste maintenant à prier Dieu qu'il leur fasse lire sans aigreur, un ouvrage qui leur est donné seulement pour les éclaircir. Le succès est entre les mains de Celui qui seul peut toucher les cœurs. Il sait les bornes qu'il a données aux progrès de l'erreur et aux maux de son Eglise affligée de la perte d'un si grand nombre de ses enfants. Mais on ne peut s'empêcher d'espérer quelque chose de grand pour la réunion des chrétiens, sous un Pape qui exerce si saintement et avec un désintéressement si parfait le plus saint ministère qui soit au monde, et sous un roi qui préfère à tant de conquêtes, qui ont augmenté son royaume, celles qui lui feraient gagner à l'Eglise ses propres sujets.

APPROBATIONS.

APPROBATION

De Messeigneurs les Archevêques et Evêques.

Nous avons lu le traité qui a pour titre : *Exposition de la Doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse, composé par messire Jacques-Benigne Bossuet, évêque et seigneur de Condom, précepteur de Monseigneur le Dauphin;* et nous déclarons, qu'après l'avoir examiné avec autant d'application que l'importance de la matière le mérite, nous en avons trouvé la doctrine conforme à la foi catholique, apostolique et romaine. C'est ce qui nous oblige de la proposer comme telle aux peuples que Dieu a soumis à notre conduite. Nous sommes assurés que les fidèles en seront édifiés; et nous espérons que ceux de la religion prétendue réformée qui liront attentivement cet ouvrage, en tireront des éclaircissements très-utiles pour les mettre dans la voie du salut.

Charles-Maurice le Tellier, *archev.-duc de Reims.*
C. de Rosmadec, *archevêque de Tours.*
Félix, *évêque et comte de Châlons.*
De Grignan, *évêque d'Usez.*
D. de Ligny, *évêque de Meaux.*
Nicolas, *évêque d'Auxerre.*
Gabriel, *évêque d'Autun.*
Marc, *évêque de Tarbes.*
Armand-Jean, *évêque de Béziers.*
Etienne, *évêque et prince de Grenoble.*
Jules, *évêque de Tulle.*

LETTERA	LETTRE
Dell' Eminent. Cardinale Bona all' Eminent. Cardinale di Bouillon.	*De Monseigneur le Cardinal Bona à Monseigneur le Cardinal de Bouillon.*
Ho ricevuto il libro di Monsignor vescovo di Condom, che V. E. si è degnati inviarmi; e sì come cognosco la qualità del favore, e mene pregio, così rendo alla sua gentilezza infinite grazie e per il dono, e per il pensiero che si prende di accrescere la mia libraria. L'hò letto con attenzione particolare, e perchè V. E. mi accenna che alcuni lo accusano di qualche mancamento, hò voluto particolarmente osservare in che potesse esser ripreso. Mà realmente non sò trovarci, se non materia di grandissima lode, perchè senza entrare nelle questioni spinose delle controversie, con una maniera ingegnosa, facile e famigliare, e con methodo, per così dire, geometrica da certi principii communi et approvati, convince i Calvinisti, e li necessita a confessare la verità della fede cattolica. Assicuro V. E. di averlo letto con mia indicibile soddisfazione; nè mi maraviglio che gli abbino trovato à dire, perche tutte le opere grandi, e che sormontano l'ordinario, sempre hanno contradittori. Vince però finalmente la verità, e da frutti si conosce la qualità dell' albero. Me ne rallegro con l'autore, il quale hà dato saggio del suo gran talento con questa opera, e potrà con molte altre servire lodevolmente a santa Chiesa. Roma, 19 gennaro 1672.	J'ai reçu le livre de Monseigneur l'évêque de Condom, que V. E. m'a fait l'honneur de m'envoyer; et comme je connais la qualité de cette faveur, et m'en estime très-honoré, je vous rends grâces de tout mon cœur, et du présent, et du soin que vous prenez d'augmenter ma bibliothèque. Je l'ai lu avec une attention particulière : et parce que V. E. me marque que quelques-uns y trouvent quelques fautes, j'ai voulu particulièrement observer en quoi il pouvait être repris. Mais, en effet, je n'y saurais trouver que la matière de très-grandes louanges; puisque, sans entrer dans les questions épineuses des controverses, il se sert d'une manière ingénieuse, facile et familière, et d'une méthode, pour ainsi dire, géométrique, pour convaincre les Calvinistes par des principes communs et approuvés, et les forcer à confesser la vérité de la foi catholique. Je puis assurer V. E. que j'ai senti, en le lisant, une satisfaction que je ne puis exprimer : et je ne m'étonne pas que l'on y ait trouvé à redire, puisque tous les ouvrages, qui sont grands et au-dessus du commun, ont toujours des contradicteurs. Mais la vérité l'emporte à la fin, et la qualité de l'arbre se fait connaître par les fruits. Je m'en réjouis avec l'auteur, qui par cet ouvrage, a donné un essai de ses grands talents, et pourra par plusieurs autres, rendre de grands services à l'Eglise. A Rome, le 19 janvier 1672.

LETTERA	LETTRE
Dell' Eminent. Cardinale Sigismondo Chigi, all' signor Abbate di Dangeau.	*De Monseigneur le Cardinal Sigismond Chigi, à M. l'abbé de Dangeau.*
Ricevei con la sua lettera il libro della Esposizione della Dottrina cattolica del vescovo di Condom, molto erudito e molto utile per convertire gl' heretici, più con le vive ragioni, che con l'asprezza del discorso. Parlai al padre Mac-	J'ai reçu avec votre lettre le livre de l'*Exposition de la Doctrine catholique*, composé par l'évêque de Condom. Je l'ai trouvé plein d'érudition, et d'autant plus propre à convertir les hérétiques, qu'il les presse par de vives raisons

1. *An.*, p. 2, *etc.* *Nog.*, p. 38, *etc.* — 2. *Expos.*, n. 1. *Daillé, Apol.*, c. 6. *Nog.*, *pag.* 8.

stro di sacro Palazzo, et al secretario della Congregazione dell' Indice, e conobbi veramente, che non vi era stato chi avesse a questi padri parlato in disfavore del medesimo. Anzi li trovai pieni di estimazione per il medesimo : et avendo poi parlato con questi signori Cardinali della Congregazione, trovai, fra gl' altri, il signor Cardinale Brancaccio molto inclinato a pregiarlo, e molto propenso a lodarne l'autore. Onde io tengo certo che qua ancora Monsignor di Condom otterga quella lode, che e dovuta alla sua fatica et alla sua dottrina. Resto per tanto obligato alla sua gentillezza che mi ha dato modo di ammirar la medesima. Mentre mi pare che l'autore stringa bene i suoi argomenti, e mostri chiaro i punti nei quali i divisi discordano della Chiesa. Ne credo chè il modo chè tien l'autore, sia da condamnarsi nell' esplicazione di qualche dottrina inseguata dal concilio di Trento, essendo praticato da molti scrittori, ed essendo da lui maneggiato molto regolatamente; in oltre che l'autore non ha avuto in mente d'interpretare i dogmi di quel concilio; ma solo importarli nel suo libro esplicati perchè gl' heretici restino convinti, ed in chiaro di tutto quello che la santa Chiesa gl' obliga di credere. Dell' autorita del Papa, ne parla bene e con il dovuto rispetto della Sede romana ogni volta chè parla del Capo visibile della Chiesa: unde torno a dire chè non è capace chè di lode. Roma, 5 aprile 1672.

sans aucune aigreur. J'en ai parlé au Père Maître du sacré Palais, et au secrétaire de la Congrégation *dell' Indice;* j'ai connu que personne n'en avait mal parlé à ces Pères, qui me parurent, au contraire, remplis d'estime pour cet ouvrage. Je m'en suis aussi entretenu avec Messeigneurs les Cardinaux de la Congrégation; et j'ai trouvé entre tous les autres, Monseigneur le cardinal Brancas, très-porté à estimer le livre, et à donner des louanges à l'auteur. Ainsi je ne doute point que M. de Condom ne reçoive ici la même approbation qui lui a été accordée partout ailleurs, et qui est si légitimement due à son savoir et à son travail. Je vous suis très-obligé de m'avoir donné le moyen de l'admirer, et j'ai reconnu en cela votre honnêteté ordinaire. L'auteur est serré dans ses preuves, et explique très-nettement le sujet qu'il traite, en faisant voir la véritable différence qui est entre la croyance des catholiques et celle des ennemis de l'Eglise. Je ne pense pas qu'on puisse condamner la méthode dont il se sert pour expliquer la doctrine enseignée dans le concile de Trente; cette méthode ayant été pratiquée par plusieurs autres écrivains, et étant maniée dans tout son livre avec beaucoup de régularité. Certainement il n'a jamais eu dans l'esprit de donner des interprétations aux dogmes du concile, mais seulement de les rapporter très-bien expliqués dans son ouvrage, en sorte que les hérétiques en demeurent convaincus, et de tout ce que la sainte Eglise les oblige de croire. Il parle bien de l'autorité du Pape, et toutes les fois qu'il traite du Chef visible de l'Eglise, on voit qu'il est plein de respect pour le Saint-Siége. Enfin, je vous redis encore une fois que M. de Condom ne peut être trop loué.

A Rome, le 5 avril 1672.

LETTERA

Del River. Padre Giacinto Libelli, allora Maestro del sacro Palazzo, ed ora Arcivescovo d'Avignone, oll' Emin. Cardinale Sigismondo Chigi.

Ho letto il libro del Signore di Condom, continente l'Esposizione della Dottrina della Chiesa. Devo infinite grazie à V. E. chè mi abbia fatte consumare quattro hore de tempo si virtuosamente, e con tanto mio diletto. Mi è piaciuto sopra modo, e per l'argomento singolare, e per le prove, che a quello correspondono. La dottrina è tutta sana, nè v'ha ombra di mancamento. Nè per me so quello che possa opporvisi; e se l'autore desiderera che si ristampi in Roma, da me otterrà tutte le facoltà che gli saranno necessarie ad effetto che si ristampi senza mutarne ne pure una parola. L'autore, chè ha molto ingegno, si è servito in questa operetta del giudizio, perche lasciate da parte le dispute, che sogliono quasi sempre accrescer le discordie, trovandosi di raro chi voglia cedere le prerogative del ingegno al compagno, hà trovato un' altro modo più facile di trattar co' Calvinisti, dal quale può sperarsi maggior frutto. Perchè ogni volta chè perdin quel orrore a nostri dogmi che hanno succhiato col latte, a noi più volentieri s'acostano, e posta in mala fede la dottrina che hanno appresa de loro maestri, di cui la massima principale è essere i nostri dogmi orrendi ed incredibili, si pongono con minor passion d'animo a cercar la verità cattolica, che è quello a che devono esortarsi accioche rineghino gli errori ; perchè, come V. E. discorreva l'altro giorno, la verità cattolica vince appresso ogn' uomo prudente, riconosciuta a petto dell' eresia ogni volta chè sia esaminata senza preoccupazione da spirito. Hò preso ardire di fare a V. E. questa lunga diceria per uno sfogo del contento ch' ho avuto di leggere il suddetto libro, che ella hà fatto grazia di participarmi ; e preggandola a continuarmi simili favori, le baccio riverentemente le vesti. Roma, 26 aprile 1672.

LETTRE

Du Révérendissime Père Hyacinthe Libelli, alors Maître du sacré Palais, et maintenant Archevêque d'Avignon, à Monseigneur le Cardinal Sigismond Chigi.

J'ai lu le livre de M. de Condom, qui contient l'*Exposition de la Doctrine de l'Eglise*. Je dois à V. E. une reconnaissance infinie de ce qu'elle m'a fait employer quatre heures si utilement et si agréablement. Il m'est impossible d'exprimer combien cet ouvrage m'a plu, et par la singularité du dessein, et par les preuves qui y correspondent. La doctrine en est saine dans toutes ses parties, et l'on ne peut pas y apercevoir l'ombre d'une faute. Pour moi je ne vois pas ce qu'on y pourrait objecter : et quand l'auteur voudra que le livre soit imprimé à Rome, j'accorderai toutes les permissions nécessaires, sans y changer un seul mot. Cet auteur, qui a beaucoup d'esprit, a montré un grand jugement dans ce traité, où laissant à part les disputes, qui ne font d'ordinaire qu'accroître la discorde, parce qu'il est rare de trouver des hommes qui veuillent céder les prérogatives de l'esprit à leurs compagnons, il a trouvé un autre moyen plus facile de traiter avec les Calvinistes, dont on doit espérer bien plus de fruit. En effet, dès qu'on leur fait perdre l'horreur qu'ils ont sucée avec le lait pour nos dogmes, ils s'approchent de nous plus volontiers; et découvrant la mauvaise foi de la doctrine qu'ils ont apprise de leurs maîtres, dont la maxime principale est que nos dogmes sont horribles et incroyables, ils s'appliquent avec plus de tranquillité d'esprit à chercher la vérité catholique. C'est à quoi il faut soigneusement les exhorter, n'y ayant point de meilleur moyen de les faire renoncer à leurs erreurs; et V. E. avait grande raison de dire, ces derniers jours, que la vérité catholique sera toujours victorieuse dans l'esprit de tout homme sage qui saura la considérer sans préoccupation, par comparaison à l'hérésie. Je prends la liberté d'adresser à V. E. ce long discours, ne pouvant renfermer en moi-même le plaisir que m'a donné la lecture du livre dont elle a bien voulu me faire part. Je la prie de me continuer de semblables faveurs. A Rome, le 26 avril 1672.

LETTERA

Illustrissimo et Reverendissimo Domino Jacobo Benigno, Episcopo Condomensi, S. P. D. Ferdinandus, Episcopus et Princeps Paderbornensis, Coadjutor Monasteriensis.

Quamquam ad virtutem ac eruditionem tuam toti terrarum orbi omnique posteritati commendandam sufficiat judicium Regis christianissimi, qui filium suum, in spem tantæ fortunæ genitum, tibi instituendum erudiendumque commisit; tu tamen immortali proprii ingenii monimento, aureo videlicet illo libello, cui titulus est : *Expositio Doctrinæ Ecclesiæ catholicæ*, nomen tuum pariterque christianam disciplinam magis illustrare voluisti; eoque non solùm ab omnibus catholicis maximos plausus tulisti, sed etiam ex ipsis heterodoxis verissimas ingenii atque doctrinæ tuæ laudes expressisti. Elucet enim in admirabili illo opusculo incredibilis quædam res difficiles et planè cœlestes atque divinas explicandi facilitas, et gratissimus candor, ac verè christiana charitas atque benignitas, quâ sedentes in tenebris et umbra mortis tam suaviter allicis et illuminas, ac dirigis in viam pacis, ut unus Episcoporum ad hostes catholicæ fidei sub jugum suave veritatis mitten-

LETTRE

De Monseigneur l'Evêque et Prince de Paberborn, alors Coadjuteur, et depuis évêque de Munster, à l'auteur.

Le Roi très-chrétien vous ayant confié l'instruction et l'éducation de son fils, né pour une si grande fortune, son jugement suffit pour rendre recommandable à tout le monde et à toute la postérité votre mérite et votre savoir. Mais vous avez donné un nouveau lustre à votre réputation et à la doctrine chrétienne, par un monument immortel de votre esprit, je veux dire par cet excellent livre qui porte pour titre : *Exposition de la Doctrine de l'Eglise catholique*, qui n'a pas seulement attiré de très-grands applaudissements de tous les catholiques, mais a forcé les hérétiques mêmes de donner à votre génie et à votre érudition des louanges très-véritables. On voit éclater dans cet admirable traité une facilité incroyable à développer les choses les plus difficiles, les plus hautes et les plus divines, et en même temps une aimable sincérité et une charité vraiment chrétienne, capables d'attirer doucement ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, les éclai-

dos fictus et factus esse videaris. Quapropter ut eximii operis fructus longiùs manaret, atque per universam Germaniam, aliasque gentes sese diffunderet, libellum tuum in latinum sermonem convertendi impetum cepi. Sed ubi litteras tuas VIII kalendas maii datas perlegi, dubitavi sanè utrum progredi oporteret, an incepto abstinere; quia te non solùm gallici, sed etiam latini sermonis nitore ac elegantiâ tantoperè pollere perspexi, ut quicumque præter temetipsum tua scripta de gallico verteret, is pulcherrimum ingenii tui partum deformaturus potiùs, quàm ornaturus esse videretur. Quare tu potissimum esses orandus, ut fœtum quem in lucem edidisti, latinitate donares. Sed quia forsitan id tibi per occupationes non licet, et siquidem tantum tibi sit otii, obsecrandus es potiùs ut plura scribas, quàm ut scripta convertas : faciam id quod tibi pergratum esse significas, et illum cui hanc provinciam dedi urgebo, ut inchoata perficiat; tibique versionem libelli tui censendam corrigendamque transmittam. Te verò, Præsul illustrissime longèque doctissime, maximoperè semper observabo, et amicitiam tuam, ad quam hic meus conatus et tua benignitas aditum mihi patefecit, omni officio colere studebo. Vale, Antistes eximie, ac de republica christiana optimè merite, et me, ut facis, ama, atque Serenissimo Delphino cum optimis artibus atque præceptis nostram quoque memoriam et amorem instilla, et ducem Montauserium meis verbis jube salvere plurimùm. In arce meâ ad Confluentes Luppiæ, Paderæ et Alisonis, III kalendas junii 1673.

rer et les conduire dans le chemin de la paix; de sorte que vous paraissez choisi entre les évêques, pour soumettre les ennemis de la foi catholique au joug de la vérité, qui est si doux. Afin donc que l'utilité de ce bel ouvrage fût plus étendue, et qu'elle pût se répandre par toute l'Allemagne et dans les autres nations, j'ai conçu le dessein de le faire traduire en latin. Mais après avoir lu votre lettre du 24 avril, j'ai douté si je devais passer plus avant, ou quitter mon entreprise, parce que j'ai reconnu que vous possédiez parfaitement la langue latine aussi bien que la française, et que vous l'écrivez si purement, que si quelqu'autre que vous voulait traduire vos ouvrages, au lieu d'orner ces belles productions de votre esprit, il les défigurerait. Il faudrait plutôt vous prier de mettre en latin ce que vous avez mis au jour. Mais parce que vous n'en avez peut-être pas le loisir, et que si vous l'aviez, il vaudrait mieux vous prier de composer un plus grand nombre d'ouvrages, que de traduire ceux que vous avez déjà composés, puisque vous l'avez agréable, je presserai celui à qui j'ai donné cette charge, d'achever ce qu'il a commencé, et je vous en enverrai la version, pour la revoir et la corriger vous-même. Au reste, j'honorerai toujours infiniment votre vertu et votre doctrine; et je m'appliquerai à cultiver votre amitié par toutes les sortes de moyens, puisque cette version que j'ai fait commencer, et votre bonté, m'y ont donné une ouverture si favorable. Continuez de m'aimer, grand prélat, qui servez si bien l'Eglise; et en donnant à Monseigneur le Dauphin, tant de belles instructions, ménagez-moi quelque part dans le souvenir et dans l'affection d'un si grand prince. Faites aussi, s'il vous plaît, mes compliments à M. le duc de Montausier. En mon château, aux confluents de la Lippe, de la Padère et de l'Alise, le 29 mai 1673.

LETTERA

Del Riv. Padre Raimondo Capisucchi, Maestro del sacro Palazzo, all' Autore.

Il merito sublime di V. S. illustr. da me ammirato, doveva esser anchè servito nell' occasione del dottissimo et eruditissimo libro da lei composto in difesa della fede cattolica, e tradotto per beneficio di tutti anchè nella lingua italiana; onde io devo render singolarissime grazie, come faccio à V. S. ill. dell' occasione che mi hà dato di servirla. Stiamo tutti attendendo la publicazione di questo bellissimo libro, per godere delle sue nobilissime fatiche, ed io in particolare che vivo e vivero sempre ambizioso di altri suoi commendamenti, et qui per fine con ogni ossequio la riverisco. Roma, 20 giugno 1675.

LETTRE

Du Révérendissime Père Raimond Capisucchi, Maître du sacré Palais, à l'Auteur.

Après avoir admiré avec tous les autres un mérite aussi rare que le vôtre, il fallait encore que je vous marquasse l'inclination particulière que j'ai à vous servir, à l'occasion de l'excellent et docte ouvrage que vous avez composé pour la défense de la foi catholique, qui vient d'être traduit en italien, pour être utile à tout le monde. Je vous dois une reconnaissance infinie de l'occasion que vous m'avez fait naître de vous rendre quelque service. Nous sommes tous ici en attente de la publication de ce bel ouvrage, pour jouir du fruit de vos nobles travaux. Personne n'en aura plus de joie que moi, qui ressens et ressentirai toute ma vie un désir ardent de me rendre digne de l'honneur de vos commandements. Je finis, en vous assurant de mes respects. A Rome, le 20 juin 1675.

APPROVAZIONI

Dell' edizione Romana dell' anno 1678.

APPROVAZIONE

Del signor Michel Angelo Ricci, Segretario della Sacra Congregazione dell' Indulgenze et sacre Reliquie, e Consultore del santo Uffizio.

Quod Tridentina Synodus magno studio assecuta est, ut doctrinam fidei ab opinionibus et controversiis inter catholicos omnino secerneret, ac eamdem apertiùs et significantiùs explicaret; ac Tertullianus olim, ut hæreticorum secessionem ab Ecclesia certis præscriptionibus improbaret; alii, ut principia quædam hæreticorum et regulas ad refutationem ipsorum ingeniosè contorquerent : ea clarissimus quoque vir Jacobus Benignus Bossuet, Condomi episcopus, præstitit in hoc opere, perspicuâ methodo, brevi et ad persuadendum accommodatâ, quæ quidem præclarum auctoris ingenium refert. Quod opus Italorum commoditati nunc eleganter versum è gallica in maternam linguam prælo ac luce dignum existimo. Romæ, die quintâ augusti 1678.

Michaël-Angelus Riccius.

APPROBATIONS

De l'Edition romaine de 1678.

APPROBATION

De M. Michel-Ange Ricci, Secrétaire de la Sacrée Congrégation des Indulgences et des saintes Reliques, et Consulteur du saint Office.

Ce que le concile de Trente a fait avec un grand soin, quand il a entièrement séparé la doctrine de la foi d'avec les opinions et les disputes de l'Ecole, et qu'il a expliqué cette doctrine de foi en termes clairs et précis; ce qu'avait fait autrefois Tertullien, en condamnant par des préjugés certains la conduite des hérétiques qui se sont séparés de l'Eglise; ce que d'autres ont pratiqué, quand ils ont ingénieusement combattu les hérétiques par leurs propres principes et leurs propres règles : c'est ce que Messire Jacques-Bénigne Bossuet, évêque de Condom, a fait en cet ouvrage, avec un ordre très-clair, et d'une manière courte et persuasive, qui fait connaître l'excellent esprit de l'auteur. Cet ouvrage étant maintenant traduit élégamment pour la commodité des Italiens, du français en leur langue maternelle, je l'estime digne d'être imprimé et mis en lumière. A Rome, le 5 août 1678.

Michel-Ange Ricci.

APPROVAZIONE

Del P. M. Lorenzo Brancati da Laurea, delle Congregazioni Consistoriale, Indulgenze, Riti, Visita, e santo Uffizio, Consultore e Qualificatore, e Pr. Cust. della Libreria Vaticana, etc.

Luce dignum existimo opusculum seu discursum gallicè et variis linguis impressum, nunc autem ex gallico in italicum idioma conversum, in quo illustrissimus Dominus Jacobus-Benignus Bossuet, episcopus et toparcha Condomi, nobili sed gravi ac solido stylo religionis prætensæ-reformatæ ministros et asseclas, tam communibus Ecclesiæ fundamentalibus regulis, quàm propriis eorumdem principiis fortiter perstringit, ostendens, non catholicos, ut ii ministri autumant, sed ipsosmet ministros per improprias consequentias recessisse ab Ecclesiæ dogmatibus, nobis ipsisque communibus, et ex pravis ejusmodi Scripturæ vel conciliorum intelligentiis, catholicam communionem reliquisse. Et si ipsi ministri catholicorum regulas in conciliis, præsertim in Tridentino fundatas, absque pas-

APPROBATION

Du P. M. Laurent Brancati de Laurea, des Congr. Consist. des Indulg., des Rites, de la Visite, Consulteur et Qualificateur du saint Office, et Bibliothécaire de la Bibliothèque Vaticane.

J'estime digne de lumière le petit traité ou discours imprimé en français et en diverses langues, et maintenant traduit du français en italien, dans lequel Monseigneur l'illustrissime Jacques-Bénigne Bossuet, évêque et seigneur de Condom, combat fortement d'un style noble, mais grave et solide, les ministres de la religion prétendue réformée et leurs sectateurs, tant par les règles communes et fondamentales de l'Eglise, que par leurs propres principes; montrant que ce n'est pas les catholiques, comme le pensent les ministres, mais les ministres eux-mêmes, qui n'ont pas su tirer les conséquences nécessaires des dogmes qui leur sont communs avec nous, et qui ensuite, pour avoir mal pris l'Ecriture et les conciles, ont quitté la communion de l'Eglise catholique. Que s'ils

sione scrutarentur, procul dubio, ex Dei auxilio, ad sanctam redirent unitatem. Et discurrens per singulas controversias, suaviter sed palmariè id exequitur. Datum in conventu sanctorum XII Apostolorum. Romæ, die 25 julii 1678.

F. Laurentius de Laurea, *Min. Conventualis.*

APPROVAZIONE

Del signor abate Stefano Gradi.

Legi diligenter et studiosè egregium summi viri Jacobi-Benigni, Condomensis antistitis opus, in sermonem italicum fideliter eleganterque conversum, quo doctrina Ecclesiæ breviter, enucleatè, luculenter exponitur. Indeque sic affectus animo discessi, ut legentes optima quæque, atque a sana doctrina et summa ratione optimè parata, solent discedere, ut non alia se dicturos, nec aliter locuturos, si ad scribendum de talibus se contulissent, existiment. Super omnia verò me cepit scriptoris, ut ita dicam, sobrietas in delectu rerum quas promit, dum circumcisis quæ lites extendere, et meliori causæ invidiam conflare nata sunt; ipsam veritatis arcem capessit, tutamque et inaccessam præstat; tutus in rectè constituendo controversiæ statu, quam eâ re dijudicatu facilem et expeditam efficit. Hunc itaque librum, si me audient, quibus concordi Ecclesiâ christianâ, et salvâ suâ ipsorum animâ opus est, diurnâ nocturnâque manu versare non desinent; neque non fieri potest, ne eos diversa à fide orthodoxa sentire non pigeat, pudeatque.

Ita sentio ego Stephanus Gradius, S. Congregat. Indicis Consultor, et Biblioth. Vatic. Præf.

Imprimatur, si videbitur Revedendiss. P. S. P. Apost. Magistro.

I. de Angelis, Archiep. Urb. Vicesger.

Imprimatur.

F. Raimundus Capisucchus, Ordin. Præd. S. P. A. Magister.

BREVE

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PAPÆ.

INNOCENTIUS PP. XI.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Libellus de Catholicæ Fidei Ex-

examinaient sans passion les règles des catholiques, fondées sur les conciles, principalement sur celui de Trente, ils reviendraient sans doute, avec la grâce de Dieu, à la sainte unité : ce que cet auteur leur fait voir d'une manière douce, mais victorieuse, en parcourant tous les points de controverse. Fait au couvent des Douze-Apôtres, à Rome, le 25 juillet 1678.

F. Laurent de Laurea, *Min. Convent.*

APPROBATION

De M. l'abbé Etienne Gradi.

J'ai lu avec soin et avec application l'excellent ouvrage de Messire Jacques-Bénigne, évêque de Condom, fidèlement et élégamment traduit en italien, où la doctrine de l'Eglise est expliquée d'une manière nette et précise. Il a fait sur moi l'impression que font d'ordinaire les meilleurs écrits produits par la saine doctrine et la souveraine raison, où le lecteur se persuade qu'il n'aurait pu dire autre chose, ni parler autrement, s'il avait entrepris de traiter le même sujet. Ce qui m'a le plus ravi, c'est la modération et la sagesse avec laquelle l'auteur a choisi les choses qu'il avance. Il a retranché tout ce qui ne sert qu'à allonger les disputes, et rendre la bonne cause odieuse, et s'est renfermé dans la vérité, comme dans un fort, qu'il ne met pas seulement hors de péril, mais hors d'atteinte. Il s'applique tout entier à bien établir l'état de la question qu'il débarrasse par là, et la rend facile à juger. Ainsi tous ceux qui s'intéressent à la paix de l'Eglise et au salut de leur âme, ne doivent point cesser, s'ils m'en croient, de feuilleter ce livre jour et nuit, et il est impossible qu'il ne leur donne de la honte et du regret d'avoir des sentiments différents de la foi orthodoxe.

Je suis de cet avis moi Etienne Gradi, Consulteur de la sacrée Congrég. de l'Indice, et Préfet de la Biblioth. Vatic.

Soit imprimé, s'il plaît au Révérendissime P. Maître du sacré Palais apost.

I. des Anges, Archev. Vicegér. de Rome.

Soit imprimé.

F. Raimond Capisucchi, Maître du sacré Palais apostolique.

BREF

DE NOTRE SAINT-PÈRE LE PAPE.

INNOCENT XI, PAPE.

Vénérable Frère, salut et bénédiction apostolique. Votre livre de l'*Exposition de la Foi*

positione à fraternitate tuâ compositus, nobisque oblatus, eâ doctrinâ eâque methodo ac prudentiâ scriptus est, ut perspicuâ brevitate legentes doceat, et extorquere possit etiam ab invitis catholicæ veritatis confessionem. Itaque non solùm à nobis commendari, sed ab omnibus legi, atque in pretio haberi meretur. Ex eo sanè non mediocres in orthodoxæ fidei propagationem, quæ nos præcipuè cura intentos ac sollicitos habet, utilitates redundaturas, Deo bene juvante, confidimus : ac vetus interim nostra de tua virtute ac pietate opinio comprobatur, magno cum incremento spei jampridem susceptæ fore ut institutioni tuæ creditus, eximiâ, hoc est, paternâ avitâque præditus indole Delphinus, eam à te hauriat disciplinam, quâ maximè informatum esse decet christianissimi Regis filium, in quem unà cum florentissimo regno catholicæ religionis defensio perventura est : idque perenni cum Regis ipsius decore, qui fraternitatem tuam inter tot egregios viros, quibus Gallia abundat, ad opus potissimum elegit, in quo publicæ felicitatis fundamenta jacerentur, cùm divino doceamur oraculo, patris gloriam esse filium sapientem. Tu perge alacriter in incepto ad quod incitare te præter alia magnopere debet, qui jam apparet laborum atque industriæ tuæ fructus. Audivimus enim, et quidem ex omnium sermone, ac magno cum animi nostri solatio inter tot prementia mala audimus, Delphinum ipsum magno ad omnem virtutem impetu ferri, et paria pietatis atque ingenii documenta præbere. Illud tibi pro certo affirmamus, nulla in re devincire te arctiùs posse paternam nostram erga te voluntatem, quàm in regio adolescente bonis omnibus et rege maximo dignis artibus imbuendo, ut is adulta postea ætate barbaras gentes et christiani nominis inimicas, quas parentem inclytum redditâ Europæ pace, et translatis in Orientem invictis armis, imperio latè suo adjecturum speramus, victor et ipse sanctissimis legibus moribusque componat. Devotionem interim atque observantiam, quam erga sanctam hanc Sedem, nosque ipsos qui in ea catholicæ Ecclesiæ immeritò præsidemus, tuæ ad nos litteræ luculenter declarant, mutuæ charitatis affectu complectimur, cujus profectò in occasionibus quæ se dederint fraternitati tuæ argumenta non deerunt, tibique apostolicam benedictionem peramanter impertimur. Datum Romæ, apud sanctum Petrum, sub annulo Piscatoris, die IV januarii MDCLXXIX, pontificatûs nostri anno III.

Marius Spinula.

catholique, qui nous a été présentè depuis peu, contient une doctrine, et est composé avec une méthode et une sagesse qui le rendent propre à instruire nettement et brièvement les lecteurs, et à tirer des plus opiniâtres un aveu sincère des vérités de la foi. Aussi le jugeons-nous digne, non-seulement d'être loué et approuvé de nous, mais encore d'être lu et estimé de tout le monde. Nous espérons que cet ouvrage, avec la grâce de Dieu, produira beaucoup de fruit, et servira à étendre la foi orthodoxe, chose qui nous tient sans cesse occupé, et qui fait notre principale inquiétude. Cependant nous nous confirmons de plus en plus dans la bonne opinion que nous avons toujours eue de votre vertu et de votre piété, et nous sentons augmenter l'espérance que nous avons conçue depuis longtemps de l'éducation du Dauphin de France, qui confié à vos soins avec des inclinations si dignes du Roi son père et de ses ancêtres, se trouvera rempli des instructions convenables au fils d'un Roi très-chrétien, que sa naissance appelle à un royaume si florissant, et tout ensemble à servir de protecteur à la religion catholique. Le Roi, qui vous a choisi parmi tant de grands hommes dont la France est pleine, pour un emploi où il s'agit de jeter les fondements de la félicité publique, recevra une éternelle gloire du bon succès de vos soins, selon cet oracle de l'Ecriture, qui nous apprend qu'un sage fils est la gloire de son père. Continuez donc toujours à travailler fortement à un si important ouvrage, puisque même vous voyez un si grand fruit de votre travail; car nous apprenons de tous côtés, et nous ne pouvons l'apprendre, sans en ressentir une extrême consolation au milieu des maux qui nous environnent, que ce jeune Prince se porte avec ardeur à la vertu, et qu'il donne chaque jour de nouvelles marques de son esprit et de sa piété. Nous pouvons vous assurer que rien n'est capable de vous attirer davantage notre affection paternelle, que d'employer vos soins à lui inspirer tous les sentiments qui font un grand roi, afin que dans un âge plus mûr, heureux et victorieux aussi bien que le Roi son père, il règle par de saintes lois, et réduise à de bonnes mœurs les nations barbares et ennemies du nom chrétien, que nous espérons voir bientôt assujéties à l'empire de ce grand Roi, maintenant que la paix qu'il vient de rendre à l'Europe, lui laisse la liberté de porter dans l'Orient ses armes invincibles. Au reste, soyez persuadé que la dévotion

et le respect que votre lettre fait si bien paraître envers le Saint-Siége, et envers nous-même, qui y présidons, quoique indigne, au gouvernement de l'Eglise catholique, trouve en nous une affection mutuelle, dont vous recevrez des marques dans toutes les occasions qui se présenteront, et nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique. Donné à Rome, à S. Pierre, sous l'anneau du Pêcheur, le IV janvier MDCLXXIX, le IIIe de notre pontificat.

Signé MARIUS SPINULA.

Et erat inscriptio : Venerabili Fratri Jacobo, episcopo Condomensi.

Et au-dessus : A notre vénérable Frère Jacques, évêque de Condom.

ALTERUM BREVE

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI PAPÆ.

INNOCENTIUS PP. XI.

VENERABILIS Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Accepimus libellum de catholicæ Fidei Expositione, quem piâ, eleganti, sapientique ad hæreticos in viam salutis reducendos, oratione auctum reddi nobis curavit fraternitas tua. Et quidem libenti animo confirmamus uberes laudes, quas tibi de præclaro opere meritò tribuimus, et susceptas spes copiosi fructûs exinde in Ecclesiam profecturi. Quanquam à præstantissima disciplina qua egregiam Delphini indolem continenter excolis, auspicari imprimis juvat ingentia catholicæ religionis incrementa : magna enim cum nominis tui laude in absolutum religiosissimi ac sapientissimi Principis exemplar in dies magis ipsum institui, constantis famæ testimonio undique comprobari intelligimus. Ex quo opportunum, inter tot christianæ reipublicæ mala et pericula, gravissimis curis nostris solatium haurimus : quas etiam non parum levant novæ, eaque præclaræ filialis observantiæ significationes, quas litteris septimâ junii ad nos datis consignasti, in quibus priscum illum sanctorum Galliæ episcoporum spiritum sensusque apertè deprehendimus. Quæ verò vicissim sit erga te voluntas nostra, et quo in pretio habeamus perspectas virtutes tuas, præcipuis, ubi se offerat occasio, pontificiæ benevolentiæ documentis, testatum tibi facere non omittemus, venerabilis Frater, cui interim apostolicam benedictionem peramanter impertimur. Datum Romæ, apud Sanctam Mariam Majorem, sub annulo Piscatoris, die XII julii MDCLXXIX, pontificatûs nostri anno III.

MARIUS SPINULA.

Et in dorso : Venerabili Fratri Jacobo Benigno, episcopo Condomensi.

SECOND BREF

DE NOTRE SAINT PÈRE LE PAPE.

INNOCENT XI, PAPE.

VÉNÉRABLE Frère, salut et bénédiction apostolique. Nous avons reçu le livre de l'*Exposition de la Foi catholique*, que vous nous avez fait présenter avec le discours dont vous l'avez augmenté, où il paraît une grâce, une piété et une sagesse propres à ramener les hérétiques à la voie du salut. Ainsi nous confirmons volontiers les grandes louanges que nous vous avons données pour cet excellent ouvrage; espérant de plus en plus qu'il sera d'une grande utilité à l'Eglise. Mais c'est surtout de votre application continuelle à cultiver les bonnes inclinations du Dauphin de France, que nous attendons de grands avancements de la religion catholique : car nous apprenons de toutes parts le merveilleux progrès de ce Prince, qui vous donne beaucoup de gloire, en devenant tous les jours par vos soins, un parfait modèle de piété et de sagesse. Une si sainte éducation nous console dans les extrêmes peines que nous ressentons à la vue des maux que l'Eglise souffre, et des périls dont elle est menacée. Mais vous-même vous adoucissez nos inquiétudes par le beau témoignage que vous nous donnez de votre obéissance filiale dans votre lettre du 7 juin, où nous avons reconnu cet ancien esprit et ces sentiments des saints évêques de l'Eglise gallicane. De notre part nous pouvons vous assurer, vénérable Frère, que vous reconnaîtrez dans l'occasion, par des marques particulières de notre bienveillance, l'affection que nous avons pour vous, et l'estime que nous faisons de votre vertu universellement reconnue, et cependant nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique. Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, sous l'anneau du Pêcheur, le XIIe jour de juillet MDCLXXIX, et le troisième de notre pontificat.

Signé MARIUS SPINULA.

Et sur le dos : A notre vénérable Frère Jacques-Bénigne, évêque de Condom.

EXTRAIT *des Actes de l'Assemblée générale du Clergé de France de* 1682, *concernant la religion, Monseigneur l'Archevêque de Paris président, imprimés en la même année chez Léonard, imprimeur du Clergé, titre :* Mémoire contenant les différentes méthodes dont on peut se servir très-utilement pour la conversion de ceux qui font profession de la religion prétendue réformée, *dressé dans cette Assemblée, et envoyé par toutes les provinces, avec l'Avertissement pastoral de l'Eglise gallicane.*

La dixième méthode est celle de Monseigneur l'Evêque de Meaux, ci-devant évêque de Condom, dans son livre intitulé : *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique*; par laquelle, en démêlant sur chaque article ce qui est précisément de la foi de ce qui n'en est pas, il fait voir qu'il n'y a rien dans notre créance, qui puisse choquer un esprit raisonnable, à moins que de prendre pour notre créance des abus de quelques particuliers que nous condamnons, ou des erreurs qu'on nous impute très-faussement, ou des explications de quelques docteurs, qui ne sont pas reçues ni autorisées de l'Eglise.

EXPOSITION DE LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

SUR LES MATIÈRES DE CONTROVERSE.

I. *Dessein de ce Traité.* — Après plus d'un siècle de contestation avec messieurs de la religion prétendue réformée, les matières dont ils ont fait le sujet de leur rupture doivent être éclaircies, et les esprits disposés à concevoir les sentiments de l'Eglise catholique. Ainsi il semble qu'on ne puisse mieux faire, que de les proposer simplement, et de les bien distinguer de ceux qui lui ont été faussement imputés. En effet, j'ai remarqué en différentes occasions, que l'aversion que ces messieurs ont, pour la plupart de nos sentiments, est attachée aux fausses idées qu'ils en ont conçues, et souvent à certains mots qui les choquent tellement, que s'y arrêtant d'abord, ils ne viennent jamais à considérer le fond des choses. C'est pourquoi j'ai cru que rien ne leur pourrait être plus utile, que de leur expliquer ce que l'Eglise a défini dans le concile de Trente, touchant les matières qui les éloignent le plus de nous, sans m'arrêter à ce qu'ils ont accoutumé d'objecter aux docteurs particuliers, ou contre les choses qui ne sont ni nécessairement ni universellement reçues. Car tout le monde convient, et M

Daillé même[1], que *c'est une chose déraisonnable d'imputer les sentiments des particuliers à un corps entier;* et il ajoute qu'on ne peut se séparer, que pour des articles établis authentiquement, à la croyance et observation desquels toutes sortes de personnes sont obligées. Je ne m'arrêterai donc qu'aux décrets du concile de Trente, puisque c'est là que l'Eglise a parlé décisivement sur les matières dont il s'agit : et ce que je dirai, pour faire mieux entendre ces décisions, est approuvé dans la même Eglise, et paraîtra manifestement conforme à la doctrine de ce saint concile.

Cette exposition de notre doctrine produira deux bons effets : le premier, que plusieurs disputes s'évanouiront tout à fait, parce qu'on reconnaîtra qu'elles sont fondées sur de fausses explications de notre croyance : le second, que les disputes qui resteront, ne paraîtront pas, selon les principes des prétendus réformés, si capitales qu'ils ont voulu d'abord le faire croire; et que, selon ces mêmes principes, elles n'ont rien qui blesse les fondements de la foi.

II. *Ceux de la religion prétendue réformée avouent que l'Eglise catholique reçoit tous les articles fondamentaux de la religion chrétienne.* — Et pour commencer par ces fondements et articles principaux de la foi, il faut que messieurs de la religion prétendue réformée confessent qu'ils sont crus et professés dans l'Eglise catholique.

S'ils les font consister à croire qu'il faut adorer un seul Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, et qu'il faut se confier en Dieu seul par son Fils incarné, crucifié et ressuscité pour nous; ils savent en leur conscience, que nous professons cette doctrine. Et s'ils veulent y ajouter les autres articles qui sont compris dans le Symbole des apôtres, ils ne doutent pas non plus que nous ne les recevions tous sans exception, et que nous n'en ayons la pure et véritable intelligence.

M. Daillé a fait un traité, intitulé : *La Foi fondée sur les Ecritures*, où, après avoir exposé tous les articles de la croyance des Eglises prétendues réformées, il dit[2], *qu'ils sont sans contestation; que l'Eglise romaine fait profession de les croire; qu'à la vérité il ne tient pas toutes nos opinions, mais que nous tenons toutes ses créances.*

Ce ministre ne peut donc nier que nous ne croyions tous les articles principaux de la religion chrétienne, à moins qu'il ne veuille lui-même détruire sa foi.

Mais quand M. Daillé ne l'aurait pas écrit, la chose parle d'elle-même, et tout le monde sait que nous croyons tous les articles que les calvinistes appellent fondamentaux; si bien que la bonne foi voudrait qu'on nous accordât, sans contestation, que nous n'en avons en effet rejeté aucun.

Les prétendus réformés, qui voient les avantages que nous pouvons tirer de cet aveu, veulent nous les ôter, en disant que nous détruisons ces articles, parce que nous en posons d'autres qui leur sont contraires. C'est ce qu'ils tâchent d'établir par des conséquences qu'ils tirent de notre doctrine. Mais le même M. Daillé que je leur allègue encore, moins pour les convaincre par le témoignage d'un de leurs plus doctes ministres, que parce que ce qu'il dit est évident de soi-même, leur apprend ce qu'il faudrait croire de ces sortes de conséquences, supposé qu'on en pût tirer de mauvaises de notre doctrine. Voici comme il parle dans la lettre qu'il a écrite à M. de Monglat sur le sujet de son *Apologie :* « Encore que » l'opinion des luthériens sur l'Eucharistie induise » selon nous, aussi bien que celle de Rome, la des- » truction de l'humanité de Jésus-Christ, cette suite » néanmoins ne leur peut être mise sus sans ca- » lomnie, vu qu'ils la rejettent formellement. »

Il n'y a rien de plus essentiel à la religion chrétienne, que la vérité de la nature humaine en Jésus-Christ; et cependant, quoique les luthériens tiennent une doctrine d'où l'on infère la destruction de cette vérité capitale, par des conséquences que les prétendus réformés jugent évidentes, ils n'ont pas laissé de leur offrir leur communion, parce que leur opinion *n'a aucun venin*, comme dit M. Daillé dans son *Apologie*[1] : et leur synode national, tenu à Charenton en 1631, les admet *à la sainte table*, sur ce fondement, *qu'ils conviennent ès principes et points fondamentaux de la religion*. C'est donc une maxime constamment établie parmi eux, qu'il ne faut point en cette matière, regarder les conséquences que l'on pourrait tirer d'une doctrine, mais simplement ce qu'avoue et ce que pose celui qui l'enseigne.

Ainsi quand ils infèrent, par des conséquences qu'ils prétendent tirer de notre doctrine, que nous ne savons pas assez reconnaître la gloire souveraine qui est due à Dieu, ni la qualité de Sauveur et de Médiateur en Jésus-Christ, ni la dignité infinie de son sacrifice, ni la plénitude surabondante de ses mérites; nous pourrions nous défendre sans peine de ces conséquences, par cette courte réponse que nous fournit M. Daillé, et leur dire que l'Eglise catholique les désavouant, elles ne peuvent lui être imputées *sans calomnie*.

Mais je veux aller plus avant, et faire voir à messieurs de la religion prétendue réformée, par la seule exposition de notre doctrine, que bien loin de renverser les articles fondamentaux de la foi, ou directement, ou par conséquence, elle les établit, au contraire, d'une manière si solide et si évidente, qu'on ne peut, sans une extrême injustice, lui contester l'avantage de les bien entendre.

III. *Le culte religieux se termine à Dieu seul.* — Pour commencer par l'adoration qui est due à Dieu, l'Eglise catholique enseigne qu'elle consiste principalement à croire qu'il est le Créateur et le Seigneur de toutes choses, et à nous attacher à lui de toutes les puissances de notre âme par la foi, par l'espérance et par la charité, comme à celui qui seul peut faire notre félicité, par la communication du bien infini, qui est lui-même.

Cette adoration intérieure, que nous rendons à Dieu en esprit et en vérité, a ses marques extérieures, dont la principale est le sacrifice, qui ne peut être offert qu'à Dieu seul, parce que le sacrifice est établi pour faire un aveu public et une protestation solennelle de la souveraineté de Dieu, et de notre dépendance absolue.

La même Eglise enseigne que tout culte religieux se doit terminer à Dieu comme à sa fin nécessaire; et si l'honneur qu'elle rend à la sainte Vierge

1. *Apol., cap.* 6. — 2. *III. part., ch.* I.

1. *Chap.* 7.

et aux saints, peut être appelé religieux, c'est à cause qu'il se rapporte nécessairement à Dieu.

Mais avant que d'expliquer davantage en quoi consiste cet honneur, il n'est pas inutile de remarquer que messieurs de la religion prétendue réformée, pressés par la force de la vérité, commencent à nous avouer que la coutume de prier les saints, et d'honorer leurs reliques, était établie dès le quatrième siècle de l'Eglise. M. Daillé, en faisant cet aveu dans le livre qu'il a fait contre la tradition des Latins, touchant l'objet du culte religieux, accuse saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Augustin, et plusieurs autres grandes lumières de l'antiquité, qui ont paru dans ce siècle, et surtout saint Grégoire de Nazianze, qui est appelé le théologien par excellence, d'avoir changé en ce point la doctrine des trois siècles précédents. Mais il paraîtra peu vraisemblable que M. Daillé ait mieux entendu les sentiments des Pères des trois premiers siècles, que ceux qui ont recueilli, pour ainsi dire, la succession de leur doctrine immédiatement après leur mort; et on le croira d'autant moins, que bien loin que les Pères du quatrième siècle se soient aperçus qu'il s'introduisît aucune nouveauté dans leur culte, ce ministre, au contraire, nous a rapporté des textes exprès, par lesquels ils font voir clairement qu'ils prétendaient, en priant les saints, suivre les exemples de ceux qui les avaient précédés. Mais sans examiner davantage le sentiment des Pères des trois premiers siècles, je me contente de l'aveu de M. Daillé, qui nous abandonne tant de grands personnages qui ont enseigné l'Eglise dans le quatrième. Car encore qu'il se soit avisé, douze cents ans après leur mort, de leur donner par mépris, une manière de nom de secte, en les appelant *Reliquiaires*, c'est-à-dire, gens qui honorent les reliques; j'espère que ceux de sa communion seront plus respectueux envers ces grands hommes. Ils n'oseront du moins leur objecter qu'en priant les saints, et en honorant leurs reliques, ils soient tombés dans l'idolâtrie, ou qu'ils aient renversé la confiance que les chrétiens doivent avoir en Jésus-Christ; et il faut espérer que dorénavant ils ne nous feront plus ces reproches, quand ils considéreront qu'ils ne peuvent nous les faire, sans les faire en même temps à tant d'excellents hommes, dont ils font profession, aussi bien que nous, de révérer la sainteté et la doctrine. Mais comme il s'agit ici d'exposer notre croyance, plutôt que de faire voir quels ont été ses défenseurs, il en faut continuer l'explication.

IV. *L'invocation des saints.* — L'Eglise, en nous enseignant qu'il est utile de prier les saints, nous enseigne à les prier dans ce même esprit de charité, et selon cet ordre de société fraternelle, qui nous porte à demander le secours de nos frères vivants sur la terre : et le Catéchisme du concile de Trente conclut de cette doctrine[1], que si la qualité de Médiateur, que l'Ecriture donne à Jésus-Christ, recevait quelque préjudice de l'intercession des saints qui règnent avec Dieu, elle n'en recevrait pas moins de l'intercession des fidèles qui vivent avec nous.

Ce Catéchisme nous fait bien entendre l'extrême différence qu'il y a entre la manière dont on implore le secours de Dieu, et celle dont on implore le secours des saints; « car, dit-il[1], nous prions Dieu, » ou de nous donner les biens, ou de nous délivrer » des maux : mais parce que les saints lui sont » plus agréables que nous, nous leur demandons » qu'ils prennent notre défense, et qu'ils obtiennent » pour nous les choses dont nous avons besoin. De » là vient que nous usons de deux formes de prier » fort différentes; puisqu'au lieu qu'en parlant à » Dieu, la manière propre est de dire : Ayez pitié » de nous, écoutez-nous; nous nous contentons de » dire aux saints : Priez pour nous. » Par où nous devons entendre, qu'en quelques termes que soient conçues les prières que nous adressons aux saints, l'intention de l'Eglise et de ses fidèles les réduit toujours à cette forme, ainsi que ce Catéchisme le confirme dans la suite[2].

Mais il est bon de considérer les paroles du concile même, qui, voulant prescrire aux évêques comme ils doivent parler de l'invocation des saints, les oblige d'enseigner que « les saints qui règnent » avec Jésus-Christ, offrent à Dieu leurs prières » pour les hommes; qu'il est bon et utile de les invoquer d'une manière suppliante, et de recourir » à leur aide et à leur secours, pour impétrer de » Dieu ses bienfaits, par son Fils Notre Seigneur » Jésus-Christ, qui seul est notre Sauveur et notre » Rédempteur[3]. » Ensuite le concile condamne ceux qui enseignent une doctrine contraire. On voit donc qu'invoquer les saints, suivant la pensée de ce concile, c'est recourir à leurs prières, pour obtenir les bienfaits de Dieu par Jésus-Christ. En effet, nous n'obtenons que par Jésus-Christ et en son nom, ce que nous obtenons par l'entremise des saints; puisque les saints eux-mêmes ne prient que par Jésus-Christ, et ne sont exaucés qu'en son nom. Telle est la foi de l'Eglise, que le concile de Trente a clairement expliquée en peu de paroles. Après quoi nous ne concevons pas qu'on puisse nous objecter que nous nous éloignons de Jésus-Christ, quand nous prions ses membres, qui sont aussi les nôtres, ses enfants qui sont nos frères, et ses saints qui sont nos prémices, de prier avec nous et pour nous notre commun Maître, au nom de notre commun Médiateur.

Le même concile explique clairement et en peu de mots, quel est l'esprit de l'Eglise, lorsqu'elle offre à Dieu le saint sacrifice pour honorer la mémoire des saints. Cet honneur, que nous leur rendons dans l'action du sacrifice, consiste à les nommer comme de fidèles serviteurs de Dieu, dans les prières que nous lui faisons, à lui rendre grâces des victoires qu'ils ont remportées, et à le prier humblement qu'il se laisse fléchir en notre faveur par leurs intercessions. Saint Augustin avait dit, il y a déjà douze cents ans, qu'il ne fallait pas croire qu'on offrît le sacrifice aux saints martyrs[4], encore que, selon l'usage pratiqué dès ce temps-là par l'Eglise universelle, on offrît ce sacrifice sur leurs saints corps, et à leurs mémoires, c'est-à-dire, devant les lieux où se conservaient leurs précieuses reliques. Ce même Père avait ajouté qu'on faisait mémoire des martyrs à la sainte table, dans la célé-

1. *Cat. Rom., part. III, tit. De cultu et invoc. Sanct.*

1. *Part. IV, tit. Qui orandus sit.* — 2. *Part. IV, tit. Quis orandus sit.* — 3. *Sess.* XXV, *dec. de invoc., etc.* — 4. *De Civit. Dei, lib.* VIII, *cap.* XXVII; *tom.* VII, *col.* 217 *et seq.*

bration du sacrifice, *non afin de prier pour eux, comme on fait pour les autres morts, mais plutôt afin qu'ils priassent pour nous*[1]. Je rapporte le sentiment de ce saint évêque, parce que le concile de Trente se sert presque de ses mêmes paroles, pour enseigner aux fidèles que « l'Eglise n'offre » pas aux saints le sacrifice, mais qu'elle l'offre à » Dieu seul, qui les a couronnés; qu'aussi le prê» tre ne s'adresse pas à saint Pierre ou à saint Paul » pour leur dire : JE VOUS OFFRE CE SACRIFICE; mais » que, rendant grâces à Dieu de leurs victoires, il » demande leur assistance, afin que ceux dont nous » faisons mémoire sur la terre, daignent prier pour » nous dans le ciel[2]. » C'est ainsi que nous honorons les saints, pour obtenir par leur entremise les grâces de Dieu : et la principale de ces grâces, que nous espérons obtenir, est celle de les imiter; à quoi nous sommes excités par la considération de leurs exemples admirables, et par l'honneur que nous rendons devant Dieu à leur mémoire bienheureuse.

Ceux qui considéreront la doctrine que nous avons proposée, seront obligés de nous avouer, que, comme nous n'ôtons à Dieu aucune des perfections qui sont propres à son essence infinie, nous n'attribuons aux créatures aucune de ces qualités, ou de ces opérations qui ne peuvent convenir qu'à Dieu; ce qui nous distingue si fort des idolâtres, qu'on ne peut comprendre pourquoi on nous en donne le titre.

Et quand messieurs de la religion prétendue réformée nous objectent qu'en adressant les prières aux saints, et en les honorant comme présents par toute la terre, nous leur attribuons une espèce d'immensité, ou du moins la connaissance du secret des cœurs, qu'il paraît néanmoins que Dieu se réserve, par tant de témoignages de l'Ecriture, ils ne considèrent pas assez notre doctrine. Car enfin, sans examiner quel fondement on peut avoir d'attribuer aux saints, jusqu'à certain degré, la connaissance des choses qui se passent parmi nous, ou même de nos secrètes pensées; il est manifeste que ce n'est point élever la créature au-dessus de sa condition, que de dire qu'elle a quelque connaissance de ces choses par la lumière que Dieu lui en communique. L'exemple des prophètes le justifie clairement, Dieu n'ayant pas même dédaigné de leur découvrir les choses futures, quoiqu'elles semblent bien plus particulièrement réservées à sa connaissance.

Au reste, jamais aucun catholique n'a pensé que les saints connussent par eux-mêmes nos besoins, ni même les désirs pour lesquels nous leur faisons de secrètes prières. L'Eglise se contente d'enseigner, avec toute l'antiquité, que ces prières sont très-profitables à ceux qui les font, soit que les saints les apprennent par le ministère et le commerce des anges, qui, suivant le témoignage de l'Ecriture, savent ce qui se passe parmi nous, étant établis par ordre de Dieu esprits administrateurs, pour concourir à l'œuvre de notre salut; soit que Dieu même leur fasse connaître nos désirs par une révélation particulière; soit enfin qu'il leur en découvre le secret dans son essence infinie, où toute vérité est comprise. Ainsi l'Eglise n'a rien décidé sur les différents moyens dont il plaît à Dieu de se servir pour cela.

Mais quels que soient ces moyens, toujours est-il véritable qu'elle n'attribue à la créature aucune des perfections divines, comme faisaient les idolâtres; puisqu'elle ne permet de reconnaître, dans les plus grands saints, aucun degré d'excellence qui ne vienne de Dieu, ni aucune considération devant ses yeux que par leurs vertus, ni aucune vertu qui ne soit un don de sa grâce, ni aucune connaissance des choses humaines que celle qu'il leur communique, ni aucun pouvoir de nous assister que par leurs prières, ni enfin aucune félicité que par une soumission et une conformité parfaite à la volonté divine.

Il est donc vrai qu'en examinant les sentiments intérieurs que nous avons des saints, on ne trouvera pas que nous les élevions au-dessus de la condition des créatures; et de là on doit juger de quelle nature est l'honneur que nous leur rendons au dehors, le culte extérieur étant établi pour témoigner les sentiments intérieurs de l'âme.

Mais comme cet honneur que l'Eglise rend aux saints, paraît principalement devant leurs images et devant leurs saintes reliques, il est à propos d'expliquer ce qu'elle en croit.

V. *Les images et les reliques.* — Pour les images, le concile de Trente défend expressément d'y *croire aucune divinité ou vertu pour laquelle on les doive révérer, de leur demander aucune grâce, et d'y attacher sa confiance;* et veut que *tout l'honneur se rapporte aux originaux qu'elles représentent*[1].

Toutes ces paroles du concile sont autant de caractères qui servent à nous faire distinguer des idolâtres; puisque, bien loin de croire comme eux que quelque divinité habite dans les images, nous ne leur attribuons aucune vertu, que celle d'exciter en nous le souvenir des originaux.

C'est sur cela qu'est fondé l'honneur qu'on rend aux images. On ne peut nier, par exemple, que celle de Jésus-Christ crucifié, lorsque nous la regardons, n'excite plus vivement en nous le souvenir de *celui qui nous a aimés jusqu'à se livrer pour nous à la mort*[2]. Tant que l'image présente à nos yeux fait durer un si précieux souvenir dans notre âme, nous sommes portés à témoigner, par quelques marques extérieures, jusques où va notre reconnaissance; et nous faisons voir, en nous humiliant en présence de l'image, quelle est notre soumission pour son divin original. Ainsi, à parler précisément, et selon le style ecclésiastique, quand nous rendons honneur à l'image d'un apôtre ou d'un martyr, notre intention n'est pas tant d'honorer l'image, que *d'honorer l'apôtre ou le martyr en présence de l'image.* C'est ainsi que parle le Pontifical romain[3]; et le concile de Trente exprime la même chose, lorsqu'il dit[4], « que l'honneur que » nous rendons aux images, se rapporte tellement » aux originaux, que par le moyen des images que » nous baisons, et devant lesquelles nous nous » mettons à genoux, nous adorons Jésus-Christ, et

1. *Tract.* LXXXIV *in Joan. n.* I; *tom.* III, *part.* II, *col.* 709. *Serm.* XVII *de verb. Apost. nunc serm.* CLIX; *tom.* V, *col.* 765. — 2. *Conc. Trid.*, *Sess.* XXII, *c.* 3.

1. *Conc. Trid.*, *Sess.* XXV, *decr. de invoc., etc.* — 2. *Gal.*, II. 20. — 3. *Pont. Rom.*, *de ben. imag.* — 4. *Sess.* XXV, *decr. de invoc., etc.*

» honorons les saints, dont elles sont la ressemblance. »

Enfin, on peut connaître en quel esprit l'Eglise honore les images, par l'honneur qu'elle rend à la croix et au livre de l'Evangile. Tout le monde voit bien que devant la croix elle adore celui *qui a porté nos crimes sur le bois*[1]; et que si ses enfants inclinent la tête devant le livre de l'Evangile, s'ils se lèvent par honneur quand on le porte devant eux, et s'ils le baisent avec respect, tout cet honneur se termine à la vérité éternelle qui nous y est proposée.

Il faut être peu équitable, pour appeler idolâtrie ce mouvement religieux qui nous fait découvrir et baisser la tête devant l'image de la croix, en mémoire de celui qui a été crucifié pour l'amour de nous; et ce serait être trop aveugle que de ne pas apercevoir l'extrême différence qu'il y a entre ceux qui se confiaient aux idoles, par l'opinion qu'ils avaient que quelque divinité ou quelque vertu y était, pour ainsi dire, attachée; et ceux qui déclarent, comme nous, qu'ils ne se veulent servir des images que pour élever leur esprit au ciel, afin d'y honorer Jésus-Christ ou les saints, et dans les saints Dieu même, qui est l'auteur de toute sanctification et de toute grâce.

On doit entendre de la même sorte, l'honneur que nous rendons aux reliques, à l'exemple des premiers siècles de l'Eglise; et si nos adversaires considéraient que nous regardons les corps des saints comme ayant été les victimes de Dieu par le martyre ou par la pénitence, ils ne croiraient pas que l'honneur que nous leur rendons, par ce motif, pût nous détacher de celui que nous rendons à Dieu même.

Nous pouvons dire, en général, que s'ils voulaient bien comprendre de quelle sorte l'affection que nous avons pour quelqu'un, s'étend, sans se diviser, à ses enfants, à ses amis, et ensuite par divers degrés à ce qui le représente, à ce qui reste de lui, à tout ce qui en renouvelle la mémoire; s'ils concevaient que l'honneur a un semblable progrès, puisque l'honneur, en effet, n'est autre chose qu'un amour mêlé de crainte et de respect; enfin, s'ils considéraient que tout le culte extérieur de l'Eglise catholique a sa source en Dieu même, et qu'il y retourne, ils ne croiraient jamais que ce culte, que lui seul anime, pût exciter sa jalousie : ils verraient, au contraire, que si Dieu, tout jaloux qu'il est de l'amour des hommes, ne nous regarde pas comme si nous nous partagions entre lui et la créature, quand nous aimons notre prochain pour l'amour de lui; ce même Dieu, quoique jaloux du respect des fidèles, ne les regarde pas comme s'ils partageaient le culte qu'ils ne doivent qu'à lui seul, quand ils honorent, par le respect qu'ils ont pour lui, ceux qu'il a honorés lui-même.

Il est vrai néanmoins que, comme les marques sensibles de révérence ne sont pas toutes absolument nécessaires, l'Eglise, sans rien altérer dans la doctrine, a pu étendre plus ou moins ces pratiques extérieures, suivant la diversité des temps, des lieux et des occurrences, ne désirant pas que ses enfants soient servilement assujétis aux choses visibles, mais seulement qu'ils soient excités, et comme avertis par leur moyen de se tourner à Dieu, pour lui offrir en esprit et en vérité, le service raisonnable qu'il attend de ses créatures.

On peut voir, par cette doctrine, avec combien de vérité j'ai dit qu'une grande partie de nos controverses s'évanouirait par la seule intelligence des termes, si on traitait ces matières avec charité : et si nos adversaires considéraient paisiblement les explications précédentes, qui comprennent la doctrine expresse du concile de Trente, ils cesseraient de nous objecter que nous blessons la médiation de Jésus-Christ, et que nous invoquons les saints, ou que nous adorons les images d'une manière qui n'est propre qu'à Dieu. Il est vrai que comme, en un certain sens, l'adoration, l'invocation, et le nom de médiateur ne convient qu'à Dieu et à Jésus-Christ, il est aisé d'abuser de ces termes, pour rendre notre doctrine odieuse. Mais si on les réduit de bonne foi au sens que nous leur avons donné, ces objections perdront toute leur force; et s'il reste à messieurs de la religion prétendue réformée quelques autres difficultés moins importantes, la sincérité les obligera d'avouer qu'ils sont satisfaits sur le principal sujet de leurs plaintes.

Au reste, il n'y a rien de plus injuste, que d'objecter à l'Eglise qu'elle fait consister toute la piété dans cette dévotion aux saints; puisque, comme nous l'avons déjà remarqué, le concile de Trente se contente d'enseigner aux fidèles que cette pratique leur est *bonne et utile*[1], sans rien dire davantage. Ainsi l'esprit de l'Eglise est de condamner ceux qui rejettent cette pratique par mépris ou par erreur. Elle doit les condamner, parce qu'elle ne doit pas souffrir que les pratiques salutaires soient méprisées, ni qu'une doctrine, que l'antiquité a autorisée, soit condamnée par les nouveaux docteurs.

VI. *La justification.* — La matière de la justification fera paraître encore dans un plus grand jour, combien de difficultés peuvent être terminées par une simple exposition de nos sentiments.

Ceux qui savent tant soit peu l'histoire de la réformation prétendue, n'ignorent pas que ceux qui en ont été les premiers auteurs, ont proposé cet article à tout le monde comme le principal de tous, et comme le fondement le plus essentiel de leur rupture; si bien que c'est celui qu'il est le plus nécessaire de bien entendre.

Nous croyons premièrement que *nos péchés nous sont remis gratuitement par la miséricorde divine, à cause de Jésus-Christ*[2]. Ce sont les propres termes du concile de Trente, qui ajoute[3] que *nous sommes dits justifiés gratuitement, parce qu'aucune de ces choses qui précèdent la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut mériter cette grâce.*

Comme l'Ecriture nous explique la rémission des péchés, tantôt en disant que Dieu les couvre, et tantôt en disant qu'il les ôte, et qu'il les efface par la grâce du Saint-Esprit, qui nous fait de nouvelles créatures[4]; nous croyons qu'il faut joindre ensemble ces expressions, pour former l'idée parfaite de la justification du pécheur. C'est pourquoi nous croyons que nos péchés, non-seulement sont couverts, mais qu'ils sont entièrement effacés par le sang de Jésus-Christ, et par la grâce qui nous ré-

1. *I. Petr.*, II. 24.

1. *Sess.* XXV, *decr. de invoc., etc.* — 2. *Conc. Trid., Sess.* VI, *c.* 9. — 3. *Idem, c.* 8. — 4. *Tit.* III, 5, 6, 7.

génère; ce qui, loin d'obscurcir ou de diminuer l'idée qu'on doit avoir du mérite de ce sang, l'augmente au contraire, et la relève.

Ainsi la justice de Jésus-Christ est, non-seulement imputée, mais actuellement communiquée à ses fidèles par l'opération du Saint-Esprit, en sorte que non-seulement ils sont réputés, mais faits justes par sa grâce.

Si la justice qui est en nous n'était justice qu'aux yeux des hommes, ce ne serait pas l'ouvrage du Saint-Esprit : elle est donc justice même devant Dieu, puisque c'est Dieu même qui la fait en nous, en répandant la charité dans nos cœurs.

Toutefois il n'est que trop certain que *la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair*[1], et que *nous manquons tous en beaucoup de choses*[2]. Ainsi, quoique notre justice soit véritable par l'infusion de la charité, elle n'est point justice parfaite à cause du combat de la convoitise; si bien que le continuel gémissement d'une âme repentante de ses fautes, fait le devoir le plus nécessaire de la justice chrétienne. Ce qui nous oblige de confesser humblement avec saint Augustin, que notre justice en cette vie *consiste plutôt dans la rémission des péchés, que dans la perfection des vertus.*

VII. *Le mérite des œuvres.* — Sur le mérite des œuvres, l'Eglise catholique enseigne que « la vie » éternelle doit être proposée aux enfants de Dieu, » et comme une grâce qui leur est miséricordieuse- » ment promise par le moyen de Notre Seigneur » Jésus-Christ, et comme une récompense qui est » fidèlement rendue à leurs bonnes œuvres et à » leurs mérites, en vertu de cette promesse[3]. » Ce sont les propres termes du concile de Trente. Mais de peur que l'orgueil humain ne soit flatté par l'opinion d'un mérite présomptueux, ce même concile enseigne que tout le prix et la valeur des œuvres chrétiennes provient de la grâce sanctifiante, qui nous est donnée gratuitement au nom de Jésus-Christ, et que c'est un effet de l'influence continuelle de ce divin chef sur ses membres.

Véritablement les préceptes, les exhortations, les promesses, les menaces et les reproches de l'Evangile font assez voir qu'il faut que nous opérions notre salut par le mouvement de nos volontés avec la grâce de Dieu qui nous aide : mais c'est un premier principe, que le libre arbitre ne peut rien faire qui conduise à la félicité éternelle, qu'autant qu'il est mû et élevé par le Saint-Esprit.

Ainsi, l'Eglise sachant que c'est ce divin Esprit, qui fait en nous, par sa grâce, tout ce que nous faisons de bien; elle doit croire que les bonnes œuvres des fidèles sont très-agréables à Dieu, et de grande considération devant lui : et c'est justement qu'elle se sert du mot de *mérite* avec toute l'antiquité chrétienne, principalement pour signifier la valeur, le prix et la dignité de ces œuvres que nous faisons par la grâce. Mais comme toute leur sainteté vient de Dieu qui les fait en nous, la même Eglise a reçu dans le concile de Trente, comme doctrine de foi catholique, cette parole de saint Augustin, que *Dieu couronne ses dons en couronnant le mérite de ses serviteurs.*

Nous prions ceux qui aiment la vérité et la paix, de vouloir bien lire ici un peu au long les paroles

1. *Gal.*, v. 17. — 2. *Jac.*, III. 2. — 3. *Sess.* VI, c. 16.

de ce concile, afin qu'ils se désabusent une fois des mauvaises impressions qu'on leur donne de notre doctrine. « Encore que nous voyions, disent les » Pères de ce concile[1], que les saintes Lettres esti- » ment tant les bonnes œuvres, que Jésus-Christ » nous promet lui-même qu'un verre d'eau froide » donné à un pauvre ne sera pas privé de sa ré- » compense; et que l'Apôtre témoigne qu'un mo- » ment de peine légère, soufferte en ce monde, » produira un poids éternel de gloire : toutefois à » Dieu ne plaise que le chrétien se fie et se glorifie » en lui-même, et non en Notre Seigneur, dont la » bonté est si grande envers tous les hommes, qu'il » veut que les dons qu'il leur fait soient leurs mé- » rites. »

Cette doctrine est répandue dans tout ce concile, qui enseigne dans une autre session[2], que nous, » qui ne pouvons rien de nous-mêmes, pouvons » tout avec celui qui nous fortifie, en telle sorte » que l'homme n'a rien dont il se puisse glorifier, » ou pourquoi il se puisse confier en lui-même; « mais que toute sa confiance et toute sa gloire est » en Jésus-Christ, en qui nous vivons, en qui nous » méritons, en qui nous satisfaisons, faisant de » dignes fruits de pénitence, qui tirent leur force » de lui, par lui sont offerts au Père, et en lui sont » acceptés par le Père. » C'est pourquoi nous demandons tout, nous espérons tout, nous rendons grâces de tout par Notre Seigneur Jésus-Christ. Nous confessons hautement que nous ne sommes agréables à Dieu qu'en lui et par lui; et nous ne comprenons pas qu'on puisse nous attribuer une autre pensée. Nous mettons tellement en lui seul toute l'espérance de notre salut, que nous disons tous les jours à Dieu ces paroles dans le sacrifice : « Daignez, ô Dieu, accorder à nous pécheurs, vos » serviteurs, qui espérons en la multitude de vos » miséricordes, quelque part et société avec vos » bienheureux apôtres et martyrs,..... au nombre » desquels nous vous prions de vouloir nous rece- » voir, ne regardant pas au mérite, mais nous par- » donnant par grâce au nom de Jésus-Christ Notre » Seigneur. »

L'Eglise ne persuadera-t-elle jamais à ses enfants qui sont devenus ses adversaires, ni par l'explication de sa foi, ni par les décisions de ses conciles, ni par les prières de son sacrifice, qu'elle croit n'avoir de vie, et qu'elle n'a d'espérance qu'en Jésus-Christ seul? Cette espérance est si forte, qu'elle fait sentir aux enfants de Dieu, qui marchent fidèlement dans ses voies, *une paix qui surpasse toute intelligence,* selon ce que dit l'Apôtre[3]. Mais encore que cette espérance soit plus forte que les promesses et les menaces du monde, et qu'elle suffise pour calmer le trouble de nos consciences; elle n'y éteint pas tout à fait la crainte, parce que si nous sommes assurés que Dieu ne nous abandonne jamais de lui-même, nous ne sommes jamais certains que nous ne le perdrons pas par notre faute, en rejetant ses inspirations. Il lui a plu de tempérer, par cette crainte salutaire, la confiance qu'il inspire à ses enfants; parce que, comme dit saint Augustin « telle est notre infirmité dans ce lieu de » tentations et de périls, qu'une pleine sécurité » produirait en nous le relâchement et l'orgueil; »

1. *Sess.* VI, c. 16. — 2. *Sess.* XIV, c. 8. — 3. *Philip.*, IV. 7.

au lieu que cette crainte, qui, selon le précepte de l'apôtre[1], *nous fait opérer notre salut avec tremblement*, nous rend vigilants, et fait que nous nous attachons, avec une humble dépendance, à celui *qui opère en nous, par sa grâce, le vouloir et le faire suivant son bon plaisir*, comme dit le même saint Paul[2].

Voilà ce qu'il y a de plus nécessaire dans la doctrine de la justification; et nos adversaires seraient fort déraisonnables, s'ils ne confessaient que cette doctrine suffit pour apprendre aux chrétiens qu'ils doivent rapporter à Dieu par Jésus-Christ toute la gloire de leur salut.

Si les ministres après cela se jettent sur des questions de subtilité, il est bon de les avertir qu'il n'est plus temps désormais qu'ils se rendent si difficiles envers nous, après les choses qu'ils ont accordées aux luthériens et à leurs propres frères, sur le sujet de la prédestination et de la grâce. Cela doit leur avoir appris à se réduire, dans cette matière, à ce qui est absolument nécessaire pour établir les fondements de la piété chrétienne.

Que s'ils peuvent une fois se résoudre à se renfermer dans ces limites, ils seront bientôt satisfaits; et ils cesseront de nous objecter que nous anéantissons la grâce de Dieu, en attribuant tout à nos bonnes œuvres; puisque nous leur avons montré en termes si clairs, dans le concile de Trente, ces trois points si décisifs en cette matière : « Que nos péchés nous sont pardonnés par une pure miséricorde, à cause de Jésus-Christ; que nous devons à une libéralité gratuite la justice qui est en nous par le Saint-Esprit; et que toutes les bonnes œuvres que nous faisons sont autant de dons de la grâce. »

Ainsi faut-il avouer que les doctes de leur parti ne contestent plus tant sur cette matière qu'ils faisaient au commencement; et il y en a peu qui ne nous confessent qu'il ne fallait pas se séparer pour ce point. Mais si cette importante difficulté de la justification, de laquelle leurs premiers auteurs ont fait leur fort, n'est plus maintenant considérée comme capitale par les personnes les mieux sensées qu'ils aient entre eux; on leur laisse à penser ce qu'il faut juger de leur séparation, et ce qu'il faudrait espérer pour la paix, s'ils se mettaient au-dessus de la préoccupation, et s'ils quittaient l'esprit de dispute.

Il faut encore expliquer de quelle sorte nous croyons pouvoir satisfaire à Dieu par sa grâce, afin de ne laisser aucun doute sur cette matière.

VIII. *Les Satisfactions, le Purgatoire, et les Indulgences.* — Les catholiques enseignent, d'un commun accord, que le seul Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, était capable, par la dignité infinie de sa personne, d'offrir à Dieu une satisfaction suffisante pour nos péchés. Mais ayant satisfait surabondamment, il a pu nous appliquer cette satisfaction infinie en deux manières : ou bien en nous donnant une entière abolition, sans réserver aucune peine, ou bien en commuant une plus grande peine en une moindre, c'est-à-dire, la peine éternelle en des peines temporelles. Comme cette première façon est la plus entière et la plus conforme à sa bonté, il en use d'abord dans le Baptême : mais nous croyons qu'il se sert de la seconde dans la rémission qu'il accorde aux baptisés qui retombent dans le péché, y étant forcé en quelque manière par l'ingratitude de ceux qui ont abusé de ses premiers dons; de sorte qu'ils ont à souffrir quelque peine temporelle, bien que la peine éternelle leur soit remise.

Il ne faut pas conclure de là que Jésus-Christ n'ait pas entièrement satisfait pour nous; mais au contraire, qu'ayant acquis sur nous un droit absolu, par le prix infini qu'il a donné pour notre salut, il nous accorde le pardon, à telle condition, sous telle loi, et avec telle réserve qu'il lui plaît.

Nous serions injurieux et ingrats envers le Sauveur, si nous osions lui disputer l'infinité de son mérite, sous prétexte qu'en nous pardonnant le péché d'Adam, il ne nous décharge pas en même temps de toutes ses suites, nous laissant encore assujétis à la mort et à tant d'infirmités corporelles et spirituelles que ce péché nous a causées. Il suffit que Jésus-Christ ait payé une fois le prix par lequel nous serons un jour entièrement délivrés de tous les maux qui nous accablent; c'est à nous à recevoir avec humilité et avec actions de grâces chaque partie de son bienfait, en considérant le progrès avec lequel il lui plaît d'avancer notre délivrance, selon l'ordre que sa sagesse a établi pour notre bien, et pour une plus claire manifestation de sa bonté et de sa justice.

Par une semblable raison, nous ne devons pas trouver étrange si celui qui nous a montré une si grande facilité dans le Baptême, se rend plus difficile envers nous, après que nous en avons violé les saintes promesses. Il est juste, et même il est salutaire pour nous, que Dieu, en nous remettant le péché avec la peine éternelle que nous avions méritée, exige de nous quelque peine temporelle, pour nous retenir dans le devoir; de peur que, sortant trop promptement des liens de la justice, nous ne nous abandonnions à une téméraire confiance, abusant de la facilité du pardon.

C'est donc pour satisfaire à cette obligation que nous sommes assujétis à quelques œuvres pénibles, que nous devons accomplir en esprit d'humilité et de pénitence; et c'est la nécessité de ces œuvres satisfactoires, qui a obligé l'Eglise ancienne à imposer aux pénitents les peines qu'on appelle canoniques.

Quand donc elle impose aux pécheurs des œuvres pénibles et laborieuses, et qu'ils les subissent avec humilité, cela s'appelle *Satisfaction*; et lorsque ayant égard, ou à la ferveur des pénitents, ou à d'autres bonnes œuvres qu'elle leur prescrit, elle relâche quelque chose de la peine qui leur est due, cela s'appelle *Indulgence*.

Le concile de Trente ne propose autre chose à croire sur le sujet des indulgences, sinon que « la puissance de les accorder a été donnée à l'Eglise par Jésus-Christ, et que l'usage en est salutaire; » à quoi ce concile ajoute « qu'il doit être retenu, avec modération toutefois, de peur que la discipline ecclésiastique ne soit énervée par une excessive facilité[1] : » ce qui montre que la manière de dispenser les indulgences regarde la discipline.

Ceux qui sortent de cette vie avec la grâce et la

1. *Philip.* II, 12. — 2. *Idem*, 13.

1. *Contin. Sess.* XXV, *decr. de Indulg.*

charité, mais toutefois redevables encore des peines que la justice divine a réservées. les souffrent en l'autre vie. C'est ce qui a obligé toute l'antiquité chrétienne à offrir des prières, des aumônes et des sacrifices pour les fidèles qui sont décédés en la paix et en la communion de l'Eglise, avec une foi certaine qu'ils peuvent être aidés par ces moyens. C'est ce que le concile de Trente nous propose à croire touchant les âmes détenues dans le purgatoire[1], sans déterminer en quoi consistent leurs peines, ni beaucoup d'autres choses semblables, sur lesquelles ce saint concile demande une grande retenue, blâmant ceux qui débitent ce qui est incertain et suspect.

Telle est la sainte et innocente doctrine de l'Eglise catholique touchant les satisfactions, dont on a voulu lui faire un si grand crime. Si, après cette explication, messieurs de la religion prétendue réformée nous objectent que nous faisons tort à à la satisfaction de Jésus-Christ, il faudra qu'ils aient oublié que nous leur avons dit, que le Sauveur a payé le prix entier de notre rachat; que rien ne manque à ce prix, puisqu'il est infini; et que ces réserves de peines, dont nous avons parlé, ne proviennent d'aucun défaut de ce paiement, mais d'un certain ordre qu'il a établi pour nous retenir par de justes appréhensions et par une discipline salutaire.

Que s'ils nous opposent encore que nous croyons pouvoir satisfaire par nous-mêmes à quelque partie de la peine qui est due à nos péchés, nous pourrons dire avec confiance que le contraire paraît par les maximes que nous avons établies. Elles font voir clairement que tout notre salut n'est qu'une œuvre de miséricorde et de grâce; que ce que nous faisons par la grâce de Dieu n'est pas moins à lui que ce qu'il fait tout seul par sa volonté absolue; et qu'enfin ce que nous lui donnons ne lui appartient pas moins que ce qu'il nous donne. A quoi il faut ajouter que ce que nous appelons satisfaction, après toute l'Eglise ancienne, n'est, après tout, qu'une application de la satisfaction de Jésus-Christ.

Cette même considération doit apaiser ceux qui s'offensent, quand nous disons que Dieu a tellement agréable la charité fraternelle, et la communion de ses saints, que souvent même il reçoit les satisfactions que nous lui offrons les uns pour les autres. Il semble que ces messieurs ne conçoivent pas combien tout ce que nous sommes est à Dieu; ni combien tous les égards que sa bonté lui fait avoir pour les fidèles, qui sont les membres de Jésus-Christ, se rapportent nécessairement à ce divin Chef. Mais certes, ceux qui ont lu et qui ont considéré que Dieu même inspire à ses serviteurs le désir de s'affliger dans le jeûne, dans le sac et dans la cendre, non-seulement pour leurs péchés, mais pour les péchés de tout le peuple, ne s'étonneront pas si nous disons, que, touché du plaisir qu'il a de gratifier ses amis, il accepte miséricordieusement l'humble sacrifice de leurs mortifications volontaires, en diminution des châtiments qu'il préparait à son peuple : ce qui montre que, satisfait par les uns, il veut bien s'adoucir envers les autres, honorant par ce moyen son Fils Jésus-Christ dans la communion de ses membres, et dans la sainte société de son corps mystique.

1. *Sess.* XXV, *décr. de Purgat.*

IX. *Les sacrements.* — L'ordre de la doctrine demande que nous parlions maintenant des sacrements, par lesquels les mérites de Jésus-Christ nous sont appliqués. Comme les disputes que nous avons en cet endroit, si nous exceptons celle de l'Eucharistie, ne sont pas les plus échauffées, nous éclaircirons d'abord, en peu de paroles, les principales difficultés qu'on nous fait touchant les autres sacrements, réservant pour la fin celle de l'Eucharistie, qui est la plus importante de toutes.

Les sacrements de la nouvelle alliance ne sont pas seulement des signes sacrés qui nous représentent la grâce, ni des sceaux qui nous la confirment; mais des instruments du Saint-Esprit, qui servent à nous l'appliquer, et qui nous la confèrent en vertu des paroles qui se prononcent, et de l'action qui se fait sur nous au dehors, pourvu que nous n'y apportions aucun obstacle par notre mauvaise disposition.

Lorsque Dieu attache une si grande grâce à des signes extérieurs, qui n'ont de leur nature, aucune proportion avec un effet si admirable, il nous marque clairement, qu'outre tout ce que nous pouvons faire au dedans de nous par nos bonnes dispositions, il faut qu'il intervienne, pour notre sanctification, une opération spéciale du Saint-Esprit, et une application singulière du mérite de notre Sauveur, qui nous est démontrée par les sacrements. Ainsi l'on ne peut rejeter cette doctrine, sans faire tort au mérite de Jésus-Christ, et à l'œuvre de la puissance divine dans notre régénération.

Nous reconnaissons sept signes ou cérémonies sacrées établies par Jésus-Christ, comme les moyens ordinaires de la sanctification et de la perfection du nouvel homme. Leur institution divine paraît dans l'Ecriture sainte, ou par les paroles expresses de Jésus-Christ qui les établit, ou par la grâce, qui, selon la même Ecriture, y est attachée, et qui marque nécessairement un ordre de Dieu.

Le Baptême. — Comme les petits enfants ne peuvent suppléer le défaut du Baptême par les actes de foi, d'espérance et de charité, ni par le vœu de recevoir ce sacrement, nous croyons que s'ils ne le reçoivent en effet, ils ne participent en aucune sorte à la grâce de la rédemption; et qu'ainsi, mourant en Adam, ils n'ont aucune part avec Jésus-Christ.

Il est bon d'observer ici que les luthériens croient avec l'Eglise catholique la nécessité absolue du Baptême pour les petits enfants, et s'étonnent avec elle de ce qu'on a nié une vérité, qu'aucun homme avant Calvin, n'avait osé ouvertement révoquer en doute; tant elle était fortement imprimée dans l'esprit de tous les fidèles.

Cependant les prétendus réformés ne craignent pas de laisser volontairement mourir leurs enfants, comme les enfants des infidèles, sans porter aucune marque du christianisme, et sans en avoir reçu aucune grâce, si la mort prévient leur jour d'assemblée.

La Confirmation. — L'imposition des mains, pratiquée par les saints apôtres[1], pour confirmer les fidèles contre les persécutions, ayant son effet principal dans la descente intérieure du Saint-Esprit, et dans l'infusion de ses dons, elle n'a pas dû

1. *Act.* VIII, 15, 17.

être rejetée par nos adversaires, sous prétexte que le Saint-Esprit ne descend plus visiblement sur nous. Aussi toutes les Eglises chrétiennes l'ont-elles religieusement retenue depuis le temps des apôtres, se servant aussi du saint chrême, pour démontrer la vertu de ce sacrement par une représentation plus expresse de l'onction intérieure du Saint-Esprit.

La Pénitence, et la Confession sacramentale. — Nous croyons qu'il a plu à Jésus-Christ, que ceux qui se sont soumis à l'autorité de l'Eglise par le Baptême, et qui depuis ont violé les lois de l'Evangile, viennent subir le jugement de la même Eglise dans le tribunal de la pénitence, où elle exerce la puissance qui lui est donnée de remettre et de retenir les péchés [1].

Les termes de la commission qui est donnée aux ministres de l'Eglise pour absoudre les péchés, sont si généraux, qu'on ne peut, sans témérité, la réduire aux péchés publics. Et comme, quand ils prononcent l'absolution au nom de Jésus-Christ, ils ne font que suivre les termes exprès de cette commission, le jugement est censé rendu par Jésus-Christ même, pour lequel ils sont établis juges. C'est ce pontife invisible qui absout intérieurement le pénitent, pendant que le prêtre exerce le ministère extérieur.

Ce jugement étant un frein si nécessaire à la licence, une source si féconde de sages conseils, une si sensible consolation pour les âmes affligées de leurs péchés, lorsque non-seulement on leur déclare en termes généraux leur absolution, comme les ministres le pratiquent, mais qu'on les absout en effet par l'autorité de Jésus-Christ, après un examen particulier et avec connaissance de cause : nous ne pouvons croire que nos adversaires puissent envisager tant de biens, sans en regretter la perte, et sans avoir quelque honte d'une réformation qui a retranché une pratique si salutaire et si sainte.

L'Extrême-Onction. — Le Saint-Esprit ayant attaché à l'Extrême-Onction, selon le témoignage de saint Jacques [2], la promesse expresse de la rémission des péchés, et du soulagement du malade, rien ne manque à cette sainte cérémonie pour être un véritable sacrement. Il faut seulement remarquer, que, suivant la doctrine du concile de Trente [3], le malade est plus soulagé selon l'âme que selon le corps; et que comme le bien spirituel est toujours l'objet principal de la loi nouvelle, c'est aussi celui que nous devons attendre absolument de cette sainte onction, si nous sommes bien disposés : au lieu que le soulagement dans les maladies nous est seulement accordé par rapport à notre salut éternel, suivant les dispositions cachées de la divine Providence, et les divers degrés de préparation et de foi qui se trouvent dans les fidèles.

Le Mariage. — Quand on considérera que Jésus-Christ a donné une nouvelle forme au mariage, en réduisant cette sainte société à deux personnes immuablement et indissolublement unies [4]; et quand on verra que cette inséparable union est le signe de son union éternelle avec son Eglise [5]; on n'aura pas de peine à comprendre que le mariage des fidèles

1. *Matth.*, XVIII. 18; *Joan.*, XX. 23. — 2. *Jac.*, V. 14, 15. — 3. *Sess.* XIV, *c.* 2, *de sacr. Extr. Unct.* — 4. *Matth.*, XIX. 5. — 5. *Ephes.*, V. 32.

est accompagné du Saint-Esprit et de la grâce; et on louera la bonté divine de ce qu'il lui a plu de consacrer de cette sorte la source de notre naissance.

L'Ordre. — L'imposition des mains, que reçoivent les ministres des choses saintes, étant accompagnée d'une vertu si présente du Saint-Esprit, et d'une infusion si entière de la grâce [1], elle doit être mise au nombre des sacrements. Aussi faut-il avouer que nos adversaires n'en excluent pas absolument la consécration des ministres, mais qu'ils l'excluent simplement du nombre des sacrements, qui sont *communs à toute l'Eglise* [2].

X. *Doctrine de l'Eglise touchant la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et la manière dont l'Eglise entend ces paroles :* Ceci est mon corps. — Nous voilà enfin arrivés à la question de l'Eucharistie, où il sera nécessaire d'expliquer plus amplement notre doctrine, sans toutefois nous éloigner trop des bornes que nous nous sommes prescrites.

La présence réelle du corps et du sang de Notre Seigneur, dans ce sacrement, est solidement établie par les paroles de l'institution, lesquelles nous entendons à la lettre; et il ne nous faut non plus demander pourquoi nous nous attachons au sens propre et littéral, qu'à un voyageur pourquoi il suit le grand chemin. C'est à ceux qui ont recours aux sens figurés, et qui prennent des sentiers détournés, à rendre raison de ce qu'ils font. Pour nous qui ne trouvons rien, dans les paroles dont Jésus-Christ se sert pour l'institution de ce mystère, qui nous oblige à les prendre en un sens figuré, nous estimons que cette raison suffit pour nous déterminer au sens propre. Mais nous y sommes encore plus fortement engagés, quand nous venons à considérer dans ce mystère, l'intention du Fils de Dieu, que j'expliquerai le plus simplement qu'il me sera possible, et par des principes dont je crois que nos adversaires ne pourront disconvenir.

Je dis donc que ces paroles du Sauveur : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous* [3], nous font voir que, comme les anciens Juifs ne s'unissaient pas seulement en esprit à l'immolation des victimes qui étaient offertes pour eux, mais qu'en effet ils mangeaient la chair sacrifiée; ce qui leur était une marque de la part qu'ils avaient à cette oblation : ainsi Jésus-Christ, s'étant fait lui-même notre victime, a voulu que nous mangeassions effectivement la chair de ce sacrifice, afin que la communication actuelle de cette chair adorable fût un témoignage perpétuel à chacun de nous en particulier, que c'est pour nous qu'il l'a prise, et que c'est pour nous qu'il l'a immolée.

Dieu avait défendu aux Juifs de manger l'hostie qui était immolée pour leurs péchés [4], afin de leur apprendre que la véritable expiation des crimes ne se faisait pas dans la loi, ni par le sang des animaux : tout le peuple était comme en interdit par cette défense, sans pouvoir actuellement participer à la rémission des péchés. Par une raison opposée, il fallait que le corps de Notre Sauveur, vraie hostie immolée pour le péché, fût mangé par les fidèles, afin de leur montrer, par cette manducation, que la

1. *I. Tim.*, IV. 14; *II. Tim.*, I. 6. — 2. *Confes. de foi, art.* 35. — 3. *Matth.*, XXVI. 26; *Luc.*, XXII. 19. — 4. *Levit.*, VI. 30.

rémission des péchés était accomplie dans le Nouveau Testament.

Dieu défendait aussi au peuple juif de manger du sang; et l'une des raisons de cette défense, était, *que le sang nous est donné pour l'expiation de nos âmes*[1]. Mais au contraire notre Sauveur nous propose son sang à boire, à cause qu'*il est répandu pour la rémission des péchés*[2].

Ainsi la manducation de la chair et du sang du Fils de Dieu est aussi réelle, à la sainte table, que la grâce, l'expiation des péchés, et la participation au sacrifice de Jésus-Christ est actuelle et effective dans la nouvelle alliance.

Toutefois, comme il désirait exercer notre foi dans ce mystère, et en même temps nous ôter l'horreur de manger sa chair et de boire son sang en leur propre espèce, il était convenable qu'il nous les donnât enveloppés sous une espèce étrangère. Mais si ces considérations l'ont obligé de nous faire manger la chair de notre victime d'une autre manière que n'ont fait les Juifs, il n'a pas dû pour cela nous rien ôter de la réalité et de la substance.

Il paraît donc que pour accomplir les figures anciennes, et nous mettre en possession actuelle de la victime offerte pour notre péché, Jésus-Christ a eu dessein de nous donner en vérité son corps et son sang : ce qui est si évident, que nos adversaires mêmes veulent que nous croyions qu'ils ont en cela le même sentiment que nous, puisqu'ils ne cessent de nous répéter qu'ils ne nient ni la vérité ni la participation réelle du corps et du sang dans l'Eucharistie. C'est ce que nous examinerons dans la suite, où nous croyons devoir exposer leur sentiment, après que nous aurons achevé d'expliquer celui de l'Eglise. Mais, en attendant, nous conclurons que si la simplicité des paroles du Fils de Dieu les force à reconnaître que son intention expresse a été de nous donner en vérité sa chair, quand il a dit : *Ceci est mon corps*, ils ne doivent pas s'étonner si nous ne pouvons consentir à n'entendre ces mots qu'en figure.

En effet, le Fils de Dieu, si soigneux d'exposer à ses apôtres ce qu'il enseigne sous des paraboles et sous des figures, n'ayant rien dit ici pour s'expliquer, il paraît qu'il a laissé ses paroles dans leur signification naturelle. Je sais que ces messieurs prétendent que la chose s'explique assez d'elle-même, parce qu'on voit bien, disent-ils, que ce qu'il présente n'est que du pain et du vin; mais ce raisonnement s'évanouit, quand on considère que celui qui parle est d'une autorité qui prévaut aux sens, et d'une puissance qui domine toute la nature. Il n'est pas plus difficile au Fils de Dieu de faire que son corps soit dans l'Eucharistie, en disant : *Ceci est mon corps*, que faire qu'une femme soit délivrée de sa maladie, en disant : *Femme, tu es délivrée de ta maladie*[3]; ou de faire que la vie soit conservée à un jeune homme, en disant à son père : *Ton fils est vivant*[4]; ou enfin de faire que les péchés du paralytique lui soient remis, en lui disant : *Tes péchés te sont remis*[5].

Ainsi n'ayant point à nous mettre en peine comment il exécutera ce qu'il dit, nous nous attachons précisément à ces paroles. Celui qui fait ce qu'il veut, en parlant, opère ce qu'il dit; et il a été plus aisé au Fils de Dieu de forcer les lois de la nature pour vérifier ses paroles, qu'il ne nous est aisé d'accommoder notre esprit à des interprétations violentes, qui renversent toutes les lois du discours.

Ces lois du discours nous apprennent que le signe qui représente naturellement, reçoit souvent le nom de la chose, parce qu'il lui est comme naturel d'en ramener l'idée à l'esprit. Le même arrive aussi, quoiqu'avec certaines limites, aux signes d'institution, quand ils sont reçus, et qu'on y est accoutumé. Mais qu'en établissant un signe qui de soi n'a aucun rapport à la chose; par exemple, un morceau de pain pour signifier le corps d'un homme, on lui en donne le nom, sans rien expliquer, et avant que personne en soit convenu, comme a fait Jésus-Christ dans la Cène, c'est une chose inouïe, et dont nous ne voyons aucun exemple dans toute l'Ecriture sainte, pour ne pas dire dans tout le langage humain.

Aussi messieurs de la religion prétendue réformée ne s'arrêtent pas tellement au sens figuré qu'ils ont voulu donner aux paroles de Jésus-Christ, qu'en même temps ils ne reconnaissent qu'il a eu intention, en les proférant, de nous donner en vérité son corps et son sang.

XI. *Explication des paroles :* FAITES CECI EN MÉMOIRE DE MOI. — Après avoir proposé les sentiments de l'Eglise touchant ces paroles : *Ceci est mon corps*, il faut dire ce qu'elle pense de celles que Jésus-Christ y ajouta : *Faites ceci en mémoire de moi*[1]. Il est clair que l'intention du Fils de Dieu est de nous obliger par ces paroles, à nous souvenir de la mort qu'il a endurée pour notre salut; et saint Paul conclut de ces mêmes paroles, que *nous annonçons la mort du Seigneur*[2] dans ce mystère. Or il ne faut pas se persuader que ce souvenir de la mort de Notre Seigneur exclue la présence réelle de son corps : au contraire, si on considère ce que nous venons d'expliquer, on entendra clairement que cette commémoration est fondée sur la présence réelle. Car de même que les Juifs, en mangeant les victimes pacifiques, se souvenaient qu'elles avaient été immolées pour eux; ainsi, en mangeant la chair de Jésus-Christ notre victime, nous devons nous souvenir qu'il est mort pour nous. C'est donc cette même chair mangée par les fidèles, qui non-seulement réveille en nous la mémoire de son immolation, mais encore qui nous en confirme la vérité. Et loin de pouvoir dire que cette commémoration solennelle, que Jésus-Christ nous ordonne de faire, exclue la présence de sa chair; on voit au contraire que ce tendre souvenir qu'il veut que nous ayons à la sainte table de lui, comme immolé pour nous, est fondé sur ce que cette même chair y doit être prise réellement; puisqu'en effet il ne nous est pas possible d'oublier que c'est pour nous qu'il a donné son corps en sacrifice, quand nous voyons qu'il nous donne encore tous les jours cette victime à manger.

Faut-il que des chrétiens, sous prétexte de célébrer dans la Cène la mémoire de la passion de notre Sauveur, ôtent à cette pieuse commémoration ce qu'elle a de plus efficace et de plus tendre? Ne doi-

1. *Levit.*, XVII. 11. — 2. *Matth.*, XXVI. 28. — 3. *Luc.*, XIII. 12. — 4. *Joan.*, IV. 50. — 5. *Matth.*, IX. 2.

1. *Luc.*, XXII. 19. — 2. *I. Cor.*, XI. 24, 26.

vent-ils pas considérer que Jésus-Christ ne commande pas simplement qu'on se souvienne de lui, mais qu'on s'en souvienne en mangeant sa chair et son sang? Qu'on prenne garde à la suite et à la force de ses paroles. Il ne dit pas simplement, comme messieurs de la religion prétendue réformée semblent l'entendre, que le pain et le vin de l'Eucharistie nous soient un *mémorial* de son corps et de son sang: mais il nous avertit qu'en faisant ce qu'il nous prescrit, c'est-à-dire, en prenant son corps et son sang, nous nous souvenions de lui. Qu'y a-t-il en effet de plus puissant pour nous en faire souvenir? Et si les enfants se souviennent si tendrement de leur père et de ses bontés, lorsqu'ils s'approchent du tombeau où son corps est enfermé; combien notre souvenir et notre amour doivent-ils être excités, lorsque nous tenons sous ces enveloppes sacrées, sous ce tombeau mystique, la propre chair de notre Sauveur immolé pour nous, cette chair vivante et vivifiante, et ce sang encore tout chaud par son amour, et tout plein d'esprit et de grâce? Que si nos adversaires continuent de nous dire, que celui qui nous commande de nous souvenir de lui ne nous donne pas sa propre substance, il faudra enfin les prier de s'accorder avec eux-mêmes. Ils protestent qu'ils ne nient pas dans l'Eucharistie, la communication réelle de la propre substance du Fils de Dieu. Si leurs paroles sont sérieuses, si leur doctrine n'est pas une illusion, il faut nécessairement qu'ils disent avec nous, que le souvenir n'exclut pas toute sorte de présence, mais seulement celle qui frappe les sens. Leur réponse sera la nôtre, puisqu'en disant que Jésus-Christ est présent, nous reconnaissons en même temps qu'il ne l'est pas d'une manière sensible.

Et si l'on nous demande, d'où vient que croyant, comme nous faisons, qu'il n'y a rien pour les sens dans ce saint mystère, nous ne croyons pas qu'il suffise que Jésus-Christ y soit présent par la foi, il est aisé de répondre et de démêler cette équivoque. Autre chose est de dire que le Fils de Dieu nous soit présent par la foi; et autre chose de dire que nous sachions par la foi qu'il est présent. La première façon de parler n'emporte qu'une présence morale; la seconde nous en signifie une très-réelle, parce que la foi est très-véritable; et cette présence réelle, connue par la foi, suffit pour opérer dans *le juste* qui *vit de foi*[1], tous les effets que j'ai remarqués.

XII. *Exposition de la doctrine des calvinistes sur la réalité.* — Mais pour ôter une fois toutes les équivoques dont les calvinistes se servent en cette matière, et faire voir en même temps jusqu'à quel point ils se sont approchés de nous, quoique je n'aie entrepris que d'expliquer la doctrine de l'Église, il sera bon d'ajouter ici l'exposition de leurs sentiments.

Leur doctrine a deux parties : l'une ne parle que de figure du corps et du sang; l'autre ne parle que de réalité du corps et du sang. Nous allons voir par ordre chacune de ces parties.

Ils disent premièrement, que ce grand miracle de la présence réelle, que nous admettons, ne sert de rien; que c'est assez pour notre salut, que Jésus-Christ soit mort pour nous; que ce sacrifice nous

1. *Habac.*, II. 4.

est suffisamment appliqué par la foi; et que cette application nous est suffisamment certifiée par la parole de Dieu. Ils ajoutent que s'il faut revêtir cette parole de signes sensibles, il suffit de nous donner de simples symboles, tels que l'eau du Baptême, sans qu'il soit nécessaire de faire descendre du ciel le corps et le sang de Jésus-Christ.

Il ne paraît rien de plus facile que cette manière d'expliquer le sacrement de la Cène. Cependant nos adversaires mêmes n'ont pas cru qu'ils dussent s'en contenter. Ils savent que de semblables imaginations ont fait nier aux sociniens ce grand miracle de l'Incarnation. Dieu, disent ces hérétiques, pouvait nous sauver sans tant de détours; il n'avait qu'à nous remettre nos fautes; et il pouvait nous instruire suffisamment, tant pour la doctrine que pour les mœurs, par les paroles et par les exemples d'un homme plein du Saint-Esprit, sans qu'il fût besoin pour cela d'en faire un Dieu. Mais les calvinistes ont reconnu, aussi bien que nous, le faible de ces arguments, qui paraît premièrement en ce qu'il ne nous appartient pas de nier ou d'assurer les mystères, suivant qu'ils nous paraissent utiles ou inutiles pour notre salut. Dieu seul en sait le secret, et c'est à nous de les rendre utiles et salutaires pour nous, en les croyant comme il les propose, et en recevant ses grâces de la manière qu'il nous les présente. Secondement, sans entrer dans la question de savoir s'il était possible à Dieu de nous sauver par une autre voie que par l'incarnation et par la mort de son Fils, et sans nous jeter dans cette dispute inutile, que messieurs de la religion prétendue réformée traitent si longuement dans leurs écoles, il suffit d'avoir appris par les saintes Écritures, que le Fils de Dieu a voulu nous témoigner son amour par des effets incompréhensibles. Cet amour a été la cause de cette union si réelle, par laquelle il s'est fait homme. Cet amour l'a porté à immoler pour nous ce même corps aussi réellement qu'il l'a pris. Tous ces desseins sont suivis, et cet amour se soutient partout de la même force. Ainsi quand il lui plaira de faire ressentir à chacun de ses enfants, en se donnant à lui en particulier, la bonté qu'il a témoignée à tous en général, il trouvera le moyen de se satisfaire par des choses aussi effectives que celles qu'il avait déjà accomplies pour notre salut. C'est pourquoi il ne faut plus s'étonner s'il donne à chacun de nous la propre substance de sa chair et de son sang. Il le fait pour nous imprimer dans le cœur que c'est pour nous qu'il les a pris, et qu'il les a offerts en sacrifice. Ce qui précède nous rend toute cette suite croyable; l'ordre de ses mystères nous dispose à croire tout cela; et sa parole expresse ne nous permet pas d'en douter.

Nos adversaires ont bien vu que de simples figures et de simples signes du corps et du sang ne contenteraient pas les chrétiens, accoutumés aux bontés d'un Dieu qui se donne à nous si réellement. C'est pourquoi ils ne veulent pas qu'on les accuse de nier une participation réelle et substantielle de Jésus-Christ dans leur Cène. Ils assurent, comme nous, qu'il nous y fait participants de *sa propre substance*[1]; ils disent qu'il *nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang*[2]; et ju-

1. *Catéch. Dim.* 53. — 2. *Confess. de foi, art.* 36.

geant que ce ne serait pas assez qu'il nous montrât, par quelque signe, que nous eussions part à son sacrifice, ils disent expressément que le corps du Sauveur, qui nous est donné dans la Cène[1], nous le certifie : paroles très-remarquables que nous examinerons incontinent.

Voilà donc le corps et le sang de Jésus-Christ présents dans nos mystères, de l'aveu des calvinistes : car ce qui est communiqué *selon sa propre substance* doit être réellement présent. Il est vrai qu'ils expliquent cette communication, en disant qu'elle se fait en esprit et par foi; mais il est vrai aussi qu'ils veulent qu'elle soit réelle. Et parce qu'il n'est pas possible de faire entendre qu'un corps, qui ne nous est communiqué qu'en esprit et par foi, nous soit communiqué réellement et en sa propre substance, ils n'ont pu demeurer fermes dans les deux parties d'une doctrine si contradictoire; et ils ont été obligés d'avouer deux choses, qui ne peuvent être véritables, qu'en supposant ce que l'Eglise catholique enseigne.

La première est, que Jésus-Christ nous est donné dans l'Eucharistie d'une manière qui ne convient, ni au Baptême, ni à la prédication de l'Evangile, et qui est toute propre à ce mystère. Nous allons voir la conséquence de ce principe; mais voyons auparavant comme il nous est accordé par messieurs de la religion prétendue réformée.

Je ne rapporterai ici le témoignage d'aucun auteur particulier, mais les propres paroles de leur Catéchisme, dans l'endroit où il explique ce qui regarde la Cène. Il porte en termes formels, non-seulement que Jésus-Christ nous est donné dans la Cène en vérité, *et selon sa propre substance*[2]; mais *qu'encore qu'il nous soit vraiment communiqué, et par le Baptême et par l'Evangile, toutefois ce n'est qu'en partie, et non pleinement*[3]. D'où il suit qu'il nous est donné dans la Cène pleinement, et non en partie.

Il y a une extrême différence entre recevoir en partie, et recevoir pleinement. Si donc on reçoit Jésus-Christ partout ailleurs en partie, et qu'il n'y ait que dans la Cène où on le reçoive pleinement; il s'ensuit, du consentement de nos adversaires, qu'il faut chercher dans la Cène une participation qui soit propre à ce mystère, et qui ne convienne pas au Baptême et à la prédication : mais en même temps il s'ensuit aussi que cette participation n'est pas attachée à la foi, puisque la foi se répandant généralement dans toutes les actions du chrétien, se trouve dans la prédication et dans le baptême, aussi bien que dans la Cène. En effet, il est remarquable, que quelque désir qu'aient eu les prétendus réformateurs d'égaler le Baptême et la prédication à la Cène, en ce que Jésus-Christ nous y est vraiment communiqué; ils n'ont osé dire dans leur Catéchisme, que Jésus-Christ nous fût donné en sa propre substance dans le Baptême et dans la prédication, comme ils l'ont dit de la Cène. Ils ont donc vu qu'ils ne pouvaient s'empêcher d'attribuer à la Cène une manière de posséder Jésus-Christ qui fût particulière à ce sacrement; et que la foi, qui est commune à toutes les actions du chrétien, ne pouvait être cette manière particulière. Or cette manière particulière de posséder Jésus-Christ dans la Cène, doit aussi être réelle, puisqu'elle donne aux fidèles la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Tellement qu'il faut conclure des choses qu'ils nous accordent, qu'il y a dans l'Eucharistie, une manière réelle de recevoir le corps et le sang de notre Sauveur, qui ne se fait pas par la foi; et c'est ce que l'Eglise catholique enseigne.

La seconde chose accordée par les prétendus réformateurs, est tirée de l'article qui suit immédiatement celui que j'ai déjà cité de leur Catéchisme[1]; c'est *que le corps du Seigneur Jésus, en tant qu'il a une fois été offert en sacrifice pour nous réconcilier à Dieu, nous est maintenant donné pour nous certifier que nous avons part à cette réconciliation.*

Si ces paroles ont quelque sens, si elles ne sont point un son inutile et un vain amusement, elles doivent nous faire entendre que Jésus-Christ ne nous donne pas un symbole seulement, mais son propre corps, pour nous certifier que nous avons part à son sacrifice et à la réconciliation du genre humain. Or si la réception du corps de Notre Seigneur nous certifie la participation au fruit de sa mort, il faut nécessairement que cette participation au fruit soit distinguée de la réception du corps, puisque l'une est le gage de l'autre. D'où passant plus avant, je dis que si nos adversaires sont contraints de distinguer dans la Cène, la participation au corps du Sauveur, d'avec la participation au fruit et à la grâce de son sacrifice, il faut aussi qu'ils distinguent la participation à ce divin corps, d'avec toute la participation qui se fait spirituellement et par la foi. Car cette dernière participation ne leur fournira jamais deux actions distinguées, par l'une desquelles ils reçoivent le corps du Sauveur, et par l'autre le fruit de son sacrifice; nul homme ne pouvant concevoir quelle différence il y a entre participer par la foi au corps du Sauveur, et participer par la foi au fruit de sa mort. Il faut donc qu'ils reconnaissent qu'outre la communion, par laquelle nous participons spirituellement au corps de notre Sauveur et à son esprit tout ensemble, en recevant le fruit de sa mort; il y a encore une communion réelle au corps du même Sauveur, qui nous est un gage certain que l'autre nous est assurée, si nous n'empêchons l'effet d'une telle grâce par nos mauvaises dispositions. Cela est nécessairement enfermé dans les principes dont ils conviennent; et jamais ils n'expliqueront cette vérité d'une manière tant soit peu solide, s'ils ne reviennent au sentiment de l'Eglise.

Qui n'admirera ici la force de la vérité? Tout ce qui suit des principes avoués par nos adversaires, s'entend parfaitement dans le sentiment de l'Eglise. Les catholiques les moins instruits conçoivent, sans aucune peine, qu'il y a dans l'Eucharistie une communion avec Jésus-Christ, que nous ne trouvons nulle part ailleurs. Il leur est aisé d'entendre que son corps *nous est donné*, *pour nous certifier que nous avons part à son sacrifice et à sa mort.* Ils distinguent nettement ces deux façons nécessaires de nous unir à Jésus-Christ : l'une, en recevant sa propre chair; l'autre, en recevant son esprit, dont la première nous est accordée comme un gage certain de la seconde. Mais comme ces choses sont inexplicables dans le sentiment de nos adversaires,

1. *Catéch. Dim.*, 52. — 2. *Idem*, 53. — 3. *Ibid.*, 52.

1. *Dim.*, 52.

quoique d'ailleurs ils ne puissent les désavouer, il faut conclure nécessairement que l'erreur les a jetés dans une contradiction manifeste.

Je me suis souvent étonné de ce qu'ils n'ont pas expliqué leur doctrine d'une manière plus simple. Que n'ont-ils toujours persisté à dire, sans tant de façons, que Jésus-Christ ayant répandu son sang pour nous, nous avait représenté cette effusion en nous donnant deux signes distincts du corps et du sang; qu'il avait bien voulu donner à ces signes le nom de la chose même; que ces signes sacrés nous étaient des gages que nous participions au fruit de sa mort; et que nous étions nourris spirituellement, par la vertu de son corps et de son sang. Après avoir fait tant d'efforts pour prouver que les signes reçoivent le nom de la chose, et que pour cette raison, le signe du corps a pu être appelé le corps; toute cette suite de doctrine les obligeait naturellement à s'en tenir là. Pour rendre ces signes efficaces, il suffisait que la grâce de la rédemption y fût attachée, ou plutôt, selon leurs principes, qu'elle nous y fût confirmée. Il ne fallait point se tourmenter, comme ils ont fait, à nous faire entendre que nous recevons le propre corps du Sauveur, pour nous certifier que nous participons à la grâce de sa mort. Ces messieurs s'étaient bien contentés d'avoir dans l'eau du Baptême un signe du sang qui nous lave; et ils ne s'étaient point avisés de dire que nous y reçussions la propre substance du sang du Sauveur, pour nous certifier que sa vertu s'y déploie sur nous. S'ils avaient raisonné de même dans la matière de l'Eucharistie, leur doctrine en aurait été moins embarrassée. Mais ceux qui inventent et qui innovent ne peuvent pas dire tout ce qu'ils veulent. Ils trouvent des vérités constantes, et des maximes établies qui les incommodent, et qui les obligent à forcer leurs pensées. Les ariens eussent bien voulu ne donner pas au Sauveur le nom de Dieu et de Fils unique. Les nestoriens n'admettaient qu'à regret en Jésus-Christ, cette je ne sais quelle unité de personne que nous voyons dans leurs écrits. Les pélagiens, qui niaient le péché originel, eussent nié aussi volontiers que le Baptême dût être donné aux petits enfants en rémission des péchés : par ce moyen ils se seraient débarrassés de l'argument que les catholiques tiraient de cette pratique pour prouver le péché originel. Mais, comme je viens de dire, ceux qui trouvent quelque chose d'établi n'ont pas la hardiesse de tout renverser. Que les calvinistes nous avouent de bonne foi la vérité : ils eussent été fort disposés à reconnaître seulement dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ en figure, et la seule participation de son esprit en effet, laissant à part ces grands mots de participation de propre substance, et tant d'autres qui marquent une présence réelle, et qui ne font que les embarrasser. Il aurait été assez de leur goût de ne confesser dans la Cène aucune communion avec Jésus-Christ, que celle qui se trouve dans la prédication et dans le Baptême, sans nous aller dire, comme ils ont fait, que dans la Cène on le reçoit *pleinement*, et ailleurs seulement *en partie*. Mais quoique ce fût là leur inclination, la force des paroles y résistait. Le Sauveur ayant dit si précisément de l'Eucharistie : *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang;* ce qu'il n'a jamais dit de nulle autre chose, ni en nulle autre rencontre : quelle apparence de rendre commun à toutes les actions du chrétien, ce que sa parole expresse attache à un sacrement particulier? Et puis, tout l'ordre des conseils divins, la suite des mystères et de la doctrine, l'intention de Jésus-Christ dans la Cène, les paroles mêmes dont il s'est servi, et l'impression qu'elles font naturellement dans l'esprit des fidèles, ne donnent que des idées de réalité. C'est pourquoi il a fallu que nos adversaires trouvassent des mots dont le son du moins donnât quelque idée confuse de cette réalité. Quand on s'attache, ou tout à fait à la foi, comme font les catholiques, ou tout à fait à la raison humaine, comme font les infidèles, on peut établir une suite, et faire comme un plan uni de doctrine : mais quand on veut faire un composé de l'un et de l'autre, on dit toujours plus qu'on ne voudrait dire; et ensuite on tombe dans des opinions, dont les seules contrariétés font voir la fausseté toute manifeste.

C'est ce qui est arrivé à messieurs de la religion prétendue réformée; et Dieu l'a permis de la sorte, pour faciliter leur retour à l'unité catholique. Car puisque leur propre expérience leur fait voir qu'il faut nécessairement parler comme nous, pour parler le langage de la vérité, ne devraient-ils pas juger qu'il faut penser comme nous pour la bien entendre? S'ils remarquent dans leur propre croyance, des choses qui n'ont aucun sens que dans la nôtre, n'en est-ce pas assez pour les convaincre que la vérité n'est en son entier que parmi nous? Et ces parcelles détachées de la doctrine catholique, qui paraissent deçà et delà dans leur Catéchisme, mais qui demandent, pour ainsi dire, d'être réunies à leur tout, ne doivent-elles pas leur faire chercher dans la communion de l'Eglise, la pleine et entière explication du mystère de l'Eucharistie? Ils y viendraient sans doute si les raisonnements humains n'embarrassaient leur foi trop dépendante des sens. Mais après leur avoir montré quel fruit ils doivent tirer de l'exposition de leur doctrine, achevons d'expliquer la nôtre.

XIII. *De la transsubstantiation; de l'adoration, et en quel sens l'Eucharistie est un signe.* — Puisqu'il était convenable, ainsi qu'il a été dit, que les sens n'aperçussent rien dans ce mystère de foi, il ne fallait pas qu'il y eût rien de changé à leur égard dans le pain et dans le vin de l'Eucharistie. C'est pourquoi, comme on aperçoit les mêmes espèces, et qu'on ressent les mêmes effets qu'auparavant dans ce sacrement, il ne faut pas s'étonner si on lui donne quelquefois et en certains sens le même nom. Cependant la foi, attentive à la parole de celui qui fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre, ne reconnaît plus ici d'autre substance que celle qui est désignée par cette même parole, c'est-à-dire, le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ, auxquels le pain et le vin sont changés : c'est ce qu'on appelle *Transsubstantiation*.

Au reste, la vérité que contient l'Eucharistie dans ce qu'elle a d'intérieur, n'empêche pas qu'elle ne soit un signe dans ce qu'elle a d'extérieur et de sensible; mais un signe de telle nature, que bien loin d'exclure la réalité, il l'emporte nécessairement avec soi, puisqu'en effet cette parole : *Ceci est mon corps*, prononcée sur la matière que Jésus-Christ a

choisie, nous est un signe certain qu'il est présent : et quoique les choses paraissent toujours les mêmes à nos sens, notre âme en juge autrement qu'elle ne ferait, si une autorité supérieure[1] n'était pas intervenue. Au lieu donc que de certaines espèces et une certaine suite d'impressions naturelles qui se font en nos corps, ont accoutumé de nous désigner la substance du pain et du vin ; l'autorité de celui à qui nous croyons, fait que ces mêmes espèces commencent à nous désigner une autre substance. Car nous écoutons celui qui dit que *ce que nous prenons, et ce que nous mangeons est son corps ;* et telle est la force de cette parole, qu'elle empêche que nous ne rapportions à la substance du pain ces apparences extérieures, et nous les fait rapporter au corps de Jésus-Christ présent; de sorte que la présence d'un objet si adorable nous étant certifiée par ce signe, nous n'hésitons pas à y porter nos adorations.

Je ne m'arrête pas sur le point de l'adoration, parce que les plus doctes et les plus sensés de nos adversaires nous ont accordé, il y a longtemps, que la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, doit porter à l'adoration ceux qui en sont persuadés.

Au reste, étant une fois convaincus que les paroles toutes-puissantes du Fils de Dieu opèrent tout ce qu'elles énoncent, nous croyons avec raison qu'elles eurent leur effet dans la Cène aussitôt qu'elles furent proférées; et par une suite nécessaire, nous reconnaissons la présence réelle du corps avant la manducation.

XIV. *Le sacrifice de la messe.* — Ces choses étant supposées, le sacrifice que nous reconnaissons dans l'Eucharistie n'a plus aucune difficulté particulière.

Nous avons remarqué deux actions dans ce mystère, qui ne laissent pas d'être distinctes, quoique l'une se rapporte à l'autre. La première est la consécration, par laquelle le pain et le vin sont changés au corps et au sang; et la seconde est la manducation, par laquelle on y participe.

Dans la consécration, le corps et le sang sont mystiquement séparés, parce que Jésus-Christ a dit séparément : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang ;* ce qui enferme une vive et efficace représentation de la mort violente qu'il a soufferte.

Ainsi le Fils de Dieu est mis sur la sainte table, en vertu de ces paroles, revêtu des signes qui représentent sa mort : c'est ce qu'opère la consécration ; et cette action religieuse porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu, en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle et perpétue, en quelque sorte, la mémoire de son obéissance jusqu'à la mort de la croix; si bien que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

On ne peut douter que cette action, comme distincte de la manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu, et ne l'oblige à nous regarder d'un œil plus propice; parce qu'elle lui remet devant les yeux la mort volontaire que son Fils bien-aimé a soufferte pour les pécheurs, ou plutôt elle lui remet devant les yeux son Fils même sous les signes de cette mort, par laquelle il a été apaisé.

Tous les chrétiens confesseront que la seule présence de Jésus-Christ est une manière d'intercession très-puissante devant Dieu pour tout le genre humain, selon ce que dit l'Apôtre, que Jésus-Christ *se présente et paraît pour nous devant la face de Dieu*[1]. Ainsi nous croyons que Jésus-Christ présent sur la sainte table en cette figure de la mort, intercède pour nous, et représente continuellement à son Père la mort qu'il a soufferte pour son Eglise.

C'est en ce sens que nous disons que Jésus-Christ s'offre à Dieu pour nous dans l'Eucharistie ; c'est en cette manière que nous pensons que cette oblation fait que Dieu nous devient plus propice, et c'est pourquoi nous l'appelons *propitiatoire.*

Lorsque nous considérons ce qu'opère Jésus-Christ dans ce mystère, et que nous le voyons par la foi, présent actuellement sur la sainte table avec ces signes de mort, nous nous unissons à lui en cet état; nous le présentons à Dieu comme notre unique victime, et notre unique propitiateur par son sang, protestant que nous n'avons rien à offrir à Dieu que Jésus-Christ, et le mérite infini de sa mort. Nous consacrons toutes nos prières par cette divine offrande; et en présentant Jésus-Christ à Dieu, nous apprenons en même temps à nous offrir à la Majesté divine, en lui et par lui, comme des hosties vivantes.

Tel est le sacrifice des chrétiens, infiniment différent de celui qui se pratiquait dans la loi; sacrifice spirituel, et digne de la nouvelle alliance, où la victime présente n'est aperçue que par la foi, où le glaive est la parole qui sépare mystiquement le corps et le sang, où ce sang par conséquent n'est répandu qu'en mystère, et où la mort n'intervient que par représentation; sacrifice néanmoins très-véritable, en ce que Jésus-Christ y est véritablement contenu et présenté à Dieu sous cette figure de mort : mais sacrifice de commémoration, qui, bien loin de nous détacher, comme on nous l'objecte, du sacrifice de la croix, nous y attache par toutes ses circonstances, puisque non-seulement il s'y rapporte tout entier, mais qu'en effet il n'est et ne subsiste que par ce rapport, et qu'il en tire toute sa vertu.

C'est la doctrine expresse de l'Eglise catholique dans le concile de Trente[2], qui enseigne que ce sacrifice n'est institué qu'afin « de représenter celui » qui a été une fois accompli en la croix ; d'en faire » durer la mémoire jusqu'à la fin des siècles ; et de » nous en appliquer la vertu salutaire pour la ré» mission des péchés que nous commettons tous les » jours. » Ainsi, loin de croire qu'il manque quelque chose au sacrifice de la croix, l'Eglise, au contraire, le croit si parfait et si pleinement suffisant, que tout ce qui se fait ensuite n'est plus établi, que pour en célébrer la mémoire, et pour en appliquer la vertu.

Par là cette même Eglise reconnaît que tout le mérite de la rédemption du genre humain est attaché à la mort du Fils de Dieu : et on doit avoir compris, par toutes les choses qui ont été exposées,

1. Au tome XVI, p. 251, de l'édition de D. Déforis, où Lequeux, qui avait revu ce volume, a reproduit l'édition de l'*Exposition* publiée par lui en 1761, avec la traduction latine de l'abbé Fleury, on lit ici *suprême*, au lieu de *supérieure*. L'editeur met en note, que PRESQUE *toutes les éditions portent* SUPÉRIEURE : et il dit vrai ; car il n'y a que les siennes où on lise autrement. Pour nous, nous n'avons pas voulu nous permettre de changer un seul mot d'un livre, dont Bossuet dit lui-même qu'il a *pesé toutes les syllabes.* (*Edit. de Versailles.*)

1. *Hebr.*, IX. 24. — 2. *Sess.* XXII, *c.* 1.

que lorsque nous disons à Dieu dans la célébration des divins mystères : *Nous vous présentons cette hostie sainte;* nous ne prétendons point, par cette oblation, faire ou présenter à Dieu un nouveau paiement du prix de notre salut, mais employer auprès de lui les mérites de Jésus-Christ présent, et le prix infini qu'il a payé une fois pour nous en la croix.

Messieurs de la religion prétendue réformée ne croient point offenser Jésus-Christ, en l'offrant à Dieu comme présent à leur foi; et s'ils croyaient qu'il fût présent en effet, quelle répugnance auraient-ils à l'offrir, comme étant effectivement présent? Ainsi toute la dispute devrait de bonne foi être réduite à la seule présence.

Après cela, toutes ces fausses idées que messieurs de la religion prétendue réformée se font du sacrifice que nous offrons, devraient s'effacer. Ils devraient reconnaître franchement que les catholiques ne prétendent pas se faire une nouvelle propitiation, pour apaiser Dieu de nouveau, comme s'il ne l'était pas suffisamment par le sacrifice de la croix; ou pour ajouter quelque supplément au prix de notre salut, comme s'il était imparfait. Toutes ces choses n'ont point de lieu dans notre doctrine, puisque tout se fait ici par forme d'intercession et d'application, en la manière qui vient d'être expliquée.

XV. *L'Epître aux Hébreux.* — Après cette explication, ces grandes objections qu'on tire de l'Epître aux Hébreux, et qu'on fait tant valoir contre nous, paraîtront peu raisonnables; et c'est en vain qu'on s'efforce de prouver, par le sentiment de l'Apôtre, que nous anéantissons le sacrifice de la croix. Mais comme la preuve la plus certaine qu'on puisse avoir que deux doctrines ne sont point opposées, est de reconnaître, en les expliquant, qu'aucune des propositions de l'une n'est contraire aux propositions de l'autre, je crois devoir en cet endroit exposer sommairement la doctrine de l'Epître aux Hébreux.

L'Apôtre a dessein en cette épître, de nous enseigner que le pécheur ne pouvait éviter la mort, qu'en subrogeant en sa place quelqu'un qui mourût pour lui; que tant que les hommes n'ont mis en leur place que des animaux égorgés, leurs sacrifices n'opéraient autre chose qu'une reconnaissance publique qu'ils méritaient la mort; et que la justice divine ne pouvant pas être satisfaite d'un échange si inégal, on recommençait tous les jours à égorger des victimes; ce qui était une marque certaine de l'insuffisance de cette subrogation : mais que, depuis que Jésus-Christ avait voulu mourir pour les pécheurs, Dieu, satisfait de la subrogation volontaire d'une si digne personne, n'avait plus rien à exiger pour le prix de notre rachat. D'où l'Apôtre conclut, que non-seulement on ne doit plus immoler d'autre victime après Jésus-Christ, mais que Jésus-Christ même ne doit être offert qu'une seule fois à la mort.

Que le lecteur soigneux de son salut, et ami de la vérité, repasse maintenant dans son esprit ce que nous avons dit de la manière dont Jésus-Christ s'offre pour nous à Dieu dans l'Eucharistie; je m'assure qu'il n'y trouvera aucunes propositions qui soient contraires à celles que je viens de rapporter de l'Apôtre, ou qui affaiblissent sa preuve : de sorte qu'on ne pourrait tout au plus nous objecter que son silence. Mais ceux qui voudront considérer la sage dispensation que Dieu fait de ses secrets dans les divers livres de son Ecriture, ne voudront pas nous astreindre à recevoir de la seule Epître aux Hébreux, toute notre instruction sur une matière qui n'était point nécessaire au sujet de cette épître; puisque l'Apôtre se propose d'y expliquer la perfection du sacrifice de la croix, et non les moyens différents que Dieu nous a donnés pour nous l'appliquer.

Et pour ôter toute équivoque, si l'on prend le mot *offrir,* comme il est pris dans cette épître, au sens qui emporte la mort actuelle de la victime, nous confesserons hautement que Jésus-Christ n'est plus offert, ni dans l'Eucharistie ni ailleurs. Mais comme ce même mot a une signification plus étendue dans les autres endroits de l'Ecriture, où il est souvent dit qu'on offre à Dieu ce qu'on présente devant lui; l'Eglise, qui forme son langage et sa doctrine, non sur la seule Epître aux Hébreux, mais sur tout le corps des Ecritures, ne craint point de dire que Jésus-Christ s'offre à Dieu partout où il paraît pour nous à sa face, et qu'il s'y offre, par conséquent, dans l'Eucharistie, suivant les expressions des saints Pères.

De penser maintenant que cette manière dont Jésus-Christ se présente à Dieu, fasse tort au sacrifice de la croix, c'est ce qui ne se peut en façon quelconque, si l'on ne veut renverser toute l'Ecriture, et particulièrement cette même Epître que l'on veut tant nous opposer. Car il faudrait conclure, par même raison, que lorsque Jésus-Christ se dévoue à Dieu *en entrant au monde*, pour se mettre à la place des victimes *qui ne lui ont pas plu*[1], il fait tort à l'action par laquelle il se dévoue sur la croix; que lorsqu'*il continue de paraître pour nous devant Dieu*[2], il affaiblit l'oblation, *par laquelle il a paru une fois par l'immolation de lui-même*[3]; et que *ne cessant d'intercéder pour nous*[4], il accuse d'insuffisance l'intercession qu'il a faite en mourant, avec *tant de larmes et de si grands cris*[5].

Tout cela serait ridicule. C'est pourquoi il faut entendre que Jésus-Christ, qui s'est une fois offert pour être l'humble victime de la justice divine, ne cesse de s'offrir pour nous; que la perfection infinie du sacrifice de la croix consiste en ce que tout ce qui le précède, aussi bien que ce qui le suit, s'y rapporte entièrement; que comme ce qui le précède en est la préparation, ce qui le suit en est la consommation et l'application : qu'à la vérité le paiement du prix de notre rachat ne se réitère plus, parce qu'il a été bien fait la première fois; mais que ce qui nous applique cette rédemption se continue sans cesse; qu'enfin il faut savoir distinguer les choses qui se réitèrent comme imparfaites, de celles qui se continuent comme parfaites et nécessaires.

XVI. *Réflexion sur la doctrine précédente.* — Nous conjurons messieurs de la religion prétendue réformée de faire un peu de réflexion sur les choses que nous avons dites de l'Eucharistie.

La doctrine de la présence réelle en a été le fon-

1. *Heb.*, x. 5. — 2. *Idem*, IX. 24. — 3. *Ibid.*, 26. — 4. *Ibid.*, VII. 25. — 5. *Ibid.*, V. 7.

dement nécessaire. Ce fondement nous est contesté par les calvinistes. Il n'y a rien qui paraisse plus important dans nos controverses, puisqu'il s'agit de la présence de Jésus-Christ même; il n'y a rien que nos adversaires trouvent plus difficile à croire; il n'y a rien en quoi nous soyons si effectivement opposés.

Dans la plupart des autres disputes, quand ces messieurs nous écoutent paisiblement, ils trouvent que les difficultés s'aplanissent, et que souvent ils sont plus choqués des mots que des choses. Au contraire, sur ce sujet nous convenons davantage de la façon de parler, puisqu'on entend de part et d'autre ces mots de *participation réelle*, et autres semblables. Mais plus nous nous expliquons à fond, plus nous nous trouvons contraires, parce que nos adversaires ne reçoivent pas toutes les suites des vérités qu'ils ont reconnues, rebutés, comme j'ai dit, des difficultés que les sens et la raison humaine trouvent dans ces conséquences.

C'est donc ici, à vrai dire, la plus importante et la plus difficile de nos controverses, et celle où nous sommes en effet le plus éloignés.

Cependant Dieu a permis que les luthériens soient demeurés aussi attachés à la croyance de la réalité que nous : et il a permis encore que les calvinistes aient déclaré que cette doctrine *n'a aucun venin;* qu'elle ne renverse pas le fondement du salut et de la foi; et qu'elle ne doit pas rompre la communion entre les frères.

Que ceux de messieurs de la religion prétendue réformée, qui pensent sérieusement à leur salut, se rendent ici attentifs à l'ordre que tient la divine Providence, pour les rapprocher insensiblement de nous et de la vérité. On peut, ou dissiper tout à fait, ou réduire à très-peu de chose les autres sujets de leurs plaintes, pourvu qu'on s'explique. En celle-ci, qu'on ne peut espérer de vaincre par ce moyen, ils ont eux-mêmes levé la principale difficulté, en déclarant que cette doctrine n'est pas contraire au salut, et aux fondements de la religion.

Il est vrai que les luthériens, quoique d'accord avec nous du fondement de la réalité, n'en reçoivent pas toutes les suites. Ils mettent le pain avec le corps de Jésus-Christ; quelques-uns d'eux rejettent l'adoration : ils semblent ne reconnaître la présence que dans l'usage. Mais aucune subtilité des ministres ne pourra jamais persuader aux gens de bon sens, que supportant la réalité, qui est le point le plus important et le plus difficile, on ne doive supporter le reste.

De plus, cette même Providence, qui travaille secrètement à nous rapprocher, et pose des fondements de réconciliation et de paix au milieu des aigreurs et des disputes, a permis encore que les calvinistes soient demeurés d'accord, que supposé qu'il faille prendre à la lettre ces paroles : *Ceci est mon corps*, les catholiques raisonnent mieux et plus conséquemment que les luthériens.

Si je ne rapporte point les passages qui ont été tant de fois cités en cette matière, on me le pardonnera facilement; puisque tous ceux qui ne sont point opiniâtres, nous accorderont sans peine que, la réalité étant supposée, notre doctrine est celle qui se suit le mieux.

C'est donc une vérité établie, que notre doctrine en ce point ne contient que la réalité bien entendue. Mais il n'en faut pas demeurer là; et nous prions les prétendus réformés de considérer que nous n'employons pas d'autres choses pour expliquer le sacrifice de l'Eucharistie, que celles qui sont enfermées nécessairement dans cette réalité.

Si l'on nous demande après cela d'où vient donc que les luthériens, qui croient la réalité, rejettent néanmoins ce sacrifice, qui, selon nous, n'en est qu'une suite; nous répondrons en un mot, qu'il faut mettre cette doctrine parmi les autres conséquences de la présence réelle, que ces mêmes luthériens n'ont pas entendues, et que nous avions mieux pénétrées qu'eux, de l'aveu même des calvinistes.

Si nos explications persuadent à ces derniers, que notre doctrine sur le sacrifice est enfermée dans celle de la réalité, ils doivent voir clairement que cette grande dispute du sacrifice de la messe, qui a rempli tant de volumes, et qui a donné lieu à tant d'invectives, doit être dorénavant retranchée du corps de leurs controverses, puisque ce point n'a plus aucune difficulté particulière; et (ce qui est bien plus important) que ce sacrifice, pour lequel ils ont tant de répugnance, n'est qu'une suite nécessaire, et une explication naturelle d'une doctrine, qui, selon eux, *n'a aucun venin*. Qu'ils s'examinent maintenant eux-mêmes, et qu'ils voient après cela devant Dieu, s'ils ont autant de raison qu'ils pensent en avoir, de s'être retirés des autels, où leurs pères ont reçu le pain de vie.

XVII. *La communion sous les deux espèces.* — Il reste encore une conséquence de cette doctrine à examiner, qui est que Jésus-Christ étant réellement présent dans ce sacrement, la grâce et la bénédiction n'est pas attachée aux espèces sensibles, mais à la propre substance de sa chair, qui est vivante et vivifiante, à cause de la divinité qui lui est unie. C'est pourquoi tous ceux qui croient la réalité ne doivent point avoir de peine à ne communier que sous une espèce; puisqu'ils y reçoivent tout ce qui est essentiel à ce sacrement, avec une plénitude d'autant plus certaine, que la séparation du corps et du sang n'étant pas réelle, ainsi qu'il a été dit, on reçoit entièrement, et sans division, celui qui est seul capable de nous rassasier.

Voilà le fondement solide, sur lequel l'Eglise interprétant le précepte de la communion, a déclaré que l'on pouvait recevoir la sanctification que ce sacrement apporte, sous une seule espèce : et si elle a réduit les fidèles à cette seule espèce, ce n'a pas été par mépris de l'autre, puisqu'elle l'a fait au contraire pour empêcher les irrévérences, que la confusion et la négligence des peuples avaient causées dans les derniers temps, se réservant le rétablissement de la communion sous les deux espèces, suivant que cela sera plus utile pour la paix et pour l'unité.

Les théologiens catholiques ont fait voir à messieurs de la religion prétendue réformée, qu'ils ont eux-mêmes usé de plusieurs interprétations semblables à celle-ci, en ce qui regarde l'usage des sacrements : mais surtout on a eu raison de remarquer celle qui est tirée du chapitre XII de leur *Discipline*, titre de la Cène, article 7, où ces paroles sont écrites : « On doit administrer le pain de la Cène à

» ceux qui ne peuvent boire de vin, en faisant protestation que ce n'est pas par mépris, en faisant tel » effort qu'ils pourront, même approchant la coupe » de la bouche tant qu'ils pourront, pour obvier à tout » scandale. » Ils ont jugé, par ce règlement, que les deux espèces n'étaient pas essentielles à la communion par l'institution de Jésus-Christ : autrement il eût fallu refuser tout à fait le sacrement à ceux qui n'eussent pas pu le recevoir tout entier, et non pas le leur donner d'une manière contraire à celle que Jésus-Christ aurait commandée; en ce cas leur impuissance leur aurait servi d'excuse. Mais nos adversaires ont cru que la rigueur serait excessive, si l'on n'accordait du moins une des espèces à ceux qui ne pourraient recevoir l'autre : et comme cette condescendance n'a aucun fondement dans les Ecritures, il faut qu'ils reconnaissent avec nous, que les paroles par lesquelles Jésus-Christ nous propose les deux espèces, sont sujettes à quelque interprétation, et que cette interprétation se doit faire par l'autorité de l'Eglise.

Au reste, il pourrait sembler que cet article de leur *Discipline*, qui est du synode de Poitiers, tenu en 1560, aurait été réformé par le synode de Verteuil tenu en 1567, où il est porté, *que la compagnie n'est pas d'avis qu'on administre le pain à ceux qui ne voudront recevoir la coupe.* Ces deux synodes néanmoins ne sont nullement opposés. Celui de Verteuil parle de ceux *qui ne veulent pas recevoir la coupe;* et celui de Poitiers parle de ceux *qui ne le peuvent pas.* En effet, nonobstant le synode de Verteuil, l'article est demeuré dans la *Discipline*, et même a été approuvé par un synode postérieur à celui de Verteuil, c'est-à-dire, par le synode de la Rochelle de 1571, où l'article fut revu et mis en l'état qu'il est.

Mais quand les synodes de messieurs de la religion prétendue réformée auraient varié dans leurs sentiments, cela ne servirait qu'à faire voir que la chose dont il s'agit ne regarde pas la foi, et qu'elle est de celles dont l'Eglise peut disposer selon leurs principes.

XVIII. *La parole écrite et la parole non écrite.* — Il ne reste plus qu'à exposer ce que les catholiques croient touchant la parole de Dieu, et touchant l'autorité de l'Eglise.

Jésus-Christ ayant fondé son Eglise sur la prédication, la parole non écrite a été la première règle du christianisme; et lorsque les Ecritures du Nouveau Testament y ont été jointes, cette parole n'a pas perdu pour cela son autorité : ce qui fait que nous recevons avec une pareille vénération tout ce qui a été enseigné par les apôtres, soit par écrit, soit de vive voix, selon que saint Paul même l'a expressément déclaré[1]. Et la marque certaine qu'une doctrine vient des apôtres, est lorsqu'elle est embrassée par toutes les Eglises chrétiennes, sans qu'on en puisse marquer le commencement. Nous ne pouvons nous empêcher de recevoir tout ce qui est établi de la sorte, avec la soumission qui est due à l'autorité divine : et nous sommes persuadés que ceux de messieurs de la religion prétendue réformée, qui ne sont pas opiniâtres, ont ce même sentiment au fond du cœur; n'étant pas possible de croire qu'une doctrine reçue dès le commencement de l'Eglise vienne d'une autre source que des apôtres. C'est pourquoi nos adversaires ne doivent pas s'étonner, si étant soigneux de recueillir tout ce que nos pères nous ont laissé, nous conservons le dépôt de la Tradition aussi bien que celui des Ecritures.

XIX. *L'autorité de l'Eglise.* — L'Eglise étant établie de Dieu pour être gardienne des Ecritures et de la Tradition, nous recevons de sa main les Ecritures canoniques; et quoi que disent nos adversaires, nous croyons que c'est principalement son autorité qui les détermine à révérer comme des livres divins le Cantique des cantiques, qui a si peu de marques sensibles d'inspiration prophétique; l'Epître de saint Jacques, que Luther a rejetée; et celle de saint Jude, qui pourrait paraître suspecte, à cause de quelques livres apocryphes qui y sont allégués. Enfin, ce ne peut être que par cette autorité, qu'ils reçoivent tout le corps des Ecritures saintes, que les chrétiens écoutent comme divines, avant même que la lecture leur ait fait ressentir l'esprit de Dieu dans ces livres.

Etant donc liés inséparablement, comme nous le sommes, à la sainte autorité de l'Eglise, par le moyen des Ecritures que nous recevons de sa main, nous apprenons aussi d'elle la Tradition, et par le moyen de la Tradition, le sens véritable des Ecritures. C'est pourquoi l'Eglise professe qu'elle ne dit rien d'elle-même, et qu'elle n'invente rien de nouveau dans la doctrine; elle ne fait que suivre et déclarer la révélation divine par la direction intérieure du Saint-Esprit qui lui est donné pour docteur.

Que le Saint-Esprit s'explique par elle, la dispute qui s'éleva sur le sujet des cérémonies de la loi, du temps même des apôtres, le fait paraître; et leurs Actes ont appris à tous les siècles suivants, par la manière dont fut décidée cette première contestation, de quelle autorité se doivent terminer toutes les autres. Ainsi, tant qu'il y aura des disputes qui partageront les fidèles, l'Eglise interposera son autorité; et ses pasteurs assemblés diront après les apôtres : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous*[1]. Et quand elle aura parlé, on enseignera à ses enfants qu'ils ne doivent pas examiner de nouveau les articles qui auront été résolus, mais qu'ils doivent recevoir humblement ses décisions. En cela on suivra l'exemple de saint Paul et de Silas, qui portèrent aux fidèles ce premier jugement des apôtres, et qui, loin de leur permettre une nouvelle discussion de ce qu'on avait décidé, *allaient par les villes, leur enseignant de garder les ordonnances des apôtres*[2].

C'est ainsi que les enfants de Dieu acquiescent au jugement de l'Eglise, croyant avoir entendu par sa bouche l'oracle du Saint-Esprit; et c'est à cause de cette croyance, qu'après avoir dit dans le Symbole : *Je crois au Saint-Esprit*, nous ajoutons incontinent après, *la sainte Eglise catholique :* par où nous nous obligeons à reconnaître une vérité infaillible et perpétuelle dans l'Eglise universelle, puisque cette même Eglise que nous croyons dans tous les temps, cesserait d'être Eglise, si elle cessait d'enseigner la vérité révélée de Dieu. Ainsi ceux qui appréhendent qu'elle n'abuse de son pouvoir pour établir le mensonge, n'ont pas de foi en celui par qui elle est gouvernée.

1. *II. Thess.*, II. 14.

1. *Act.*, XV. 28. — 2. *Idem*, XVI. 4.

Et quand nos adversaires voudraient regarder les choses d'une façon plus humaine, ils seraient obligés d'avouer que l'Eglise catholique, loin de se vouloir rendre maîtresse de sa foi, comme ils l'en ont accusée, a fait au contraire tout ce qu'elle a pu pour se lier elle-même, et pour s'ôter tous les moyens d'innover : puisque non-seulement elle se soumet à l'Ecriture sainte, mais que pour bannir à jamais les interprétations arbitraires, qui font passer les pensées des hommes pour l'Ecriture, elle s'est obligée de l'entendre, en ce qui regarde la foi et les mœurs, suivant le sens des saints Pères[1], dont elle professe de ne se départir jamais, déclarant par tous ses conciles et par toutes les professions de foi qu'elle a publiées, qu'elle ne reçoit aucun dogme qui ne soit conforme à la tradition de tous les siècles précédents.

Au reste, si nos adversaires consultent leur conscience, ils trouveront que le nom d'Eglise a plus d'autorité sur eux qu'ils n'osent l'avouer dans les disputes; et je ne crois pas qu'il y ait parmi eux aucun homme de bon sens, qui se voyant tout seul d'un sentiment, pour évident qu'il lui semblât, n'eût horreur de sa singularité : tant il est vrai que les hommes ont besoin en ces matières, d'être soutenus dans leurs sentiments par l'autorité de quelque société qui pense la même chose qu'eux. C'est pourquoi Dieu qui nous a faits, et qui connaît ce qui nous est propre, a voulu pour notre bien que tous les particuliers fussent assujétis à l'autorité de son Eglise, qui de toutes les autorités est sans doute la mieux établie. En effet, elle est établie, non-seulement par le témoignage que Dieu luimême rend en sa faveur dans les saintes Ecritures, mais encore par les marques de sa protection divine, qui ne paraît pas moins dans la durée inviolable et perpétuelle de cette Eglise, que dans son établissement miraculeux.

XX. *Sentiments de messieurs de la religion prétendue réformée sur l'autorité de l'Eglise.* — Cette autorité suprême de l'Eglise est si nécessaire pour régler les différends qui s'élèvent sur les matières de foi et sur le sens des Ecritures, que nos adversaires mêmes, après l'avoir décriée comme une tyrannie insupportable, ont été enfin obligés de l'établir parmi eux.

Lorsque ceux qu'on appelle *indépendants*, déclarèrent ouvertement que chaque fidèle devait suivre les lumières de sa conscience, sans soumettre son jugement à l'autorité d'aucun corps ou d'aucune assemblée ecclésiastique, et que sur ce fondement ils refusèrent de s'assujétir aux synodes; celui de Charenton, tenu en 1644, censura cette doctrine par les mêmes raisons, et à cause des mêmes inconvénients qui nous la font rejeter. Ce synode marque d'abord que l'erreur des indépendants consiste en ce qu'ils enseignent, que « chaque Eglise » se doit gouverner par ses propres lois, sans aucune dépendance de personne en matières ecclésiastiques, et sans obligation de reconnaître l'autorité des colloques et des synodes pour son régime et conduite. » Ensuite ce même synode décide que cette secte est « autant préjudiciable à l'Etat qu'à l'Eglise; qu'elle ouvre la porte à toutes sortes d'irrégularités et d'extravagances; qu'elle » ôte tous les moyens d'y apporter le remède; et » que si elle avait lieu, il pourrait se former autant » de religions que de paroisses ou assemblées particulières. » Ces dernières paroles font voir que c'est principalement en matière de foi que ce synode a voulu établir *la dépendance*, puisque le plus grand inconvénient où il remarque que les fidèles tomberaient par l'indépendance, est qu'*il pourrait se former autant de religions que de paroisses.* Il faut donc nécessairement, selon la doctrine de ce synode, que chaque Eglise, et, à plus forte raison, chaque particulier dépende, en ce qui regarde la foi, d'une autorité supérieure, qui réside dans quelque assemblée ou dans quelque corps, à laquelle autorité tous les fidèles soumettent leur jugement. Car les indépendants ne refusent pas de se soumettre à la parole de Dieu, selon qu'ils croiront la devoir entendre, ni d'embrasser les décisions des synodes, quand, après les avoir examinées, ils les trouveront raisonnables. Ce qu'ils refusent de faire, c'est de soumettre leur jugement à celui d'aucune assemblée, parce que nos adversaires leur ont appris que toute assemblée, même celle de l'Eglise universelle, est une société d'hommes sujette à faillir, et à laquelle par conséquent le chrétien ne doit pas assujétir son jugement, ne devant cette sujétion qu'à Dieu seul. C'est de cette prétention des indépendants que suivent les inconvénients que le synode de Charenton a si bien marqués. Car quelque profession qu'on fasse de se soumettre à la parole de Dieu, si chacun croit avoir droit de l'interpréter selon son sens, et contre le sentiment de l'Eglise déclaré par un jugement dernier, cette prétention *ouvrira la porte à toutes sortes d'extravagances;* elle *ôtera tout le moyen d'y apporter le remède*, puisque la décision de l'Eglise n'est pas un remède à ceux qui ne croient pas être obligés de s'y soumettre; enfin elle donnera lieu *à former autant de religions*, non-seulement *qu'il y a de paroisses*, mais encore qu'il y a de têtes.

Pour éviter ces inconvénients, d'où s'ensuivrait la ruine du christianisme, le synode de Charenton est obligé d'établir *une dépendance en matières ecclésiastiques*, et même en matière de foi. Mais jamais cette dépendance n'empêchera les suites pernicieuses qu'ils ont voulu prévenir, si l'on n'établit avec nous cette maxime, que chaque Eglise particulière, et, à plus forte raison, chaque fidèle en particulier, doit croire qu'on est obligé de soumettre son propre jugement à l'autorité de l'Eglise.

Aussi voyons-nous au chapitre v de la *Discipline* de messieurs de la religion prétendue réformée, titre des Consistoires, article 31, que voulant prescrire le moyen de terminer *les débats qui pourraient survenir sur quelque point de doctrine ou de discipline, etc.*, ils ordonnent premièrement que le consistoire tâchera d'*apaiser le tout sans bruit, et avec toute douceur de la parole de Dieu*; et qu'après avoir établi le consistoire, le colloque et le synode provincial, comme autant de divers degrés de juridiction, venant enfin au synode national, au-dessus duquel il n'y a parmi eux aucune puissance, ils en parlent en ces termes : « Là sera faite » l'entière et finale résolution par la parole de » Dieu, à laquelle s'ils refusent d'acquiescer de » point en point, et avec exprès désaveu de leurs

1. *Conc. Trid.*, *sess.* IV.

» erreurs, ils seront retranchés de l'Eglise. » Il est visible que messieurs de la religion prétendue réformée n'attribuent pas l'autorité de ce jugement dernier à la parole de Dieu, prise en elle-même, et indépendamment de l'interprétation de l'Eglise, puisque cette parole ayant été employée dans les premiers jugements, ils ne laissent pas d'en permettre l'appel. C'est donc cette parole, comme interprétée par le souverain tribunal de l'Eglise, qui fait *cette finale et dernière résolution, à laquelle quiconque refuse d'acquiescer de point en point*, quoiqu'il se vante d'être autorisé par la parole de Dieu, n'est plus regardé que comme un profane qui la corrompt et qui en abuse.

Mais la forme des lettres d'envoi, qui fut dressée au synode de Vitré en 1617, pour être suivie par les provinces, quand elles députeront au synode national, a encore quelque chose de bien plus fort. Elle est conçue en ces termes : « Nous promettons » devant Dieu de nous soumettre à tout ce qui sera » conclu et résolu en votre sainte assemblée, y » obéir, et l'exécuter de tout notre pouvoir, persua- » dés que nous sommes que Dieu y présidera, et » vous conduira par son Esprit-Saint en toute vé- » rité et équité, par la règle de sa parole. » Il ne s'agit pas ici de recevoir la résolution d'un synode, après qu'on a reconnu qu'il a parlé selon l'Ecriture : on s'y soumet, avant même qu'il ait été assemblé; et on le fait, parce qu'on est persuadé *que le Saint-Esprit y présidera.* Si cette persuasion est fondée sur une présomption humaine, peut-on en conscience *promettre devant Dieu de se soumettre à tout ce qui sera conclu et résolu, y obéir, et l'exécuter de tout son pouvoir?* Et si cette persuasion a son fondement dans une croyance certaine de l'assistance que le Saint-Esprit donne à l'Eglise dans ses derniers jugements, les catholiques mêmes n'en demandent pas davantage.

Ainsi la conduite de nos adversaires fait voir qu'ils conviennent avec nous de cette suprême autorité, sans laquelle on ne peut jamais terminer aucun doute de religion. Et si, lorsqu'ils ont voulu secouer le joug, ils ont nié que les fidèles fussent obligés de soumettre leur jugement à celui de l'Eglise, la nécessité d'établir l'ordre les a forcés, dans la suite, à reconnaître ce que leur premier engagement leur avait fait nier.

Ils ont passé bien plus avant au synode national tenu à Sainte-Foi en l'an 1578. Il se fit quelque ouverture de réconciliation avec les luthériens, par le moyen d'un *formulaire de profession de foi générale et commune à toutes les Eglises*, qu'on proposait de dresser. Celles de ce royaume furent conviées d'envoyer à une assemblée qui se devait tenir pour cela, « des gens de bien, approuvés, et » autorisés de toutes lesdites Eglises, avec ample » procuration POUR TRAITER, ACCORDER ET DÉCIDER DE » TOUS LES POINTS DE LA DOCTRINE, et autres choses » concernant l'union. » Sur cette proposition, voici en quels termes fut conçue la résolution du synode de Sainte-Foi. « Le synode national de ce royaume, » après avoir remercié Dieu d'une telle ouverture, » et loué le soin, diligence et bons conseils des sus- » dits convoqués, et APPROUVANT LES REMÈDES QU'ILS » ONT MIS EN AVANT, » c'est-à-dire, principalement celui de dresser une nouvelle confession de foi, et de donner pouvoir à certaines personnes de la faire, « a ordonné, que si la copie de la susdite confes- » sion de foi est envoyée à temps, elle soit examinée » en chacun synode provincial ou autrement, selon » la commodité de chacune province; et cependant » a député quatre ministres les plus expérimentés » en telles affaires, auxquels charge expresse a été » donnée de se trouver au lieu et jour, avec lettres » et amples procurations de tous les ministres et » anciens députés des provinces de ce royaume, » ensemble de Monseigneur le vicomte de Turenne, » pour faire toutes les choses que dessus : même, » en cas QU'ON N'EUT LE MOYEN D'EXAMINER PAR TOUTES » LES PROVINCES LADITE CONFESSION, on s'est remis à » leur prudence et sain jugement, pour accorder et » CONCLURE tous les points qui seront mis en déli- » bération, soit POUR LA DOCTRINE, ou autre chose » concernant le bien, union et repos de toutes les » Eglises. » C'est à quoi aboutit enfin la fausse délicatesse de messieurs de la religion prétendue réformée. Ils nous ont tant de fois reproché comme une faiblesse, cette soumission que nous avons pour les jugements de l'Eglise, qui n'est, disent-ils, qu'une société d'hommes sujets à faillir; et cependant étant assemblés en corps dans un synode national, qui représentait toutes les Eglises prétendues réformées de France, ils n'ont pas craint de mettre leur foi en compromis entre les mains de quatre hommes, avec un si grand abandonnement de leurs propres sentiments, qu'ils leur ont donné plein pouvoir de changer la même confession de foi, qu'ils proposent encore aujourd'hui à tout le monde chrétien comme une confession de foi, qui ne contient autre chose que la pure parole de Dieu, et pour laquelle ils ont dit, en la présentant à nos rois, qu'une infinité de personnes étaient prêtes à répandre leur sang. Je laisse au sage lecteur à faire ses réflexions sur le décret de ce synode; et j'achève d'expliquer en un mot les sentiments de l'Eglise.

XXI. *L'autorité du Saint-Siége et l'Episcopat.* — Le Fils de Dieu ayant voulu que son Eglise fût une, et solidement bâtie sur l'unité, a établi et institué la primauté de saint Pierre, pour l'entretenir et la cimenter. C'est pourquoi nous reconnaissons cette même primauté dans les successeurs du Prince des apôtres, auxquels on doit, pour cette raison, la soumission et l'obéissance que les saints conciles et les saints Pères ont toujours enseignée à tous les fidèles.

Quant aux choses dont on sait qu'on dispute dans les écoles, quoique les ministres ne cessent de les alléguer pour rendre cette puissance odieuse, il n'est pas nécessaire d'en parler ici, puisqu'elles ne sont pas de la foi catholique. Il suffit de reconnaître un chef établi de Dieu, pour conduire tout le troupeau dans ses voies; ce que feront toujours volontiers ceux qui aiment la concorde des frères et l'unanimité ecclésiastique.

Et certes, si les auteurs de la réformation prétendue eussent aimé l'unité, ils n'auraient ni aboli le gouvernement épiscopal, qui est établi par Jésus-Christ même, et que l'on voit en vigueur dès le temps des apôtres, ni méprisé l'autorité de la chaire de saint Pierre, qui a un fondement si certain dans l'Evangile, et une suite si évidente dans la Tradition : mais plutôt ils auraient conservé soi-

gneusement, et l'autorité de l'épiscopat, qui établit l'unité dans les Eglises particulières, et la primauté du siége de saint Pierre, qui est le centre commun de toute l'unité catholique.

XXII. *Conclusion de ce Traité.* — Telle est l'exposition de la doctrine catholique, en laquelle pour m'attacher à ce qu'il y a de principal, j'ai laissé quelques questions que messieurs de la religion prétendue réformée ne regardent pas comme un sujet légitime de rupture. J'espère que ceux de leur communion qui examineront équitablement toutes les parties de ce Traité, seront disposés, par cette lecture, à mieux recevoir les preuves sur lesquelles la foi de l'Eglise est établie, et reconnaîtront, en attendant, que beaucoup de nos controverses se peuvent terminer par une sincère explication de nos sentiments, que notre doctrine est sainte, et que, selon leurs principes mêmes, aucun de ses articles ne renverse les fondements du salut.

Si quelqu'un trouve à propos de répondre à ce traité, il est prié de considérer, que, pour avancer quelque chose, il ne faut pas qu'il entreprenne de réfuter la doctrine qu'il contient, puisque j'ai eu dessein de la proposer seulement, sans en faire la preuve; et que si en certains endroits j'ai touché quelques-unes des raisons qui l'établissent, c'est à cause que la connaissance des raisons principales d'une doctrine fait souvent une partie nécessaire de son exposition.

Ce serait aussi s'écarter du dessein de ce Traité, que d'examiner les différents moyens dont les théologiens catholiques se sont servis pour établir ou pour éclaircir la doctrine du concile de Trente, et les diverses conséquences que les docteurs particuliers en ont tirées. Pour dire sur ce Traité quelque chose de solide, et qui aille au but, il faut, ou par des actes que l'Eglise se soit obligée de recevoir, prouver que sa foi n'est pas ici fidèlement exposée, ou montrer que cette explication laisse toutes les objections dans leur force, et toutes les disputes en leur entier; ou enfin faire voir précisément en quoi cette doctrine renverse les fondements de la foi.

REMARQUE

SUR LE LIVRE DE L'*EXPOSITION*[1].

Je n'aurais rien à remarquer sur cet ouvrage, ni sur l'*Avertissement*, qui a été mis à la tête de la seconde édition, avec les approbations; si les protestants n'avaient affecté de relever depuis peu dans leurs journaux ce que quelques-uns d'eux avaient avancé, qu'il y avait eu une première édition de ce livre fort différente des autres, et que j'avais supprimée : ce qui est très-faux.

Ce petit livre fut d'abord donné manuscrit à quelques personnes particulières, et il s'en répandit plusieurs copies. Lorsqu'il le fallut imprimer, de peur qu'il ne s'altérât, et aussi pour une plus grande utilité, je résolus de le communiquer, non-seulement aux prélats qui l'ont honoré de leur approbation, mais encore à plusieurs personnes savantes, pour profiter de leurs avis, et me réduire, tant dans les choses que dans les expressions, à la précision que demandait un ouvrage de cette nature. C'est ce qui me fit résoudre à en faire imprimer un certain nombre, pour mettre entre les mains de ceux que je faisais mes censeurs. La petitesse du livre rendait cela fort aisé; et c'était un soulagement pour ceux dont je demandais les avis. Le plus grand nombre de ces imprimés m'est revenu; et je les ai encore, notés de la main de ces examinateurs, que j'avais choisis, ou de la mienne, tant en marge que dans le texte. Il y a deux ou trois de ces exemplaires, qui ne m'ont point été rendus : aussi ne me suis-je pas mis fort en peine de les retirer. Messieurs de la religion prétendue réformée, qui se plaisent assez à chercher de la finesse et du mystère dans ce qui vient de nous, ont pris de là occasion de débiter que c'était là une édition que j'avais supprimée; quoique ce ne fût qu'une impression qui devait être particulière, comme on vient de voir, et qui en effet l'a tellement été, que mes adversaires n'en rapportent qu'un seul exemplaire, tiré, à ce qu'ils disent, de la prétendue bibliothèque de feu M. de Turenne, à qui cette impression ne fut point cachée, pour les raisons que tout le monde peut savoir.

Voilà tout le fondement de cette édition prétendue. On a embelli la fable de plusieurs inventions, en supposant que cet ouvrage avait été extrêmement concerté, et en France, et avec Rome, et même que cette impression avait été portée à la Sorbonne, qui, au lieu d'y donner son approbation, y avait changé beaucoup de choses : d'où l'on a voulu conclure que j'avais varié moi-même dans ma foi, moi qui accusais les autres de variations. Mais, premièrement, tout cela est faux. Secondement, quand il serait vrai, au fond il n'importerait en rien.

Premièrement donc, cela n'est pas. Il n'est pas vrai qu'il y ait eu autre concert que celui qu'on vient de voir, ni qu'on ait consulté la Sorbonne, ni qu'elle ait pris aucune connaissance de ce livre, ni que j'aie eu besoin de l'approbation de cette célèbre compagnie. En général, elle sait ce qu'elle doit aux évêques, qui sont, par leur caractère, les vrais docteurs de l'Eglise; et en particulier, il est public que ma doctrine, que j'ai prise dans son sein, ne lui a jamais été suspecte, ni quand j'ai été dans ses assemblées simple docteur, ni quand j'ai été élevé, quoique indigne, à un plus haut ministère. Ainsi, tout ce qu'on dit de l'examen de ce corps, ou même de ses censures, est une pure illusion, autrement les registres en feraient foi : on n'en produit rien, et je ne m'exposerais pas à mentir à la face du soleil, sur une chose où il y aurait cinq cents témoins contre moi, si j'en imposais au public.

C'est donc déjà une évidente calomnie que cette prétendue censure ou répréhension de la Sorbonne, comme on voudra l'appeler. Le reste n'est pas plus véritable. Toutes les petites corrections qui ont été faites dans mon Exposition, se sont faites par moi-même, sur les avis de mes amis, et, pour la plupart, sur mes propres réflexions. Au reste, ceux

1. A la fin de son VIe AVERTISSEMENT AUX PROTESTANTS, imprimé en 1691, Bossuet a inséré (*pag. 828 et suiv.*), sous le titre de *Revue*, des remarques, corrections et additions à faire dans plusieurs ouvrages qu'il avait publiés précédemment. C'est de là qu'est tirée cette *Remarque sur l'Exposition*. (*Edit. de Vers.*)

qui voudront examiner les changements qu'on m'objecte, n'ont qu'à consulter le propre exemplaire qu'on m'oppose, entre les mains de ceux qui s'en sont servis ; ils verront que ces changements ne regardent que l'expression et la netteté du style, et ils demeureront d'accord qu'il n'y a non plus de conséquences à tirer des corrections de cet imprimé, que de celles que j'aurais faites sur mon manuscrit, dont il tenait lieu.

Mais, après tout, supposé qu'il y eût eu quelque correction digne de remarque, au lieu que toutes celles qu'on a rapportées ne méritaient même pas qu'on les relevât, quand a-t-il été défendu à un particulier de se corriger soi-même, et de profiter des réflexions de ses amis, ou des siennes? Il est vrai qu'il est honteux de varier sur l'exposition de sa croyance dans les actes qu'on a dressés, examinés, publiés, avec toutes les formalités nécessaires, pour servir de règle aux peuples : mais il n'y a rien de semblable dans mon Exposition : c'est en la forme où elle est que je l'ai donnée au public, et qu'elle a reçu l'approbation de tant de savants cardinaux et évêques, de tant de docteurs, de tout le clergé de France, et du Pape même. C'est en cette forme que les protestants l'ont trouvée pleine des adoucissements, ou plutôt des relâchements qu'ils y ont voulu remarquer; et cela étant posé pour indubitable, comme d'ailleurs il est certain que ma doctrine est demeurée en tous ses points irrépréhensible parmi les catholiques, elle sera un monument éternel des calomnies dont les protestants ont tâché de défigurer celle de l'Eglise; et on ne doutera point qu'on ne puisse être très-bon catholique en suivant cette Exposition, puisque je suis avec elle depuis vingt ans dans l'épiscopat, sans que ma foi soit suspecte à qui que ce soit.

LETTRES RELATIVES A L'*EXPOSITION*.

LETTRE A M. ***.

Bossuet répond à une difficulté proposée par un protestant, en faveur de sa religion. Il la détruit par les principes établis dans l'*Exposition de la doctrine catholique, etc.*, et tire de l'aveu des protestants, des conséquences invincibles contre eux[1].

Assurément, monsieur, celui dont vous m'avez montré la lettre est un homme de très-bon esprit; et les principes de vertu que je vois en lui, me font désirer avec ardeur qu'il en fasse l'application à un meilleur sujet qu'à une religion comme la sienne.

Il semble que ce qui le frappe le plus est une raison que M. Daillé a mise en grande vogue parmi messieurs de la religion prétendue réformée. Cette raison est que tous les articles dont ils composent leur créance sont approuvés parmi nous; d'où il résulte que leur religion ne faisant qu'une partie de la nôtre, et encore la partie la plus essentielle, nous ne pouvons les accuser de rien croire qui ne soit orthodoxe. Voilà les termes dont monsieur votre parent se sert pour expliquer ce raisonnement. Il est spécieux, il est plausible : mais s'il fait un peu de réflexion sur les réponses que nous avons à y faire, il connaîtra combien il est vain.

Premièrement, il est aisé de lui faire voir que les sociniens font un raisonnement semblable au sien, et que leur raisonnement n'en est pas moins faux.

Un socinien peut dire aux prétendus réformés tout ce que les prétendus réformés nous disent. Vous croyez tout ce que je crois, dit le socinien. Je crois qu'il n'y a qu'un Dieu, Père de Jésus-Christ et Créateur de l'univers; vous le croyez. Je crois que le Christ qu'il a envoyé est homme; vous le croyez. Je crois que cet homme est uni à Dieu par une parfaite conformité de pensées et de désirs; vous le croyez. Vous croyez donc ce que je crois : il est vrai que vous croyez des choses que je ne crois pas. Ainsi ma religion ne fait qu'une partie de la vôtre; et vous ne pouvez m'accuser de rien croire qui ne soit orthodoxe, puisque vous croyez tout ce que je crois.

Que dira votre parent, monsieur, à ce raisonnement des sociniens? Il ne sera pas sans réponse, je le sais bien; et la réponse sera bonne : mais je me servirai de sa réponse contre lui-même.

Il dira aux sociniens : Vous croyez une partie de ce que je crois; et je ne puis accuser de faux ce que vous croyez avec moi : mais je prétends qu'il faut croire non pas une partie, mais tout ce que je crois; parce que tout ce que je crois a été révélé de Dieu, et que ce n'est pas assez de ne croire qu'une partie de ce que Dieu a révélé.

Voilà une très-bonne raison; et c'est la même dont nous nous servons pour détruire l'objection des prétendus réformés. Votre religion, leur disons-nous, ne sera, si vous voulez, qu'une partie de la nôtre : mais si, parmi les articles de notre religion que vous laissez, il y en a un seul qui soit clairement révélé de Dieu, vous êtes perdus, par la même raison qui perd le socinien.

1. Les protestants ont publié cette lettre dans un volume qui a pour titre : *Lettre de M. l'évêque de Condom, avec la réponse de M. Dubourdieu le fils, ministre à Montpellier. A Cologne*, 1682. Nous ne donnons point ici la reponse du ministre Dubourdieu, parce qu'elle contient près de cent pages d'impression, et que Bossuet n'a pas cru qu'elle demandât de sa part une replique. Nous nous bornerons à un extrait de la lettre que le ministre écrivit à M. de Saussan, conseiller à la cour des aides de Montpellier, à qui il adressa cette reponse. Le lecteur y verra l'idée que les protestants avaient du merite de Bossuet, et la considération qu'ils lui portaient.

« Je vous dirai franchement, écrit Dubourdieu, que les manières » honnêtes et chretiennes, par lesquelles M. de Meaux se distingue de ses confreres, ont beaucoup contribué à vaincre la » repugnance que j'ai pour tout ce qui s'appelle dispute. Car, » si vous y prenez garde, ce prelat n'emploie que des voies » évangeliques pour nous persuader sa religion : il prêche, il » compose des livres, il fait des lettres, et travaille à nous faire » quitter notre créance par des moyens convenables à son caractère et à l'esprit du christianisme. Nous devons avoir de la » reconnaissance pour les soins charitables de ce grand prélat, et » examiner ses ouvrages sans préoccupation, comme venant d'un » cœur qui nous aime et qui souhaite notre salut. Si ses raisons » sont bonnes, nous devons rentrer dans son Eglise, sans qu'aucune considération humaine nous arrête. Si nos raisons sont » meilleures, nous devons les lui proposer, et aimer toujours » notre religion, sans qu'aucune considération humaine soit capable de nous débaucher. Il ne voudrait pas, sans doute, que » nous changeassions de religion contre la conviction de notre » conscience, et les lumières de notre raison. Il sait que la persuasion et l'évidence sont les seules clefs qui ouvrent les » cœurs : il sait qu'autrement on peut faire des hypocrites, mais » que l'on ne fera jamais de bons chretiens : il sait que les conversions que l'on fait par une autre voie sont des invasions, et » non pas de légitimes conquêtes. Aussi les intentions droites » et pures de ce grand homme, jointes au ressentiment que j'ai » de vos faveurs, m'ont determiné à vous envoyer les reflexions » que j'ai faites sur la lettre que vous m'avez donnee. » (*Edit. de Déforis.*)

Sur cela il faudra entrer en dispute, si le point de la réalité; si l'imposition des mains qui donne le Saint-Esprit, et que nous appelons la Confirmation; si l'Extrême-Onction, si bien expliquée par l'apôtre saint Jacques; si le pouvoir de remettre et de pardonner les péchés dans le tribunal de la pénitence, si l'obligation [de se conformer à] ce que les apôtres ont laissé à l'Eglise, tant de vive voix que par écrit; si l'infaillibilité et l'indéfectibilité de l'Eglise, si tant d'autres choses aussi importantes, que nous croyons révélées de Dieu même par son Ecriture, et que les prétendus réformés ne veulent pas recevoir, sont telles que nous les croyons. Ainsi l'argument de M. N*** se trouvera fort défectueux, puisqu'il laisse toutes ces questions en leur entier.

Secondement, il n'est pas vrai que nous croyons tout ce que croient messieurs les prétendus réformés. Ils croient, par exemple, que l'état de l'Eglise peut être interrompu, qu'elle peut tomber en ruine, qu'elle peut se tromper, qu'elle peut cesser d'être visible : et nous croyons que toutes ces choses sont directement contraires, non-seulement aux vérités révélées de Dieu, mais aux vérités fondamentales, et à ces articles du Symbole : « Je crois au Saint-» Esprit, la sainte Église universelle, la commu-» nion des saints, etc. »

Ils s'abusent donc, quand ils pensent que nous ne les accusons pas de nier les points fondamentaux : car en voilà un que nous les accusons de nier; et la preuve que nous en donnerions serait bientôt établie : mais ce n'est pas de quoi il s'agit; nous ne sommes pas ici à traiter le fond : nous sommes à examiner ce qu'ils peuvent tirer de notre aveu. Vous voyez qu'ils n'en peuvent rien tirer; et je crois M. N*** si raisonnable, qu'il en conviendra aisément, si peu qu'il y fasse de réflexion.

Mais s'ils ne peuvent rien tirer de notre aveu, ce que nous tirons du leur est invincible. Ils disent que leurs articles positifs comprennent tous les articles fondamentaux de la religion : ils disent tous les articles positifs, encore qu'ils ne veuillent pas croire tous les nôtres : il est donc vrai, selon eux, que nous croyons tous les articles fondamentaux de la religion. Allons plus avant. Il est certain, selon eux, que qui croit tous les articles fondamentaux de la religion est dans la voie du salut, encore qu'il erre dans d'autres points non fondamentaux : or, nous croyons, selon eux, tous les articles fondamentaux : donc quand ils nous auraient convaincus d'erreur en quelques points, nous ne laisserions pas, selon leurs principes, d'être dans la voie du salut.

Voilà l'argument que j'ai fait dans mon livre de l'Exposition. Si M. N*** prend la peine de voir l'article II de ce Traité, il y trouvera ce raisonnement, et rien davantage.

Quant à ce qu'il dit, que peu s'en faut que je n'avoue que les articles qui demeurent en contestation parmi nous ne sont pas nécessaires, je ne sais où il a appris cela; car assurément je n'ai rien dit qui y tende : rien n'est plus éloigné ni de mes paroles ni de ma pensée. A Dieu ne plaise, par exemple, que je pense que l'on puisse croire, sans renverser tous les fondements de la foi, ce que messieurs de la religion prétendue réformée croient de l'Eglise; qu'elle peut disparaître, être interrompue, défaillir, tomber dans l'erreur. Je ne crois rien de plus nécessaire ni de plus essentiel que la doctrine contraire. Je crois que qui nie cette doctrine de l'infaillibilité et de l'indéfectibilité de l'Eglise, nie directement un article du Symbole, et renverse le fondement de tous les autres. Si M. N***, qui me fait l'honneur de citer mon livre, prend la peine d'en lire les articles XVIII, XIX et XX, il verra que c'est tout détruire, même selon les principes de sa religion, que de douter tant soit peu de l'autorité des décisions de l'Eglise.

Mais pour nous tenir à l'argument qu'il a voulu tirer contre nous de notre aveu, il peut voir présentement combien il est vain. Quant à celui que j'ai fait sur les principes dont il convient, il est invincible.

Je le répète encore une fois : ceux de la religion demeurent d'accord que nous croyons tous les fondements de la foi : ceux de la religion demeurent d'accord que qui croit tous ces fondements est en la voie du salut : donc ceux de la religion ne peuvent nier que nous n'y soyons.

M. N*** dira-t-il que nous ne recevons pas tous les articles fondamentaux? Il ne le peut dire, puisqu'il soutient que nous croyons tout ce qu'il croit.

Dira-t-il qu'il ne suffise pas pour le salut de croire tous ces fondements? Cela est contraire aux principes de sa religion, où on reçoit à la Cène, et au salut par conséquent, les Luthériens, nonobstant la créance de la réalité. C'est une doctrine constante parmi eux, que les erreurs moins essentielles, quand le fondement est entier, sont *la paille et le bois*, dont parle l'Apôtre [1], *bâtis sur les fondements*, qui n'empêchent pas qu'on ne *soit sauvé comme par le feu*. Il suffit donc, selon eux, pour le salut de croire les fondements.

Dira-t-il que ces fondements ne suffisent pas pour nous sauver, parce que nous les détruisons par des conséquences? Qu'il prenne la peine de lire l'article II de mon Exposition; il verra cette objection détruite par une preuve invincible, et par les propres principes de M. Daillé, qui enseigne qu'une conséquence ne peut pas être imputée à celui qui la nie.

Il doit donc tenir pour constant que la voie du salut nous est ouverte. Il demeure d'accord que si cela est, il faut venir à nous : il ne doit plus hésiter; il faut qu'il vienne.

La simplicité qu'il loue tant dans sa religion ne le doit pas retenir. Sa religion n'est en effet que trop simple; mais elle ne l'est pas tant que celle des sociniens, que celle des indépendants, que celle des trembleurs. Tous ces gens-là se glorifient de leur simplicité : ils se vantent tous de ne rien croire que le Symbole des apôtres. C'est de peur de violer cette simplicité, qu'ils ne veulent ajouter à ce Symbole ni la consubstantialité des Pères de Nicée, ni la doctrine du péché originel, ni celle de la grâce chrétienne, ni celle de la rédemption et de la satisfaction de Jésus-Christ. Ils comptent comme une partie de la simplicité, de n'avoir point parmi eux cette subordination de colloques et de synodes, ni tant de lois ecclésiastiques, qui se voient dans la discipline des prétendus réformés, en France,

1. *I. Cor.*, III. 12.

en Allemagne et en Angleterre. Il y a une mauvaise simplicité qui ne laisse pas d'avoir ces charmes; mais ce sont des charmes trompeurs. M. N*** pourra remarquer la simplicité de notre doctrine dans mon livre de l'Exposition, et dans l'*Avertissement* que j'ai mis à la tête de la dernière édition que j'en ai fait faire : il pourra remarquer une véritable et pure simplicité dans les raisonnements que je viens de lui proposer. Qu'y a-t-il de plus simple, que ce qui s'achève en trois mots, de l'aveu des adversaires? Quand Dieu permet qu'on tombe d'accord de choses si essentielles, et dont les conséquences sont si grandes, c'est une grâce admirable; c'est qu'il veut diminuer les difficultés : il montre un chemin abrégé, pour empêcher qu'on ne s'égare en passant par beaucoup de sentiers et de détours. Il faut suivre, il faut marcher; autrement la lumière se retire, et on demeure dans les ténèbres.

LETTRE DU P. SHIRBURNE,

SUPÉRIEUR DES BÉNÉDICTINS ANGLAIS.

Il demande à Bossuet des éclaircissements au sujet du livre de l'*Exposition*.

Monseigneur,

J'ai reçu une lettre depuis peu d'un de nos Pères en Angleterre, qui me mande qu'il a traduit en anglais le livre composé par Votre Grandeur, de l'*Exposition de la foi catholique*, etc. La traduction est si bien reçue, qu'en trois mois de temps on en a débité plus de cinq mille copies; et à présent, le libraire le réimprime pour la troisième fois. Mais il est nécessaire de donner quelque avertissement pour servir de réponse aux objections d'un ministre, qui a fait des remarques malicieuses sur l'ouvrage de Votre Grandeur, selon qu'il est marqué dans ce papier. C'est pourquoi je la supplie très-humblement de nous instruire de ce que nous y pouvons répondre; et elle obligera très-particulièrement, Monseigneur, votre très-humble et très-obéissant serviteur.

F. J. Shirburne, *supér. des Bénédict. anglais.*

A Paris, 3 avril 1686.

Copie d'une Lettre écrite en anglais par le P. Johnston, bénédictin anglais, de la chapelle du Roi, adressée au R. P. Shirburne.

Il rapporte plusieurs allégations des protestants contre le livre de l'*Exposition*.

Je vous enverrai au plus tôt par mademoiselle Harris, deux de mes traductions anglaises du livre de Monseigneur de Meaux, qui a pour titre : *l'Exposition de la foi*, etc. Une troisième édition est présentement chez l'imprimeur. Je vous enverrai aussi un livre qui entreprend de le réfuter par manière d'une Exposition de la doctrine de l'Eglise d'Angleterre. Mais dans la préface, je rencontre quelques matières de fait, auxquelles je ne pourrais pas facilement répondre sans quelque assistance, soit de la part de Monseigneur même, ou de quelques-uns parmi vous.

Premièrement, il dit que la Sorbonne n'a pas voulu approuver le livre, et que même la première édition était entièrement supprimée, parce que les docteurs de Sorbonne y trouvaient à redire, et qu'une seconde impression a été imposée au monde comme la première.

Secondement, qu'il y avait une réponse écrite par MM. ***, qui n'a pas été publiée.

Troisièmement, que les doctrines qui s'y trouvent respectivement, ont été combattues par des catholiques, nonobstant toutes les approbations, savoir les prières explicites aux saints avec un *Ora pro nobis*, par le P. Crasset, jésuite, dans son livre intitulé, *la véritable dévotion envers la sainte Vierge :* et l'honneur dû aux images, par le cardinal Capisucchi, dans ses Controverses.

Quatrièmement, que M. Imbert, prêtre et docteur en théologie, dans l'université de Bordeaux, était accusé et suspendu par le moyen des Pères de la mission, à cause qu'il condamnait ces deux propositions comme fausses et idolâtres : 1° que la croix devait être adorée de même manière que Jésus-Christ dans le saint Sacrement; 2° que nous devons adorer la croix avec Jésus-Christ de même manière que la nature humaine avec la divine; et cela, nonobstant qu'il alléguait *l'Exposition de la foi* de Monseigneur de Meaux.

Cinquièmement, il avance que Monseigneur de Meaux a été très-fertile à produire de nouveaux livres, mais qu'il ne répondait pas à ce qui s'écrivait à l'encontre; ce qu'il attribue à l'incapacité qu'ils ont à être soutenus.

Sixièmement, il fait un sommaire de quelques-uns des passages, corrigés dans la seconde édition, ou même laissés, avec des remarques sur les motifs de ceci : et conclut, en faisant récit comme M. de Witte, pasteur et doyen de Sainte-Marie de Malines, était condamné le 8 juillet dernier, par l'université de Louvain, par les brigues de l'internonce, et le Pape, pour avoir enseigné des doctrines scandaleuses et pernicieuses, lesquelles il protestait être tout à fait conformes à celles de Monseigneur de Meaux.

Pour ce qui regarde ces matières de fait, si vous avez la bonté d'en faire faire quelque recherche, ce nous serait une obligation, et pourrait faire beaucoup de bien. On a trouvé à propos qu'il y eût quelque réplique à ces censures, ajoutée en façon d'appendix à cette troisième impression, pour la justifier être notre véritable doctrine qui s'y expose, et dissiper ces fausses nuées.

Je vous supplie encore une fois, de me donner des réponses à ces matières de fait, et me les fournir au plus tôt, avec d'autres remarques selon que vous trouverez à propos, et vous obligerez votre très-humble, etc.

A Londres, 15 mars 1686.

RÉPONSE DE BOSSUET AU PÈRE SHIRBURNE,

*Sur les objections d'un ministre anglais, contre le livre de l'*Exposition de la Doctrine catholique.

Mon Révérend Père,

Il ne me sera pas difficile de répondre à votre lettre du 3, ni de satisfaire aux objections de fait qu'on vous envoie d'Angleterre contre mon *Exposi-*

tion de la doctrine catholique. Le ministre anglais qui l'a réfutée, et dont vous m'envoyez les objections, n'a fait que ramasser des contes que nos huguenots ont voulu débiter ici, et qui sont tombés d'eux-mêmes, sans que j'aie eu besoin de me donner la peine de les combattre.

Cet auteur dit premièrement, que la Sorbonne n'a pas voulu donner son approbation à mon livre. Mais tout le monde sait ici que je n'ai jamais seulement songé à la demander.

La Sorbonne n'a pas accoutumé d'approuver des livres en corps. Quand elle en approuverait, je n'aurais eu aucun besoin de son approbation, ayant celle de tant d'évêques, et étant évêque moi-même. Cette vénérable compagnie sait trop ce qu'elle doit aux évêques, qui sont naturellement par leur caractère les vrais docteurs de l'Eglise, pour croire qu'ils aient besoin de l'approbation de ses docteurs : joint que la plupart des évêques qui ont approuvé mon livre, sont du corps de la Sorbonne, et moi-même je tiens à honneur d'en être aussi. C'est une grande faiblesse de me demander que j'aie à produire l'approbation de la Sorbonne, pendant qu'on voit dans mon livre celle de tant de savants évêques, celle de tout le Clergé de France, dans l'assemblée de 1682, et celle du Pape même.

Vous voyez par là, mon Révérend Père, que c'est une fausseté toute visible de dire qu'on ait supprimé la première édition de mon livre, de peur que les docteurs de Sorbonne n'y trouvassent à redire. Je n'en ai jamais publié, ni fait faire d'édition, que celle qui est entre les mains de tout le monde, à laquelle je n'ai jamais ni ôté ni diminué une syllabe : et je n'ai jamais appréhendé qu'aucun docteur catholique y pût rien reprendre. Voilà ce qui regarde la première objection de l'auteur anglais.

Ce qu'il ajoute, en second lieu, qu'un catholique, dont il désigne le nom par une lettre capitale, avait écrit contre moi : quand cela serait, ce serait tant pis pour ce mauvais catholique; mais c'est, comme le reste, un conte fait à plaisir. C'est en vain que nos huguenots l'ont voulu débiter ici : jamais personne n'a ouï parler de ce catholique : ils ne l'ont jamais pu nommer, et tout le monde s'est moqué d'eux.

En troisième lieu, on dit que le P. Crasset, jésuite, a combattu ma doctrine dans un livre intitulé : *La véritable dévotion envers la sainte Vierge*. Je n'ai pas lu ce livre; mais je n'ai jamais ouï dire qu'il y eût rien contre moi, et ce Père serait bien fâché que je le crusse.

Pour le cardinal Capisucchi, loin d'être contraire à la doctrine que j'ai enseignée, on trouvera son approbation expresse parmi celles que j'ai rapportées dans l'édition de l'*Exposition de la Foi*, de l'an 1679 : et c'est lui qui, comme maître du sacré Palais, permit, l'an 1675, l'impression qui se fit alors à la Congrégation *de Propagandâ Fide*, de la version italienne de ce livre. Voilà ceux que les adversaires pensent m'opposer.

Quant à ce M. Imbert, et à M. le Pasteur de Sainte-Marie de Malines, qu'on prétend avoir été condamnés, encore qu'ils alléguassent mon *Exposition* pour garant de leur doctrine, c'est à savoir s'ils l'alléguaient à tort ou à droit : et des faits avancés en l'air, ne méritent pas qu'on s'en informe davantage.

Mais puisqu'on désire d'en être informé, je vous dirai que cet Imbert est un homme sans nom comme sans savoir, qui crut justifier ses extravagances devant M. l'archevêque de Bordeaux son supérieur, en nommant mon *Exposition* à ce prélat, qui en a souscrit l'approbation dans l'assemblée de 1682. Mais tout le monde vit bien que le ciel n'est pas plus loin de la terre, que ma doctrine l'était de ce qu'avait avancé cet emporté. Au reste, jamais catholique n'a songé qu'il fallût rendre à la croix le même honneur qu'on rend à Jésus-Christ dans l'Eucharistie, ni que la croix avec Jésus-Christ dût être adorée de la même manière que la nature humaine avec la divine en la personne du Fils de Dieu. Et quand cet homme se vante d'être condamné pour avoir nié ces erreurs, que personne ne soutint jamais, il montre autant de malice que d'ignorance.

Pour le pasteur de Sainte-Marie de Malines, qu'on dit être un homme de mérite, j'ai vu un petit imprimé de lui intitulé : *Motivum Juris*, où il avance que le Pape est dans l'Eglise, ce que le président est dans un conseil, et le premier échevin ou le bourguemestre, comme on l'appelle dans les Pays-Bas, dans la compagnie des échevins; chose très-éloignée de l'*Exposition*, où je reconnais le Pape comme un chef établi de Dieu, à qui on doit soumission et obéissance. Si donc la faculté de Louvain a censuré cet écrit, je ne prends point de part dans cette dispute. Et d'ailleurs mon *Exposition* est si peu rejetée dans les Pays-Bas, qu'au contraire elle y paraît imprimée à Anvers en langue flamande, avec toutes les marques de l'autorité publique, tant ecclésiastique que séculière.

Pour ces prétendus passages qu'on prétend que j'ai corrigés dans une seconde édition, de peur de fâcher la Sorbonne, c'est, comme vous voyez, un conte en l'air : et je répète que je n'ai ni publié, ni avoué, ni fait faire aucune édition de mon ouvrage que celle que l'on connaît, où je n'ai jamais rien changé.

Il est vrai que comme ce petit traité fut donné d'abord écrit à la main, pour servir à l'instruction de quelques personnes particulières, et qu'il s'en répandit plusieurs copies, on le fit imprimer sans ordre et sans ma participation. Personne n'en improuva la doctrine : et moi-même, sans y rien changer que quelque chose de nulle importance, seulement pour l'ordre et pour une plus grande netteté du discours et du style, je le fis imprimer comme on l'a vu. Si là-dessus on veut croire que j'ai été en quelque sorte contraire à moi-même, c'est être de trop facile croyance.

La dernière objection que me fait le ministre anglais, c'est que je suis assez fertile à faire de nouveaux livres; mais que je ne réponds pas à ce qu'on écrit contre mes ouvrages : d'où il conclut que je reconnais qu'on ne peut pas les défendre. Il est vrai que j'ai fait trois petits traités de controverse, dont l'un est celui de l'*Exposition*. Sur celui-là, comme on objectait principalement que j'avais adouci et déguisé la doctrine catholique, la meilleure réponse que je pouvais faire était de rapporter les attestations qui me venaient naturellement de tous les côtés de l'Europe, et celle du Pape même, réitérée par deux fois. Cette réponse est sans repartie; et j'ai dit ce qu'il fallait sur ce sujet-là, dans un aver-

tissement que j'ai mis à la tête de l'édition de 1679.

Si le Père qui vous a envoyé les objections du ministre anglais n'a pas connaissance de cet avertissement, je vous prie de le prendre chez Cramoisi, en vertu de l'ordre que vous trouverez dans ce paquet, et de l'envoyer à ce Père, comme il a été imprimé en 1686, parce que j'ai ajouté dans cette édition l'approbation du Clergé de France, et une seconde approbation très-authentique du Pape.

Que si ce Père veut prendre la peine de joindre à la traduction de l'*Exposition*, celle de cet avertissement et des approbations qui y sont jointes, il rendra son travail plus profitable au public, et il fermera la bouche aux contredisants.

Quant aux deux autres petits traités que j'ai composés sur la controverse, l'un est sur *la Communion sous les deux espèces;* et l'autre, c'est ma *Conférence avec M. Claude*, ministre de Charenton, sur l'autorité de l'Eglise, avec des réflexions sur les réponses de ce ministre.

Dans ces traités, je tâche de prévoir les objections principales, et d'y donner des réponses dont les gens sensés soient contents. Après cela, de multiplier les disputes, et de composer livres sur livres, pour embrouiller les questions, et en faire perdre la piste; ni la charité ne me le demande, ni mes occupations ne me le permettent.

Vous pouvez envoyer cette lettre en Angleterre : le révérend Père qui a désiré ces éclaircissements, en prendra ce qu'il trouvera convenable. S'il trouve qu'il soit utile de dire qu'il a appris de moi-même ce qui regarde ces faits et mes intentions, il le peut; et il peut aussi assurer sans crainte qu'il n'y a rien qui ne soit public et certain.

Je lui suis très-obligé de ses travaux : s'il désire quelque autre chose de moi, je le ferai avec joie. Donnez-moi les occasions de servir votre sainte communauté, que j'honore il y a longtemps, et suis avec beaucoup de sincérité, mon Révérend Père, votre bien humble, et très-obéissant serviteur.

† J. Bénigne, *évêque de Meaux*.

A Meaux, ce 6 avril 1686.

LETTRE DU P. JOHNSTON,

AUTEUR DE LA VERSION ANGLAISE DE L'*EXPOSITION*.

A M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

Il remercie ce prélat des éclaircissements qu'il lui avait donnés, pour le mettre en état de répondre aux objections du ministre anglais; et lui propose encore quelques autres difficultés formées par les protestants.

Monseigneur,

J'espère que vous me pardonnerez la liberté que je prends de vous écrire : c'est pour vous remercier de la réponse que vous m'avez fait envoyer aux objections du ministre anglais. Je suis persuadé qu'elle donnera une ample satisfaction à tous ceux qui ont tant soit peu d'intégrité; mais pour les autres, qui sont en trop grand nombre, rien ne les peut convaincre.

Tous les catholiques ici, et les protestants mêmes qui ne sont pas trop opiniâtres, ont une fort grande estime de votre livre de l'*Exposition*. Après l'avoir traduite avec l'*Avertissement*, je ne l'osais pas publier sans demander permission au Roi, parce que j'entendais qu'il ne voulait pas permettre les controverses : mais il a donné très-volontiers cette permission, témoignant qu'il avait lu dans ce livre, et qu'il attendait beaucoup de bien d'un tel ouvrage; et ordonna, après trois impressions, quand je lui dis qu'il y avait une seconde approbation du Pape, et celle de l'assemblée générale du Clergé de France, de mettre dans le titre : *Publié par son ordre*.

C'est pourquoi nos ministres ici, à l'exemple de ceux de France, tâchent de tout leur possible de persuader le monde, que l'*Exposition* ne contient pas la véritable doctrine de l'Eglise. J'espère en peu de jours publier une réponse à leurs objections, dans laquelle j'insérerai votre lettre. Ils font courir le bruit que si on nie les matières de fait touchant la première impression, qu'ils produiront le livre même où la Sorbonne a marqué les endroits où la doctrine n'était pas conforme à celle de l'Eglise; qu'on a trouvé ce livre avec un manuscrit dans le cabinet de M. le maréchal de Turenne, dans lequel, comme aussi dans tous les autres manuscrits, il n'y avait pas, disent-ils, les chapitres de l'Eucharistie, de la Tradition, de l'Autorité du Pape ni de l'Eglise : ce qui leur fait croire que quoique cette *Exposition*, était faite pour lui donner satisfaction, il y avait quelque autre adresse qui le faisait se rendre catholique.

Je vous remercie, Monseigneur, de l'honneur que vous m'avez fait de m'envoyer votre Lettre pastorale. Nous l'avons trouvée ici tout d'un même esprit que les autres ouvrages de votre main : et parce que nous sommes persuadés qu'elle fera beaucoup de bien ici, je suis après à la faire imprimer en anglais.

J'ai été fort aise de voir là dedans ce passage, que dans votre diocèse les protestants, loin d'avoir souffert des tourments, n'en avaient pas seulement entendu parler, et que vous entendiez dire la même chose aux autres évêques. La raison en est, qu'il se vend ici en cachette (mais pourtant il est assez commun), un petit livre publié par M. Claude, en Hollande, où il donne une relation des tourments que les huguenots ont soufferts, et des cruautés des dragons pour les faire changer de religion. Et comme je vois que presque tout le monde ici croit cette relation être véritable, à cause du grand nombre de ceux de la religion prétendue réformée qui se sont enfuis de France, chacun avec quelque relation particulière des cruautés qu'on y exerce, pour exciter la compassion; et parce qu'il ne se peut publier ici aucun livre touchant la religion, sans qu'on forme quelque réponse; je ne doute pas qu'on n'en publie bientôt une contre votre Lettre pastorale, et qu'on ne tâche, à cause de cette expression, de persuader au peuple, qui ne veut pas croire qu'il n'y a pas eu autant de cruautés et une telle persécution, comme ils l'appellent, que vous n'avez pas dit la vérité, parce que je vois qu'ils osent en dire autant contre la doctrine de votre *Exposition*.

Nous attendons ici avec impatience une réponse à ce livre de M. Claude; car il a fait plus de mal ici qu'on ne peut croire. Et s'il se publie ici quel-

ques autres objections contre vos livres, j'espère que vous me permettrez de demander votre secours pour y répondre. Je suis, Monseigneur, votre très-humble, etc. FR. JOS. JONHSTON.

A Londres, ce 6 mai 1686.

Réponse à la Lettre précédente.

JE ne puis comprendre, mon Révérend Père, quel avantage peuvent tirer les ministres de tous les faits qu'ils allèguent contre mon *Exposition*. Il me paraît au contraire qu'ils tournent à l'avantage de ce livre; puisqu'on n'en peut raisonnablement conclure autre chose, sinon qu'il a été fait avec soin, qu'on en a pesé toutes les syllabes, et qu'enfin on l'a fait paraître après un examen si exact, qu'aucun catholique n'y trouve rien à redire; au contraire, il ne reçoit que des approbations.

Cet ouvrage a été fait à deux fois : je fis d'abord jusqu'à l'Eucharistie; je continuai ensuite le reste. J'envoyais le tout à M. de Turenne, à mesure que je le composais. Il donna des copies du commencement, il en a donné du tout; et il peut s'en être trouvé chez lui de parfaites et d'imparfaites. Je voudrais bien savoir qu'est-ce que tout cela fait à un ouvrage?

Je veux bien dire encore davantage, puisqu'on est si curieux de savoir ce qui regarde ce livre. Quand il fut question de le publier, j'en fis imprimer une douzaine d'exemplaires, ou environ, pour moi et pour ceux que je voulais consulter, principalement pour les prélats dont j'ai eu l'approbation. C'était pour donner lieu à un plus facile examen : et les copies n'ont jamais été destinées à voir le jour. J'ai profité des réflexions de mes amis et des miennes propres : j'ai mis l'ouvrage dans l'état où il a été vu par le public. Qu'y a-t-il là-dedans qui puisse nuire tant soit peu à ce Traité? Et tout cela au contraire ne sert-il pas à recommander ma diligence?

Je ne serais nullement fâché quand on pourrait avoir trouvé chez M. de Turenne les remarques qu'on aura faites sur mon manuscrit, ou même sur cet imprimé particulier. On peut hardiment les faire imprimer : on verra qu'il ne s'agissait ni de rien d'important, ni qui mérite le moins du monde d'être relevé. Mais quand il s'agirait de choses de conséquence, a-t-on jamais trouvé mauvais qu'un homme consulte ses amis, qu'il fasse de nouvelles réflexions sur son ouvrage, qu'il s'explique, qu'il se restreigne, qu'il s'étende autant qu'il le faut pour se faire bien entendre, qu'il se corrige même s'il en est besoin; que loin de vouloir toujours défendre ses propres pensées, il soit le premier à se censurer lui-même? En vérité, on est bien de loisir quand on recherche si curieusement, et qu'on prend peine à faire valoir des choses si vaines.

Quant à la Sorbonne, je vous ai déjà dit les raisons pour lesquelles on n'a jamais seulement songé à en demander l'approbation. Parmi ceux que j'ai consultés, il y avait des docteurs de Sorbonne très-savants, comme aussi des religieux très-éclairés. Après avoir eu les remarques de ces savants amis, j'ai pesé le tout; j'ai changé ou j'ai retenu ce qui m'a semblé le plus raisonnable. Il était bien aisé de prendre son parti, puisque je puis dire en vérité que jamais il ne s'est agi que de minuties. Comment des gens sérieux peuvent-ils s'amuser à de telles choses? Et après que tout le monde les a méprisées ici, quelle faiblesse de les aller relever en Angleterre! Un ouvrage est bien à l'épreuve, quand on est contraint d'avoir recours à de telles petitesses pour l'attaquer.

Pour ce qui regarde ma *Lettre pastorale*, et ce que j'y dis de la réunion des protestants dans mon diocèse, cela est exactement véritable. Ni chez moi, ni bien loin aux environs, on n'a pas seulement entendu parler de ce qui s'appelle tourments. Je ne réponds pas de ce qui peut être arrivé dans les provinces éloignées, où on n'aura pu réprimer partout la licence du soldat. Pour ce qui est de ce que j'ai vu, et de ce qui s'est passé dans mon diocèse, il est vrai que tout s'est fait paisiblement, sans aucun logement de gens de guerre, et sans qu'aucun ait souffert de violence, ni dans sa personne, ni dans ses biens. La réunion n'en a pas été moins universelle. Nous travaillons présentement à instruire ceux qui ne le sont pas encore assez : et on ne force personne à recevoir les saints Sacrements. On supporte les infirmes en patience; on les prêche, on les instruit; on prie pour eux en particulier et en public : et on attend le moment de Celui qui seul peut changer les cœurs.

J'espère vous envoyer bientôt la seconde édition de mon *Traité de la Communion sous les deux espèces*. Je mettrai à la tête un avertissement, où il paraîtra que la doctrine que j'enseigne est incontestable par les propres principes de ceux qui l'ont attaquée.

Je suis parfaitement, mon Révérend Père,

† J. BÉN., *évêque de Meaux*.

A Meaux, le 26 mai 1686.

FRAGMENTS SUR DIVERSES MATIÈRES DE CONTROVERSE,

POUR SERVIR DE RÉPONSE AUX ÉCRITS FAITS, PAR PLUSIEURS MINISTRES,

CONTRE LE LIVRE DE L'*EXPOSITION DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE.*

PREMIER FRAGMENT[1].

Du culte qui est dû à Dieu.

Nous commençons par l'article le plus essentiel, c'est-à-dire, par *le culte qui est dû à Dieu.* On nous accuse de ne pas connaître quelle est la nature de ce culte, et de rendre à la créature une partie de l'honneur qui est réservé à cette essence infinie. Si cela est, on a raison de nous appeler idolâtres; mais si la seule exposition de notre doctrine détruit manifestement un reproche si étrange, il n'y a point de réparation qu'on ne nous doive.

Nous n'en demandons aucune autre que la reconnaissance de la vérité; et afin d'y obliger messieurs de la religion prétendue réformée, nous les prions avant toutes choses de nous dire s'ils remarquent quelque erreur dans l'opinion que nous avons de la majesté de Dieu, et de la condition de la créature.

I. *Doctrine des catholiques sur la majesté de Dieu, et la condition de la créature.* — En Dieu nous reconnaissons un être parfait, un bien infini, un pouvoir immense; il est seul de lui-même, et rien ne serait, ni ne pourrait être, s'il n'était de sa grandeur de pouvoir donner l'être à tout ce qu'il veut.

Comme il est le seul qui possède l'être, et par conséquent le seul qui le donne, il est aussi le seul qui peut rendre heureux ceux qu'il a faits capables de le pouvoir être, c'est-à-dire, les créatures raisonnables : et lui-même est tout seul leur félicité.

Voilà en abrégé ce qu'il faut connaître de cette nature suprême; et cette reconnaissance est la partie la plus essentielle du culte qui lui est dû.

Comme nous croyons de Dieu ce qu'il en faut croire, il n'est pas possible que nous ne croyions aussi de la créature ce qu'il faut croire de la créature. Nous croyons en effet qu'elle n'a d'elle-même aucune partie de son être, ni de sa perfection, ni de son pouvoir, ni de sa félicité. De toute éternité, elle n'était rien : et c'est Dieu qui de pure grâce a tiré du néant elle, et tout le bien qu'elle possède. Tellement que, quand on admire les perfections de la créature, toute la gloire en retourne à Dieu, qui de rien a pu créer des choses si nobles et si excellentes.

1. Dans le manuscrit de l'auteur, on lit au haut de la page, *premier article.* On voit par là, et par les fragments suivants, que Bossuet, dans sa réponse aux adversaires de l'*Exposition*, avait dessein de suivre l'ordre des articles et des points de doctrine exposés dans ce livre : et nous nous sommes conformés à son plan dans l'arrangement et la disposition de ces fragments. (*Edit. de Déforis.*)

Parmi toutes les créatures, ceux qui ont le mieux connu cette vérité, ce sont sans doute les saints, c'est là ce qui les fait saints, et le nom même de saints, que nous leur donnons, nous attache à Dieu. Car un saint, qu'est-ce autre chose qu'une créature entièrement dévouée à son Créateur? Si on regarde un saint sur la terre, c'est un homme qui, reconnaissant combien il est néant par lui-même, s'humilie aussi jusqu'au néant pour donner gloire à son auteur. Et si on regarde un saint dans le ciel, c'est un homme qui se sent à peine lui-même, tant il est possédé de Dieu, et abîmé dans sa gloire. De sorte qu'en regardant un saint comme saint, on ne peut jamais s'arrêter en lui, parce qu'on le trouve tout hors de lui-même, et attaché par un amour immuable à la source de son être et de son bonheur.

Arrêtez-vous un peu, messieurs, sur les choses que je viens de dire de la créature; et voyez de quel côté vous pouvez penser que nous l'égalions à Dieu : quelle égalité peut-on comprendre, où on met tout l'être d'un côté, et tout le néant de l'autre? Que si nous n'égalons en rien du tout la créature et le créateur dans notre estime, comment pouvez-vous croire que nous soyons capables de les égaler par quelque endroit que ce soit dans notre culte?

II. *Erreurs des idolâtres et des philosophes païens.* — Suivez un peu cette pensée; et pour voir si vous avez raison de nous attribuer quelque espèce d'idolâtrie, voyez si vous trouverez dans notre doctrine quelqu'une des erreurs qui ont fait les idolâtres. Les philosophes d'entre eux qui ont le mieux parlé de Dieu lui font tout au plus mouvoir, embellir, arranger le monde; mais ils ne font pas qu'il le tire du néant, ni qu'il donne à aucune chose le fond de l'être par sa seule volonté. Ainsi la substance des choses était indépendante de Dieu; et il était seulement auteur du bon ordre de la nature. Voilà ce que pensaient ceux qui raisonnaient le mieux en ces siècles de ténèbres et d'ignorance. L'opinion publique du monde, qui faisait la religion de ces temps-là, était encore bien au-dessous de ces sentiments. Elle établissait plusieurs dieux; et quoiqu'elle mît entre eux une certaine subordination, c'était une subordination à peu près semblable à celle qu'on voit parmi les hommes, dans le gouvernement des familles et des Etats. Jupiter était le père et le roi des hommes et des dieux, à peu près comme les hommes sont rois et pères les uns des autres.

Au reste, cette dépendance de créature à créateur n'était pas connue : cette puissance suprême, qui

n'a besoin que d'elle seule pour donner l'être à ce qui ne l'avait pas, était ignorée. Rien n'étant tiré du néant, tout ce qui était avait de soi-même le fond de son être aussi bien que Dieu. Ainsi le premier principe, qui fait la différence essentielle entre le créateur et la créature, étant ignoré, il ne faut pas s'étonner si ces hommes ont confondu des choses si éloignées.

III. *Autres espèces d'idolâtres à qui les prétendus réformés comparent les catholiques : manichéens, ariens, et ceux qui servaient les anges.* — L'anonyme[1] et M. Noguier qui n'osent nous attribuer une idolâtrie si grossière, trouvent d'autres espèces d'idolâtres à qui ils croient avoir plus de droit de nous comparer. Ils nous allèguent les manichéens qui adoraient le vrai Dieu, Père, Fils, et Saint-Esprit, d'une « adoration souveraine; mais qui adoraient aussi le soleil et la lune à cause du séjour » qu'ils croyaient que Dieu faisait dans ces corps » lumineux, et qui pouvaient dire aussi bien que » les catholiques qu'ils terminaient tout à Dieu; » c'est-à-dire, qu'ils lui rapportaient tout leur » culte[2]. »

Ils nous allèguent les ariens, « qui sont accusés » d'idolâtrie par les saints Pères, parce que ne » croyant pas Jésus, Dieu éternel, ils ne laissaient » pas de l'invoquer. Ils eussent pu, dit M. Noguier[3], » se défendre facilement de cette accusation en di» sant qu'ils n'invoquaient pas Jésus-Christ comme » Dieu éternel, et qu'ils ne l'adoraient pas de l'ado» ration qui n'est propre qu'à Dieu. »

Ils nous allèguent encore ceux *qui servaient les anges comme entremetteurs entre Dieu et nous*[4], qui par conséquent rapportaient, aussi bien que les catholiques, tout leur culte à Dieu, et ne laissent pas toutefois d'être réprouvés par l'Apôtre[5] et par le concile de Laodicée[6].

Mais c'est justement par ces exemples que je veux justifier que tous ceux qu'on a jamais accusés d'avoir quelque teinture d'idolâtrie, erraient dans le sentiment qu'ils avaient de Dieu, et ne le reconnaissaient pas comme créateur.

Pour ce qui regarde les manichéens, la chose est trop évidente pour avoir besoin de preuve. Ils étaient si éloignés de reconnaître Dieu pour créateur, qu'ils entendaient, par le nom de créateur, la puissance opposée à Dieu : car ils reconnaissaient deux premiers principes, opposés, et indépendants l'un de l'autre, l'un principe de tout le bien, l'autre principe de tout le mal. Ils attribuaient au dernier la création de l'univers qui est décrite par Moïse; et bien loin de l'adorer, ils le détestaient, détestant aussi Moïse lui-même, et sa loi qu'ils attribuaient au mauvais principe. Une des choses qu'ils y reprenaient, c'était la défense expresse qu'elle contenait d'adorer les créatures. C'est ce que nous apprenons de saint Augustin, qui avait été de leur sentiment; il dit que ces malheureux adoraient le soleil et la lune comme des vaisseaux qui portaient la lumière, et que la lumière, selon eux, (je dis cette lumière corporelle qui nous éclaire,) n'était pas l'ouvrage de Dieu, mais un membre, et une partie de la divinité même; en quoi, outre qu'ils erraient en faisant Dieu corporel, ils erraient encore beaucoup davantage en ce qu'ils prenaient les œuvres de la main de Dieu pour une partie de la substance divine, c'est-à-dire pour Dieu même.

Que sert donc à l'anonyme de dire qu'ils adoraient le Père, le Fils, et le Saint-Esprit? puisqu'ils ne prononçaient ces divins noms qu'en les profanant, et qu'ils y attachaient des idées si éloignées de la foi chrétienne, que saint Epiphane et saint Augustin les rangent parmi les Gentils, soutenant qu'ils ont inventé, sur le sujet de la divinité, des fables moins vraisemblables et plus impies que celles des Gentils mêmes.

A l'égard des ariens, M. Noguier ne dira pas qu'ils eussent l'idée véritable de la création et de la divinité, ceux qui mettant le Verbe divin au nombre des créatures, ne laissaient pas de lui attribuer tant de titres et tant d'ouvrages qui sont purement divins : car ils étaient forcés, par l'autorité de l'Ecriture, à dire que Jésus-Christ était la vertu, la sagesse, et la parole subsistante de Dieu. Il fallait même le nommer Dieu, malgré qu'ils en eussent; et les Pères leur faisaient voir manifestement qu'ils lui donnaient ce nom avec une emphase que la foi chrétienne ne souffrait à aucun être créé. « Les » ariens, dit Théodoret[1], qui appellent le Fils uni» que de Dieu une créature, et qui l'adorent néan» moins comme un Dieu, tombent dans le même » inconvénient que les Gentils. Car s'ils le nom» ment Dieu, ils ne devaient pas le ranger avec les » créatures, mais avec le Père qui l'a engendré, » ou l'appelant une créature, ils ne devaient point » l'honorer comme un Dieu. »

Je n'ai que faire d'alléguer à M. Noguier les passages des autres Pères. Ils sont connus, et il les sait aussi bien que nous; de sorte qu'il ne peut nier que les ariens ne brouillassent d'une étrange sorte les idées de créateur et de créature; jusque-là même qu'ils allaient si avant, qu'ils attribuaient la création au Verbe, qui selon eux, était lui-même créé. Car qui ne sait la détestable rêverie de ces hérétiques, qui disaient que le ciel et la terre et ce qu'ils contiennent ne pouvaient pas soutenir l'action immédiate de Dieu, trop forte pour eux, de sorte qu'il avait fallu qu'il fît son Verbe, par lequel il avait fait tout le reste, et qui était comme le milieu entre lui et les autres créatures? Ainsi Dieu avait besoin d'une créature pour créer les autres. L'action d'un Créateur tout-puissant ne pouvait (quelle rêverie!) nous donner l'être immédiatement; d'elle-même elle eût plutôt détruit que créé, étant trop forte à porter, et ayant besoin d'un milieu, où elle se rompît en quelque sorte pour venir à nous. Etait-ce connaître Dieu, que de lui donner une action de cette nature, aveugle, impétueuse, emportée, qu'il ne pouvait retenir tout seul, et qui par là devenait pesante à ceux qui la recevaient? Mais était-ce entendre ce qui est compris dans le nom de Créateur, que de l'obliger à créer un créateur au-dessous de lui? Qui ne voit que ces hérétiques, en voulant mettre un milieu nécessaire entre Dieu et nous, confondaient dans ce milieu les idées de créateur et de créature? Se-

1. Celui que Bossuet combat ici et dans la suite de ces fragments, sous le nom de l'*Anonyme*, était M. de la Bastide, qui sans se faire connaître, avait écrit avec beaucoup de chaleur contre l'*Exposition*. (*Edit. de Deforis.*)

2. *Anon., Rép., p.* 23. — 3. *Nog., p.* 47. — 4. *Idem, p.* 45, 46. — 5. *Colos.*, II. 18. — 6. *Conc. Laod., c.* 35.

1. *Theodor., in c.* I. *Ep. ad Rom. n.* 25; *t.* III, *pag.* 19.

en eux, le Verbe était l'un et l'autre selon sa propre nature ; il fallait que Dieu lui-même le tirât premièrement du néant, pour en tirer ensuite par lui toutes les autres créatures; chose qu'on ne peut penser sans brouiller toutes les idées que l'Ecriture nous donne de la création et de la Divinité.

Cependant à les ouïr parler, il n'y avait qu'eux qui connussent Dieu; les catholiques étaient charnels et grossiers, qui prenaient tout à la lettre, et n'entraient point dans les interprétations profondes et spirituelles : tant il est vrai que les hommes qui se mêlent de corriger les sentiments de l'Eglise, s'éblouissent et éblouissent les autres, par des paroles qui n'ont qu'un son éclatant, et qui au fond sont destituées de bon sens et de vérité.

On sait au reste que ces hérétiques avaient pris une grande partie de leurs opinions dans les écrits des platoniciens, qui ne connaissant qu'à demi la vérité, l'avaient mêlée de mille erreurs. Les ariens trop charmés de l'éloquence de ces philosophes, et de quelques-uns de leurs sentiments, beaux à la vérité, mais mal soutenus, avaient cru qu'ils embelliraient la religion chrétienne, en y mêlant les idées de la philosophie platonicienne, quoique souillée en mille endroits des erreurs de l'idolâtrie; et c'est par là qu'ils nous ont donné ce composé monstrueux du christianisme et du paganisme.

IV. *Origine du faux culte des anges, condamné par l'apôtre saint Paul, par les anciens docteurs et par le concile de Laodicée.* — M. Noguier nous avoue[1] « que les chrétiens qui servaient les anges, » comme entremetteurs entre Dieu et nous, avaient » puisé ce sentiment dans la même source de l'école » de Platon. » Il est certain que dans cette école on n'entendait non plus la création, que dans les autres écoles des païens. Dieu avait trouvé la matière toute faite, et s'en était servi par nécessité; c'est pour cela qu'on suivait dans cette école le sentiment (d'Anaxagore) qui mettait pour cause du monde la nécessité et la pensée. Dieu donc avait seulement paré et arrangé la matière, comme ferait un architecte ou un artisan. Encore n'avait-il pas jugé digne de sa grandeur de former et d'arranger par lui-même les choses sublunaires (d'ici-bas); il en avait donné la commission à de certains petits dieux, dont l'origine est fort difficile à démêler. Quoi qu'il en soit, ils avaient eu ordre de travailler au bas monde, c'est-à-dire, de former les hommes, et les autres animaux; ce qu'ils avaient exécuté en joignant à quelque portion de la matière, je ne sais quelles particules de l'âme du monde, que Dieu avait trouvées toutes faites, aussi bien que la matière, mais qu'il avait fort embellies. Voilà ce que nous voyons dans le *Timée* de Platon, et dans quelques autres de ses *Dialogues*. Je n'empêche pas que ceux qui adorent toutes les pensées des anciens ne sauvent ce philosophe à la faveur de l'allégorie, ou de quelque autre figure : toujours est-il certain que la plupart de ses disciples ont pris ce qu'il a dit de la formation de l'univers au pied de la lettre. Au reste, on peut bien juger que s'il n'est pas digne de Dieu de faire les hommes, il n'était pas moins au-dessous de lui de se mêler de leurs affaires, et de recevoir par lui-même leurs prières et leurs sacrifices. Aussi, dans cette opinion des Platoniciens, Dieu était inaccessible pour les hommes, et ils n'en pouvaient approcher que par ceux qui les avaient faits.

La religion chrétienne ne connaît point de pareils entremetteurs, qui empêchent Dieu de tout faire, de tout régir; de tout écouter par lui-même. Si elle donne aux hommes un médiateur nécessaire pour aller à Dieu, c'est-à-dire, Jésus-Christ, ce n'est pas que Dieu dédaigne leur nature qu'il a faite; mais c'est que leur péché, qu'il n'a pas fait, a besoin d'être expié par le sang du Juste. Mais le monde n'est sorti que par degrés de ces opinions du paganisme, qui avait fasciné tous les esprits. Ainsi quelques-uns de ceux qui reçurent l'Evangile, dans les premiers temps, ne pouvaient entièrement oublier ces petits dieux de Platon, et les servaient sous le nom des anges. Il est certain par saint Epiphane, et par Théodoret, que Simon le Magicien, que Ménandre et tant d'autres, qui à leur exemple mêlaient les rêveries des philosophes avec la vérité de l'Evangile, ont attribué aux anges la création de l'univers. Nous voyons même dans saint Epiphane une secte qu'on appelait la secte des *angéliques*, ou « parce que, dit ce Père[1], quelques hérétiques » ayant dit que le monde a été fait par les anges, » ceux-ci l'ont cru avec eux; ou parce qu'ils se » mettaient eux-mêmes au rang des anges : » et Théodoret, au livre V contre les *fables des hérétiques*, exposant la doctrine de l'Eglise contre les hérésies qu'il a rapportées, parle ainsi dans le chapitre *des Anges*[2] : « Nous ne les faisons point auteurs de » la création ni coéternels à Dieu, comme font les » hérétiques : » et un peu après : « Nous croyons » que les anges ont été créés par le Dieu de tout » l'univers. » Il le prouve par le Psalmiste, qui ayant exhorté les anges à louer Dieu, ajoute qu'il a parlé, et que par cette parole ils ont été faits[3]. Il produit encore pour le faire voir, un passage de l'Epître aux Colossiens[4], où saint Paul assure que « tout l'univers, les choses visibles et invisibles, les » trônes, les dominations, les principautés et les » puissances ont été créés par le Fils de Dieu. » Il est raisonnable de croire que le soin que prend saint Paul en ce lieu, d'expliquer si distinctement que tous les esprits célestes doivent leur être au Fils de Dieu, marque un dessein de combattre ceux qui les égalaient à lui, et qui les faisaient créateurs plutôt que créatures : et quand le même saint Paul condamne encore, dans la même Epître[5], ceux qui par une fausse humilité s'adonnaient *au service des anges*, il avait en vue quelque erreur semblable; car comme il n'explique point en quoi consiste l'erreur de ces adorateurs des anges, nous ne pouvons rien faire de mieux que de rapporter ces paroles aux fausses opinions que nous voyons établies dès l'origine du christianisme.

Il faut dire la même chose du canon XXXV du concile de Laodicée[6], où il est porté, « qu'il ne faut » point que les chrétiens abandonnent l'Eglise de » Dieu, et se retirent, et qu'ils nomment les anges, » et qu'ils fassent des assemblées illicites, les- » quelles sont choses défendues. Que si on découvre

1 *Pag.* 46.

1. *Heres.* LX; *tom.* I, *p.* 505. Tertullien dit la même chose : *De Prescrip., ex quo Hier., adv. Lucif.* — 2. *Lib.* V. *heretic. fab. c.* 7, *de angelis; t.* IV, *p.* 266. — 3. *Ps.* CXLVIII. 2, 5. — 4. *Coloss.*, I. 16. — 5. *Idem*, II. 18. — 6. *Conc. Laod.*, *c.* 35; *Labb.*, *tom.* I, *col.* 1503.

» quelqu'un qui soit attaché à cette idolâtrie cachée, » qu'il soit anathème, parce qu'il a laissé Notre » Seigneur Jésus-Christ Fils de Dieu, et s'est » adonné à l'idolâtrie. »

Ce concile n'ayant non plus expliqué que saint Paul, les sentiments de ces idolâtres, les interprètes des canons ont rapporté celui-ci aux erreurs qui couraient en ce temps. Nous avons dans le *Synodicon* des Grecs, imprimé depuis peu à Londres, les doctes et judicieuses remarques d'Alexius Aristenus, ancien canoniste grec, très-estimé dans l'Église orientale. Voici comme il explique ce canon de Laodicée. « Il y a, dit-il, une hérésie des angéliques, appelée ainsi, ou parce qu'ils se vantent » d'être de même rang que les anges, ou parce » qu'ils ont rêvé que les anges ont créé le monde. » Il y en avait aussi qui enseignaient, comme il pa- » rait par l'Epître aux Colossiens, qu'il ne fallait » pas dire que nous eussions accès auprès de Dieu » par Jésus-Christ; car Jésus-Christ, disaient-ils, » est trop grand pour nous; mais seulement par » les anges. Dire cela, c'est renoncer, sous prétexte » d'humilité, à l'ordre que Dieu a établi pour notre » salut. Celui donc qui va à des assemblées illicites, » ou qui dit que les anges ont créé le monde, ou » que nous sommes introduits par eux auprès de » Dieu, qu'il soit anathème, comme ayant aban- » donné Jésus-Christ, et approchant des sentiments » des idolâtres. »

Tout le monde sait le passage de Théodoret, où il explique celui de saint Paul, et à l'occasion de celui-là, le canon de Laodicée. « Ceux qui soute- » naient la loi, dit-il[1], leur persuadaient aussi d'ho- » norer les anges, disant que la loi avait été donnée » par leur entremise. Cette maladie a duré long- » temps en Phrygie, et en Pisidie. C'est pourquoi » le concile de Laodicée en Phrygie défendit par » une loi de prier les anges; et encore à présent on » voit parmi eux et dans leur voisinage des oratoires » de saint Michel. Ils conseillaient ces choses par » humilité; disant que le Dieu de l'univers était in- » visible, inaccessible, incompréhensible, et qu'il » fallait ménager la bienveillance divine par le » moyen des anges. »

Quand on verra dans la suite les passages de Théodoret, où, de l'aveu des ministres, il soutient avec tant de force l'invocation des saints telle qu'elle se pratique parmi nous, on ne croira pas qu'il veuille défendre d'invoquer les anges dans le même sens. On voit assez, par ces paroles, quelle était l'invocation qu'il rejette. C'était d'invoquer les anges comme les seuls qui nous pouvaient approcher de la nature divine, inaccessible par elle-même à tous les mortels. Cette vision est connue de ceux qui ont lu les platoniciens, et ce que saint Augustin a écrit, dans le livre de la *Cité de Dieu*, contre la médiation qu'ils attribuaient aux démons. C'est une erreur insupportable de faire la divinité naturellement inaccessible aux hommes, plutôt qu'aux anges. Les chrétiens, qui, séduits par une vaine philosophie, ont embrassé cette erreur, soit qu'ils aient regardé les anges comme leurs créateurs particuliers, soit qu'ayant corrigé peut-être (car personne n'a expliqué toute leur opinion) cette erreur des platoniciens, ils en aient retenu les suites, n'ont connu comme il faut ni la nature divine, ni même la création. C'est ignorer l'une et l'autre que de reconnaître quelqu'un qui ait plus de bonté pour nous, ou qui ait un soin plus particulier et une connaissance plus immédiate de nous et de nos besoins, que celui qui nous a faits. Si ces adorateurs des anges avaient bien compris que Dieu a tout également tiré du néant, jamais ils n'auraient songé à établir ces deux ordres de natures intelligentes, dont les unes soient par leur nature indignes d'approcher de Dieu, et les autres par leur nature si dignes d'y avoir accès, que personne ne puisse l'avoir que par leur moyen. Au contraire, ils auraient vu que ce grand Dieu, qui de rien a fait toutes choses, a pu à la vérité distinguer ses créatures en leur donnant différents degrés de perfection; mais que cela n'empêche pas qu'il ne les tienne toutes à son égard dans un même état de dépendance, et qu'il ne se communique immédiatement, quoique non toujours en même degré, à toutes celles qu'il a fait capables de le connaître. En effet, si on présuppose que les hommes soient par leur nature indignes d'approcher de Dieu, ou que Dieu dédaigne de les écouter; on doit croire, par la même raison, qu'il dédaigne aussi et de les gouverner et de les faire. Car il ne méprise pas ce qu'il fait, ou plutôt il n'aurait pas fait ce qu'il aurait jugé digne de mépris. Aussi voyons-nous que quand le péché dont la nature humaine a été souillée, a fait qu'elle a eu besoin nécessairement d'un médiateur auprès de Dieu, il a voulu que ce Médiateur fût homme, pour montrer que ce n'était pas notre nature, mais notre péché qui le séparait de nous. Il a si peu dédaigné la nature humaine, qu'il n'a pas craint de l'unir à la personne de son Fils. C'est ce que devaient entendre ces adorateurs des anges, et croire qu'il n'y avait que le seul péché qui pût empêcher les hommes d'avoir accès par eux-mêmes auprès de Dieu; la nature humaine étant capable de le posséder aussi bien que la nature angélique, et tenant sa félicité avec son être, non des anges ou de quelques autres esprits bienheureux, mais de celui qui les a faits.

Ainsi on peut bien attribuer aux anges un amour sincère envers les hommes, et un soin particulier de les secourir dans un esprit de société et de charité fraternelle, comme leurs chers compagnons, destinés au même service, et appelés à la même gloire. Mais on ne peut point en faire, comme faisaient ces philosophes et ces hérétiques, des médiateurs nécessaires entre Dieu et nous, sans rompre la sainte union que Dieu même a voulu avoir avec l'homme, qu'il a créé aussi bien que l'ange à son image et ressemblance.

Après cela, je n'ai que faire de rapporter ce qu'ont dit et les catholiques et les protestants, touchant ces adorateurs des anges. Il me suffit que si on remonte à la source de leurs erreurs, qui, de l'aveu de M. Noguier, se trouve dans le platonisme, on verra qu'ils y sont tombés pour avoir ignoré la création, ou pour ne l'avoir pas entendue dans toutes ses suites, et pour avoir mieux aimé en croire Platon et ses sectateurs, que Moïse et les prophètes.

V. *Dans la doctrine catholique, selon laquelle on croit tout ce qu'il faut croire sur la nature divine et la création, il n'y peut avoir aucun sentiment*

1. *Theodor. in Epist. ad Coloss., cap.* II. 18; *tom.* III, *p.* 355.

qui ressente l'idolâtrie. — Ainsi en parcourant toutes les opinions qui ont tenu quelque chose de l'idolâtrie, on voit qu'on ne peut en montrer aucune où il n'y ait quelque erreur touchant la nature de la divinité, et où la doctrine de la création ne soit obscurcie; ce qui fait voir clairement que parmi nous, où l'on croit tout ce qu'il faut croire sur la nature divine et sur la création, il n'y peut avoir aucun sentiment qui ressente l'idolâtrie.

Nous descendrons en particulier à tous les actes par lesquels on nous accuse de rendre à la créature ou en tout ou en partie les honneurs divins. Mais déjà, en attendant, on peut voir par une raison générale, qu'en croyant ce que nous croyons du néant de la créature, il ne peut jamais nous arriver de lui donner aucune partie de l'être divin; d'où il s'ensuit qu'il n'est pas possible que nous l'égalions à Dieu, par quelque endroit que ce soit, ni dans notre estime, ni dans notre culte.

En effet, si nous voyons que partout où on a rendu à plusieurs quelque partie des honneurs divins, on y a aussi présupposé quelque partie de l'être de Dieu; par une raison contraire; il faut conclure nécessairement que parmi nous, où on ne suppose l'être divin qu'en un seul, on ne peut rendre qu'à un seul les honneurs divins.

Si après cela on nous objecte (et on nous l'objecte souvent) que les honneurs que nous rendons aux saints ne sont pas des honneurs divins dans notre pensée, mais qu'ils le sont en effet; c'est ce qui ne fut jamais et qui ne peut être. Car tous ceux qui ont jamais rendu à quelqu'un les honneurs divins, l'ont senti, et l'ont connu, et l'ont voulu faire. Il est inouï dans tous les siècles qu'on ait jamais rendu les honneurs divins à d'autres qu'à ceux qu'on a crus des dieux par erreur, ou qu'on a fait semblant de tenir pour tels par crainte ou par flatterie. Pour nous, tout le monde sait que nous ne tenons point les saints pour des divinités, à moins qu'on veuille nous faire admettre des divinités avec cette idée distincte qu'elles sont tirées du néant; ce qui n'est jamais tombé dans la pensée de personne. Que si ce sentiment paraît si absurde qu'on n'ose pas même nous l'attribuer, il est encore plus étrange et plus incroyable que nous rendions les honneurs divins à ceux que nous ne tenons pas pour des dieux, et qu'au contraire nous regardons comme de pures créatures.

Et ce serait certainement un prodige incompréhensible et inouï, si nous, qui savons si bien que la créature quelle qu'elle soit, ne peut, abandonnée à elle-même, et destituée de tout secours de la part de Dieu, trouver en son fond que le néant et le péché; . . . .

VI. *Fausses imputations du ministre Daillé, sur les honneurs que les catholiques rendent aux saints.* — Le fameux M. Daillé, que l'anonyme va bientôt ranger parmi les Pères de l'Église, et en qui il ne désire pour cela que la durée de quelques siècles, fonde sur cette fausse présupposition tout ce qu'il dit dans le livre le plus recherché qu'il ait fait sur cette matière. Car dès le premier chapitre où il propose l'état de la question[1]; il l'a fait consister en ce point que ceux de sa religion n'approuvent pas les Latins, c'est ainsi qu'il nomme les catholiques, qui veulent « qu'on rende aux esprits bien- » heureux et au pain sacré, ce souverain culte » qu'on appelle de religion, et qui soit de même » espèce, s'il n'est pas de même degré, que celui » qu'on rend à Dieu seul, Père, Fils, et Saint-Es- » prit[1]. »

1. *Pag.* 32.

Étrange manière de proposer l'état de la question, qui embrouille tout dès le premier mot : car il ne fallait pas mêler ensemble, ni faire aller d'un même pas deux choses aussi différentes que l'honneur que nous rendons à l'Eucharistie, et celui que nous rendons aux saints. Nous rendons à l'Eucharistie, que nous croyons être Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, le souverain honneur de religion, qui est non-seulement de même espèce, mais encore de même degré, que celui que nous rendons à Dieu. Pour les saints, que nous regardons comme de pures créatures, il est faux que nous leur rendions, comme dit Daillé, le culte suprême de religion; et il est vrai au contraire, quoi que nous puisse dire ce ministre, que l'honneur que nous leur rendons, n'est pas seulement d'un degré plus bas, mais d'une autre espèce que celui que nous rendons à Dieu. Ainsi M. Daillé renverse lui-même son propre ouvrage, et toutes les accusations qu'il fait contre nous sur le sujet de l'honneur des saints, lorsqu'il fait rouler tout son livre sur cette fausse présupposition, que nous leur rendons un culte suprême de religion, qui ne diffère que du plus au moins de celui que nous rendons à Dieu, et qui soit de même espèce. Il faudrait, pour être tombé dans une erreur si grossière, que nous crussions que les saints ne sont ni d'un autre rang ni d'une autre espèce que celui qui les a faits, et ne diffèrent de lui que du plus au moins. Mais tant qu'on n'oublie pas la création, dont on reconnaît du moins que nous sommes très-bien instruits, on a des idées si essentiellement différentes du premier être et de ses ouvrages, qu'il ne peut tomber dans l'esprit, de les honorer par un même genre de culte.

En effet, si M. Daillé avait tant soit peu considéré les caractères essentiels par lesquels nous distinguons l'honneur divin d'avec celui qu'on rend aux saints, il verrait qu'on ne peut jamais en marquer plus exactement ni plus à fond la différence. Nous honorons Dieu purement pour l'amour de lui; et nous savons que la créature n'ayant rien d'aimable ni de vénérable qui ne lui vienne de Dieu, c'est aussi pour l'amour de Dieu qu'elle doit être aimée et honorée. Il y a donc un genre d'honneur qu'on ne peut rendre à Dieu sans crime, comme il y a aussi un genre d'honneur qu'on ne peut rendre sans crime à la créature. Car autant qu'il répugne à la créature de recevoir des honneurs qui se terminent à elle-même, autant il répugne à Dieu d'en recevoir qui se rapportent à un autre. Que les ministres jugent maintenant si ces deux sortes d'honneur, qui ont des différences si essentielles, ne diffèrent que du plus au moins, et sont au fond de même nature et de même espèce.

VII. *Examen des actes intérieurs et extérieurs, par lesquels on rend hommage à Dieu. Injustice des prétendus réformés dans les reproches qu'ils font aux catholiques.* — Mais pour entrer plus avant

1. *Dall., Advers. latin. tradit., l.* I, *cap.* I.

dans les actes particuliers par lesquels la créature peut rendre hommage à son Créateur, que les ministres nous disent eux-mêmes ce qu'il faut faire pour cela.

Ils nous diront qu'il y a des actes intérieurs et extérieurs : et nous voulons bien les suivre dans l'examen qu'ils feront de nos sentiments sur les uns et sur les autres.

Le premier acte intérieur par lequel nous adorons Dieu, c'est que nous reconnaissons qu'il est lui seul Celui qui est, et que nous ne sommes rien que par lui, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la grâce, ni dans l'ordre de la gloire. En veulent-ils davantage? Et ne voient-ils pas que cet acte ne peut jamais avoir pour objet la créature?

Tout le reste dépend de là; et ce premier sentiment de religion fait que nous nous attachons à Dieu comme à la cause de notre être et de notre bonheur, par la foi, par l'espérance, et par la charité : nous croyons sur sa parole les choses les plus incroyables; nous appuyons sur sa promesse l'espérance de notre salut et de notre vie : nous l'aimons de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre entendement, de toutes nos forces, et nous aimons notre prochain pour l'amour de lui. Les ministres savent-ils d'autres actes intérieurs par lesquels il faille adorer Dieu en esprit et en vérité selon la doctrine de l'Evangile? Ignorent-ils que ces trois vertus, la Foi, l'Espérance et la Charité, auxquelles seules aboutit toute la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament, sont appelées parmi nous les *vertus théologales;* parce que les autres vertus peuvent avoir des objets humains, et que le propre de celles-ci, c'est de n'avoir pour objet que Dieu? Ne savent-ils pas que nous enseignons ce fondement essentiel de toute la religion, non-seulement dans l'Ecole à tous les théologiens, mais encore dans le Catéchisme à tous les enfants; et que par là nous leur apprenons à distinguer Dieu, Père, Fils, et Saint-Esprit, de toutes les créatures visibles et invisibles, corporelles et spirituelles?

Voilà donc la différence essentielle entre Dieu et la créature, entre les honneurs de l'un et de l'autre, solidement établie par les actes intérieurs. Venons aux extérieurs. Mais comme ces derniers sont le témoignage des autres, on ne doit pas croire que distinguant Dieu au dedans d'avec toutes les créatures, nous le confondions avec elles dans ce que nous faisons paraître au dehors.

Considérons toutefois ces actes extérieurs. Le culte extérieur est double. Il y a celui de la parole; il y a celui de tout le corps, qui comprend les génuflexions, les prostrations, et les autres actions et cérémonies extérieures qui marquent du respect.

Ces deux sortes de culte extérieur ont une grande affinité. Car les génuflexions et autres actions de cette nature, après tout, ne sont autre chose qu'un langage de tout le corps, par lequel nous expliquons, de même que par la parole, ce que nous sentons dans le cœur.

Nous parlons de Dieu conformément à nos sentiments; et si ce que nous pensons de sa grandeur et de sa bonté le distingue jusqu'à l'infini de toutes les créatures, ce que nous en disons n'est pas moins fort.

Les actions extérieures de respect que nous avons appelées le langage de tout le corps s'accordent avec le langage de la voix. On ne prétend expliquer par ces actions, que la même chose qu'on dit; et l'un de ces langages doit être entendu par l'autre : de sorte que si l'un est bon, on ne doit pas présumer que l'autre soit mauvais.

C'est par là néanmoins qu'on nous attaque le plus. On dit qu'en ce qui regarde les actions extérieures de respect, nous n'avons rien qui soit réservé à Dieu seul. Les saints, dit l'anonyme[1], (et tous ceux de sa religion nous font le même reproche,) les saints donc ont parmi nous aussi bien que Dieu, « et de l'encens et des luminaires, et des temples, » et des fêtes. Et enfin l'Eglise romaine n'a aucune » sorte d'hommage, d'honneur, et de service extérieur qu'on rende à Dieu, qu'elle n'en rende aussi » un tout semblable aux saints. » Il presse cet argument d'une manière assez vive, en disant « qu'un » turc, un païen, un américain, les simples mêmes » parmi nous, dit-il[2], qui ne sont pas accoutumés » à ces raffinements d'intention, » n'y pourra rien distinguer; et à juger des choses par l'extérieur, « il prendra les saints pour autant de dieux. » Voilà ce que nous objecte l'anonyme, mêlant le vrai avec le faux, comme il paraîtra par la suite; et il y aurait quelque vraisemblance dans tout ce raisonnement, s'il était permis de détacher les cérémonies extérieures, d'avec l'esprit et l'intention qui les anime. . . . .

Pour ce qui regarde les fêtes des saints, Daillé qui nous les objecte si souvent, demeure pourtant d'accord qu'on dédiait des jours solennels à la mémoire des martyrs, non-seulement dans les temps où il prétend que la corruption commençait à s'introduire dans le culte divin, mais encore dans ces siècles d'or, où il dit qu'il se conservait dans sa pureté. Car il nous produit lui-même des témoignages certains, par lesquels il conste que cet usage était établi dès le second siècle de l'Eglise. Nous verrons bientôt les passages où ce ministre demeure d'accord de cette pratique : mais nous n'avons pas besoin de reprendre ici les choses de si haut : les prétendus réformés nous vont justifier eux-mêmes.

Tout un synode de leur religion tenu en Pologne a inséré dans les Actes, qu'on s'assemblait dans le temple de la sainte Vierge. Le même synode parle encore du 25 août comme d'un jour consacré à saint Barthélemi : ce synode est imprimé à Genève dans le recueil des *Confessions de foi.* On ne parle point autrement parmi les protestants d'Angleterre, ni des temples ni des fêtes. Dans la Liturgie anglicane, imprimée de l'autorité de la reine Elisabeth, du roi Jacques, et du Parlement, on voit l'office marqué *pour chaque fête des saints;* et à la tête du livre il paraît un dénombrement des fêtes qu'on doit observer, parmi lesquelles saint Matthias, saint Pierre, saint Jacques, la Toussaint, et les autres fêtes des saints sont marquées, avec les dimanches, avec la Circoncision, et l'Epiphanie, et enfin avec les fêtes de Notre Seigneur. Nos réformés devaient-ils nous inquiéter pour des choses qu'ils voient pratiquer si publiquement à leurs frères? Ils devraient avouer plutôt, que nommer du nom de

1. *Pag.* 55. — 2. *Pag.* 63.

quelque saint ou un temple dédié à Dieu, ou une fête consacrée à sa gloire, ne fut jamais parmi les chrétiens une marque d'honneur divin, mais une manière innocente de célébrer la bonté de Dieu dans les grâces qu'il a faites à ses serviteurs. Il ne faut donc plus dorénavant que l'anonyme et ceux de sa religion nous reprochent, comme ils font sans cesse, l'église de Saint-Eustache ou de Notre-Dame plus belle et plus magnifique que celle de Saint-Sauveur ou du Saint-Esprit. Il ne faut plus qu'ils nous objectent les solennités des martyrs et des autres saints : on sait, dans l'une et dans l'autre religion, que tous les temples et toutes les fêtes sont également dédiés à Dieu; et on se permet, dans l'une et dans l'autre, de les distinguer par ce qu'elles ont de particulier. Il faut donc encore ici avoir recours à l'intention de ceux qui pratiquent ces cérémonies : si l'intention des protestants d'Angleterre et des autres qui se sont dits réformés, est connue par leur profession de foi, de manière que l'anonyme et ceux de sa communion ne songent pas seulement à les accuser pour cela d'idolâtrie; notre foi n'est pas moins publique, et on sait que notre intention ne peut jamais être de rendre des honneurs divins à ceux que nous mettons expressément au rang des êtres tirés du néant.

Qui ne s'étonnera maintenant des vaines difficultés que l'anonyme me fait *sur le culte extérieur*[1]? Il trouve étrange « que le culte étant établi pour » témoigner les sentiments intérieurs, j'aie voulu » l'obliger à juger de l'extérieur par l'intérieur, » c'est-à-dire par l'intention. C'est, dit-il, confondre » l'ordre naturel des choses. » Il ajoute après cela que M. de Condom a tort de prétendre, « que ce » qu'il déclare de l'intention de l'Eglise le mette en » droit de réduire les marques extérieures d'hon- » neur qu'on rend aux saints, au sens qu'il lui » plaira de leur donner. Ce n'est pas assez, pour- » suit-il, d'une telle déclaration pour changer l'u- » sage commun des expressions, et la signification » naturelle des signes. »

Ne dirait-on pas à l'entendre que les génuflexions et les autres signes de cette sorte, signifient naturellement les honneurs divins; ou que c'est moi qui ai entrepris de les réduire à un autre sens, de ma propre autorité, sans que l'Eglise s'en soit expliquée? Mais le contraire est certain. On peut voir et dans nos conciles, et dans notre profession de foi, ce que nous servons comme Dieu, et ce que nous honorons comme créature. Que sert donc à l'anonyme de nous reprocher, qu'un turc, un païen, un américain, enfin ceux de sa religion ne connaîtront rien dans notre culte; et qu'à juger des choses par l'extérieur, *ils prendront les saints pour autant de dieux?* Sans doute ils pourront entrer dans cette pensée, s'ils ne cherchent qu'un prétexte pour nous quereller, sans vouloir jamais ni ouvrir nos livres, ni nous entendre parler de notre religion. Mais quelle erreur de s'imaginer qu'on puisse connaître à la contenance des hommes ce qu'ils servent ou ce qu'ils adorent! Les païens qui nous verront, catholiques et protestants, lever les yeux au ciel, et si l'on veut du côté de l'Orient, selon la coutume des anciens, pourront croire que nous adorons le soleil et les astres. Une semblable raison persuadait aux Gentils que les Juifs adoraient le ciel ou les nues. D'autre côté à les voir prosternés si humblement devant l'arche, les idolâtres, accoutumés à s'attacher grossièrement à l'objet sensible, auraient pu s'imaginer qu'ils terminaient leur adoration, ou bien à l'arche elle-même, ou à quelque chose qui était dedans, ou aux chérubins qui étaient dessus. On ne peut détruire de pareils soupçons que par la parole, et en exposant le fond de la religion. Quelqu'un des Orientaux à qui on aurait appris dès son enfance à regarder son roi comme une divinité, aurait pu croire, à en juger par l'extérieur, que David prosterné devant Saül lui rendait un semblable hommage. Il aurait fallu lui expliquer que la chose ne se prenait point de cette sorte parmi les Juifs, et que c'est l'usage public qui fait valoir plus ou moins ces signes extérieurs. Ainsi un prétendu réformé sera tout à fait injuste, si, pour faire la différence des honneurs que nous rendons au dehors à Dieu et aux saints, il ne consulte avant toutes choses l'usage et la profession solennelle de notre religion.

VIII. *Raisons particulières qui mettent les catholiques à couvert des objections des prétendus réformés, prises du sacrifice qui n'est offert qu'à Dieu seul.* — Voilà ce que nous pouvons répondre aux prétendus réformés, touchant l'extérieur de la religion, en raisonnant avec eux sur les principes qui nous sont communs. Mais nous avons outre cela des raisons particulières qui nous mettent à couvert de leur objection : car outre que nous rendons à Dieu ces déférences extérieures dans un esprit et une intention qui les distinguent de toutes celles que nous rendons à quelque autre que ce soit; on sait encore que nous avons une cérémonie particulière, qui enferme le souverain hommage de la religion, et qui ne peut jamais avoir que Dieu pour objet. Nous avons un sacrifice dont nous ferons voir ailleurs la sainteté, et dont il nous suffit maintenant de dire que, selon toutes les maximes de notre religion, il ne peut être offert qu'à Dieu seul. Nous fondons la nécessité de ce sacrifice sur la distinction qu'il faut faire entre Dieu et la créature. Il est juste, disons-nous, que la créature honore l'auteur de son être et de sa félicité d'une façon toute singulière, non-seulement au dedans, mais au dehors. Il est donc juste aussi, que ce premier être se soit réservé quelque marque de déférence qui ne soit que pour lui seul. Nos réformés ne devraient pas nier cette vérité; puisqu'ils nous reprochent comme un crime de rendre les mêmes hommages extérieurs au Créateur et aux créatures, ils semblent exiger de nous que nous réservions à Dieu quelque marque d'honneur, tout à fait incommunicable. Les prosternements ne le sont pas, et parmi les manières de se prosterner, il n'y en a point de si humiliante ni de si profonde, qu'on ne fasse quelquefois pour les créatures. Dieu ne l'a point défendu; et il veut bien avoir des honneurs qui lui soient communs à l'extérieur avec les anges, et avec ses autres ministres, tels que sont les prophètes et les rois. Mais non content qu'on lui rende les mêmes respects dans un autre esprit, il a vu que pour nous apprendre à mieux distinguer sa grandeur de toutes les autres, il fallait qu'il consacrât à son honneur une action extérieure qui eût pour son objet propre la reconnaissance et l'adoration de

1. *Pag.* 63.

sa majesté infinie. Cette action, c'est le sacrifice, où on lui offre quelque chose avec des cérémonies qui marquent expressément qu'il est le seul de qui tout dépend. Cette action, du consentement de tous les peuples du monde, est réservée à la Divinité. Les Juifs, qui n'adoraient qu'un seul Dieu n'ont sacrifié qu'à un seul; ceux qui ont eu plusieurs dieux, en multipliant la Divinité, ont étendu, par la même erreur, l'action du sacrifice. Ainsi tout le genre humain est d'accord que la seule Divinité est capable de recevoir cet honneur. Nous offrons tous les jours à Dieu un sacrifice que les prétendus réformés ne veulent pas reconnaître : mais ils ne peuvent nier que nous ne l'offrions et que nous ne croyons tous unanimement qu'il ne doit être offert qu'à Dieu seul. Ils savent que le concile de Trente l'a ainsi expressément déterminé; ils en ont vu le décret dans l'Exposition, et nous repasserons dessus en son lieu. Ils nous demandent souvent si de même que nous reconnaissons une espèce d'adoration relative, nous ne pourrions pas aussi reconnaître une espèce de sacrifice relatif qui s'offrît à la créature par rapport à Dieu. Tous les auteurs répondent que non, parce que le sacrifice est un culte, qui par son institution est consacré à représenter ce qui est dû à la souveraine majesté de Dieu considérée en elle-même. Ainsi telle est la nature du sacrifice, qu'il attribue toujours la Divinité à celui à qui on l'offre : et nous l'attachons tellement à Dieu considéré en lui-même, que même nous ne croyons pas qu'on le puisse offrir à Jésus-Christ en tant qu'homme; car en cette qualité il est la victime et ne peut être celui à qui on immole : tant cette action est auguste et incommunicable; tant le mystère en est saint et la signification relevée.

Ainsi et le sacrifice, et tout ce qui s'y rapporte appartient à Dieu privativement à tout autre. Il n'y a que Dieu qui ait des prêtres; il n'y a que Dieu qui ait des autels; il n'y a que Dieu qui ait des temples; parce que comme le temple est pour l'autel, et l'autel pour le sacrifice, aussi le sacrifice est pour Dieu, et jamais ne peut être offert qu'à la majesté incréée.

Combien donc est-il injuste de nous accuser de rendre à Dieu et aux créatures un même genre de culte! puisque outre que nous avons des actes intérieurs qui ne regardent que Dieu, nous avons une cérémonie particulière et tout à fait incommunicable, c'est-à-dire, le sacrifice, qui, par son institution et par le consentement du genre humain, n'a pour but que de reconnaître le seul Etre indépendant et la seule Puissance absolue.

Ainsi nous regardons les génuflexions comme choses qui peuvent être communes entre Dieu et la créature. La cérémonie du sacrifice est celle qui fait proprement la distinction; et les apôtres nous ont appris cette différence. Quand des peuples idolâtres s'approchèrent pour sacrifier à Paul et à Barnabé, ils rejetèrent cet honneur avec exécration : « alors, comme nous lisons dans les Actes[1], ils déchirèrent leurs habits, et courant au devant du » peuple ils leur criaient : Hommes, pourquoi faites-» vous ces choses? nous sommes des mortels sem-» blables à vous, qui venons vous enseigner à » quitter ces choses vaines, pour tourner votre » cœur au Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre. » On ne voit point de tels mouvements, ni de tels cris quand on se prosterne simplement devant eux. Saint Pierre voit Cornélius à ses pieds, et sans détester cette action comme un culte d'idolâtrie, (car il savait que ce pieux centurion était trop éloigné d'un tel excès), il se contente de le relever en lui disant humblement et modestement : *Levez-vous, je suis un homme comme vous*[1]. Saint Paul et Silas en font encore moins quand ce geôlier se jette à leurs pieds[2]. Saint Paul ne déchire pas ici ses vêtements, il ne se fâche ni il ne s'écrie, comme il avait fait dans le sacrifice qu'on lui avait préparé : il regarde cet homme à ses pieds, sans qu'il paraisse qu'il s'en inquiète, ou qu'il lui dise le moindre mot pour l'en retirer. Ils savaient que les serviteurs de Dieu avaient souvent reçu de pareils honneurs......

IX. *Nouvelles chicanes des prétendus réformés sur le terme de* CULTE RELIGIEUX. *Les auteurs protestants ne sont pas eux-mêmes d'accord sur l'usage de ce terme. Passages de Drelincourt et de Vossius.* — Mais, disent nos réformés, vous ne sortirez pas si aisément d'un si mauvais pas. Ce n'est point un honneur de civilité, ou quelque autre sorte des devoirs humains que vous voulez rendre aux anges et aux saints. C'est un honneur de même nature, de même ordre et de même genre que celui que vous rendez à Dieu, puisque vous-même vous l'appelez un honneur religieux. L'anonyme nous reproche que nous offrons aux créatures des prières religieuses, un honneur et un culte religieux; que nous en faisons l'objet de notre religion, et que c'est ce que Dieu défend. Il faut avoir, selon lui, pour la mémoire des saints, *de la vénération et du respect*, *mais point de religion*, *pas même les termes*[3], parce que Dieu seul doit être l'objet de notre religion, et qu'il n'y doit avoir de culte religieux, de quelque nature qu'il puisse être, que pour Dieu seul.

M. Noguier nous fait le même reproche[4]; enfin M. Daillé et tous les ministres ne cessent de nous opposer ce terme de *religieux*. Mais la bonne foi demandait qu'on en distinguât auparavant les significations différentes. Car d'abord il est constant parmi tous les chrétiens, catholiques et protestants, que Dieu seul est le propre objet de la religion, et que les choses n'appartiennent à la religion qu'autant qu'elles ont de rapport à Dieu; et il est encore certain, comme nous avons déjà dit, que la religion se peut prendre ou, dans un sens plus étroit, pour le culte qu'on rend à Dieu considéré en lui-même; ou, dans un sens plus étendu pour toutes les choses qui ont rapport à la religion, et qui lui appartiennent. Les saints ne peuvent pas être l'objet de la religion; cela n'appartient qu'à Dieu, et tous les chrétiens en sont d'accord : mais l'honneur qu'on rend aux saints, quel qu'il soit (car les protestants ne nient pas qu'il ne leur soit dû quelque honneur), a quelque chose de religieux; parce que, comme on les honore pour l'amour de Dieu, c'est aussi la religion qui est le motif de tous leurs honneurs, et qui les règle. Voilà l'équivoque démêlée, et l'objection évanouïe, si peu que nos réformés regardent nos sentiments d'un œil équitable. Mais afin de ne

1. *Act.*, XIV. 13, 14.

1. *Act.*, X. 25, 26. — 2. *Idem*, XVI. 29. — 3. *Anon.*, *p.* 50, *ch.* 4, *p.* 22, 47, 73, *etc.*; *p.* 58, 83. — 4. *Pag.* 34, *etc.*, 42, 43, 44, *etc.*

leur laisser aucun embarras, je veux leur faire entendre deux de leurs auteurs, qui leur exposeront plus au long ce qui se dit ordinairement dans leur religion; et nous leur dirons après, de quoi nous convenons avec eux.

Drelincourt, célèbre ministre de Charenton, avait fait un livre *de l'honneur qui est dû à la sainte et bienheureuse Vierge;* et comme il y avait dit, ce qu'aucun chrétien ne peut nier, qu'elle était digne d'un grand honneur, M. l'évêque de Bellay lui demanda de quelle nature était cet honneur; il lui fit une réponse fort exacte selon les principes de sa religion, et nous y lisons ces paroles : *On distingue ordinairement entre l'honneur religieux et le civil : si on prend à la rigueur le mot de religieux, selon qu'à parler proprement et exactement, la religion signifie ce qui lie nos âmes à Dieu, et qui contient les règles de son service : en* ....[1].

Telle est la doctrine du célèbre Vossius, on voit qu'il ne s'explique pas tout à fait de même que le ministre Drelincourt, qui trouve qu'il n'y a point de difficulté à dire que l'honneur qu'on rend à la sainte et bienheureuse Vierge, est saint et religieux en un certain sens. C'est ce sens qui est rapporté, et n'est pas suivi par Vossius. Mais la différence est légère; et ils sont d'accord dans le fond; c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, en tant que le mot de religieux se prend pour *tout ce qui découle et qui dépend de la religion.* Car Drelincourt avoue que l'honneur qu'on rend aux saints peut être appelé civil dans le sens de Vossius; et Vossius niera-t-il que les honneurs, qui selon lui-même sont des actes de religion, ne puissent en un certain sens être appelés religieux? Que deviendrait donc le passage qu'il nous rapporte lui-même, où saint Jacques appelle du nom de religion la visite des orphelins et des veuves? En tout cas la difficulté est peu importante; et les hommes auront bien envie de se quereller s'ils se brouillent pour de telles choses.

X. *La petite diversité qui se trouve dans les auteurs protestants, sur l'usage du terme de* RELIGION, *se rencontre aussi dans les auteurs catholiques. Mais ceux-ci ont un principe commun, qui accorde cette diversité.* — Cette petite diversité que les prétendus réformés peuvent remarquer parmi leurs auteurs dans l'usage du terme de *religion*, se rencontre aussi parmi les nôtres. Nos théologiens demandent si l'honneur qu'on rend aux saints appartient à la vertu de religion, ou à quelque autre vertu qui lui soit toutefois subordonnée. Les uns disent que cet honneur appartient plutôt à une autre vertu qu'à la religion, parce qu'il se rend à des créatures. Les autres disent qu'il appartient plutôt à la religion qu'à quelque autre vertu que ce soit, parce qu'il se rapporte à Dieu, et que c'est la religion qui le dirige. Mais l'un et l'autre sentiment supposent un même principe, que les prétendus réformés ne veulent pas croire que nous entendions, encore qu'il soit certain que tous nos théologiens en soient d'accord, qui est que la religion est une vertu dont le propre objet c'est Dieu seul. De sorte qu'à la définir par son objet propre, elle ne sera

1. On trouve en cet endroit, dans le manuscrit de Bossuet, une lacune considérable qui coupe les deux passages de Drelincourt et de Vossius, et les réflexions de l'auteur à ce sujet. Quoique ce qui reste de ces passages suffise pour appuyer les raisonnements du prélat, nous avons cru cependant pour la plus grande satisfaction des lecteurs, devoir mettre ici ces textes en entier. Nous avons trouvé celui de Drelincourt dans un exemplaire qui est à la Bibliothèque du Roi, et qui est selon les apparences une première édition. Celui de Vossius est tiré de son grand ouvrage intitulé : *De Idololatriâ*, etc. Voici d'abord celui de Drelincourt.

« On distingue ordinairement entre l'honneur religieux et le » civil. Si on prend à la rigueur le mot de *religieux*, selon qu'à » parler proprement et exactement, la religion signifie ce qui lie » nos âmes à Dieu, et qui contient les règles de son service : en » ce sens il n'y a que Dieu seul à qui on puisse rendre un honneur » religieux : mais si le mot de *religieux* se prend en une signifi» cation plus ample et plus étendue, non-seulement pour ce qui » est de l'essence de la religion, mais aussi pour tout ce qui en » découle et qui en dépend : et si on appelle honorer d'un hon» neur religieux, les choses que nous honorons pour l'honneur de » Dieu, qui les emploie en son service, et à la célébration de ses » mystères; ou qui les remplit de ses grâces, et les couronne de » sa gloire : en ce sens j'avoue qu'il y a certaines choses, les» quelles encore qu'on ne les invoque et ne les adore point, néan» moins on les vénère et on les honore religieusement. Par exem» ple, l'arche de l'alliance n'était pas invoquée ni adorée par les » enfants d'Israel : mais elle ne laissait pas de leur être en véné» ration, parce que Dieu lui-même l'avait ordonnée pour être le » symbole de sa grâce et faveur, et qu'il s'y manifestait d'une » façon particulière. Il en est de même de l'eau du Baptême, et » du pain et du vin de la sainte Cène. Car encore que nous n'ado» rions point ces choses-là, et que nous n'en croyions point la » transsubstantiation; nous n'avons garde de les confondre avec » de l'eau, et du pain et du vin communs, et que l'on emploie en » des usages profanes : mais à cause de leur usage religieux et » sacré, nous les honorons religieusement comme les types et les » mémoriaux de Jésus-Christ, et les sceaux de sa grâce. En ce » sens, je ne ferai nulle difficulté de dire que l'honneur que nous » rendons à la sainte et bienheureuse Vierge est saint et reli» gieux.

» Je distingue aussi l'honneur *civil :* car comme il y a deux » sortes de cités, il y a aussi deux espèces, mais plutôt deux de» grés d'honneur civil. Il y a la cité d'ici-bas, qui comprend tous » les saints et fidèles qui combattent encore sous l'enseigne de » Notre Seigneur Jésus-Christ, dont aussi elle est appelée mili» tante. Et il y a la cité d'en-haut, la Jérusalem céleste, qui » contient tous ceux que Dieu a couronnés de gloire et d'immor» talité; c'est pourquoi elle est appelée triomphante. Si on res» treint l'honneur civil à l'honneur qui se rend aux fidèles qui » conversent ici-bas, j'avoue qu'il serait du tout ridicule de dire » que nous honorons la bienheureuse Vierge d'un honneur civil : » mais si on l'étend à l'honneur qui se rend aux bourgeois et ha» bitants de la cité céleste du Dieu vivant, on peut fort bien et » fort à propos appeler honneur civil, l'honneur que nous rendons » à la sainte Vierge, puisque c'est la première, la plus noble et la » plus élevée de toutes les créatures qui triomphent dans cette » glorieuse cité. » (*Rép. à M. l'Evêque de Bellay*, 1642, *p.* 65 *et suiv.*)

Voici maintenant le texte de Vossius, dont nous ne transcrivons que ce qui a rapport au point de doctrine dont il s'agit ici.

« At quid aliud est cultus, quàm honor ab inferiori debitus et » præstitus superiori? ad superiores verò referimus etiam animas » beatas. Quicumque enim ad triumphantem Ecclesiam translati, » ii per gratiam divinam evecti sunt ad sublimiorem locum ac » dignitatem, quàm qui in militanti hâc cum peccato etiamnum » conflictantur. Quare sanctos etiam à morte honorandos agnosci» mus : quodque superiùs de cultu angelico diximus, eum exten» dere se ad intellectum, voluntatem, et actus exteriores; idem » non inviti, dum commodè capiatur, de beatorum cultu fatemur... » Verùm cultus iste non gradibus solùm, sed totâ specie ab divino » distat : cùm præcellentia creatoris infinitis sit partibus major » quàm ullius creaturæ,... ut non tam pars sit cultûs divini, quàm » effectus, quia cultus sanctorum ex Dei cultu promanat. Utrum» que *cultum* dici, agnoscit etiam beatus Augustinus, *lib.* X *de Civit. Dei, cap.* I... Possumus sic utrumque hunc cultum distin» guere, ut ille Dei dicatur religiosus :.. at cultum sanctorum » dicere liceat *officiosum*; quando nostri est officii diligere et ho» norare imprimis eos qui in cœlis regnant. Possumus et *civilem* » vocare, cùm una sit Dei civitas, illa civium in cœlis, et hæc in » terris... Dixerit aliquis, honorem esse civilem, quando homi» nes colimus in terris ob potestatem, nobilitatem, partas de hoste » victorias, eruditionem etiam, aliaque id genus, quæ causæ » sunt civiles : disparem verò rationem esse eorum, quos colimus » ob causas supernaturales; uti quia Deum videant, etc... exinde » autem consequi, cultum quem mens religiosa præstat animis » beatis, non *civilem*, sed *religiosum* dici oportere. Atqui pro» fectò sic nec cultus erit civilis, qui Regi præstatur à piis homi» nibus, quia sit propter Dei mandatum et conscientiam. Satius » igitur est laxiùs *civilis*, strictiùs *religiosi* nomine uti : puta ut » *religiosus cultus* Dei sit proprius :... alter autem cultus, qui » creaturæ debetur, *civilis* vocetur... Malim uno cultûs officiosi » aut civilis, aut alio nomine comprehendere observantiam beatæ » animæ, et viri sancti in terris, imò et Cæsaris gentilis; quàm » tam latè extendere appellationem cultûs religiosi, ut contineat » venerationem Dei, et animæ beatæ. In causa potissimum est, » quòd ut nulla est proportio inter Deum infinitum, et opus ejus » finitum; ita etiam, cùm cujusque rei excellentiæ suus respon» deat honor; invocatio Dei et observantia sanctorum totâ distent » naturâ. At cultus, quo sanctos colimus in terris degentes, non » specie, sed gradu duntaxat, ab eo differt, quo veneramur illos » in cœlum receptos... » *De Idololat., lib.* I, *cap.* XLII, *p.* 151 *et seq.* (*Edit. de Déforis.*)

autre chose que l'acte de notre esprit qui se soumet au premier Être, et s'attache à lui de toutes ses forces par un amour véritable.

Mais comme ce premier Être doit être la fin de toutes les actions humaines, le motif de la religion s'étend à tout; et en ce sens, tous les devoirs de la vie chrétienne ont quelque chose de religieux et de sacré. Car peut-on dire par exemple, que ce ne soit un acte de religion, que d'exercer la miséricorde, elle qui vaut mieux que les victimes? Et qu'y a-t-il de plus religieux que la charité fraternelle, que nous voyons préférée à tous les holocaustes; après l'approbation de Notre Seigneur? Que si le respect qu'on rend aux princes et aux magistrats n'avait quelque chose de religieux et de sacré, saint Paul aurait-il dit, comme il a fait, qu'il leur faut obéir non-seulement pour la crainte, mais encore pour la conscience? En un mot, toute la vie chrétienne est pleine de religion et de piété. Tout y est religieux, parce que tout y est animé par la charité, qui est le sacrifice continuel par lequel nous ne cessons de vouer à Dieu tout ce que nous sommes.

Il faut même qu'on avoue que, parmi les créatures qu'on honore pour l'amour de Dieu, il y en a qui sont liées à la religion d'une façon plus particulière que les autres. Telles sont les créatures qu'on honore, comme disait Vossius, *par un motif surnaturel;* par exemple, les esprits bienheureux. Sans doute l'honneur qu'on leur rend est dérivé de bien plus près de la religion, que celui qu'on rend aux rois. Car un homme sans religion, ou qui n'aurait pas encore appris qu'il faut honorer les rois pour l'amour de Dieu, ne laisserait pas de les honorer pour conserver l'ordre du monde. Pour ce qui regarde les saints, le motif de la religion entre toujours dans les honneurs qu'on leur rend, parce qu'on les honore précisément comme de fidèles serviteurs de Dieu, qu'il a sanctifiés par sa grâce, et qu'il fait éternellement heureux en leur communiquant sa gloire. Ainsi l'honneur qu'on leur rend est lié plus intimement à la religion et a un rapport plus particulier avec le service de Dieu, que celui qu'on rend aux césars. Vossius assurément ne le nierait pas. Que si Drelincourt lui représentait qu'il y a même des créatures inanimées *que Dieu emploie à son service et à la célébration de ses mystères*, telle qu'était l'arche d'alliance dans l'Ancien Testament; tels que sont l'eau du Baptême, le pain et le vin de la Cène dans le Nouveau, ne lui avouerait-il pas que ces choses doivent être en vénération, et même *qu'on les vénère et qu'on les honore religieusement à cause de leur usage religieux et sacré.* Il faudra donc qu'il accorde qu'en considérant toutes les sortes d'honneurs qu'on peut rendre aux créatures, on trouvera quelque chose de plus religieux dans l'honneur qu'on rend à celles qui étant spécialement consacrées à Dieu, ont un rapport essentiel à la religion.

Si on demande maintenant de quel ordre, de quel rang sont ces choses, personne ne répondra qu'elles sont du rang des choses profanes. On les mettra sans difficulté dans le rang des choses saintes. Mais c'est autre chose d'être saint par son essence, comme Dieu; autre chose d'être saint comme une chose que Dieu sanctifie, ou comme une chose qui est appliquée à des usages sacrés. La sainteté de Dieu rejaillit en quelque manière sur toutes les choses qui en approchent; elle les sanctifie et les consacre. Il en est de même de la religion. Elle s'attache à Dieu comme à son objet; mais elle s'étend en un certain sens sur toutes les choses qui sont spécialement consacrées à son service. Ainsi la vénération qu'on a pour elles n'ayant point d'autre motif que la religion, en ce sens on ne peut douter qu'elle ne soit religieuse.

Si toutefois quelques-uns, par exemple Vossius, font scrupule de parler ainsi, nous entendons bien leur pensée; et Vossius lui-même nous l'explique assez. Si on considère ses paroles, on verra que par les honneurs religieux il entend au fond les honneurs divins : il ne veut pas qu'on rende aux anges « un honneur religieux, parce que, dit-il[1], nous » ne les reconnaissons pas pour le principe de notre » être et de notre salut. » *Non est cultus ille religiosus, quia non agnoscimus angelos ut principium aut originis aut salutis nostræ.* Il déclare, conformément à cette pensée, qu'il ne refuse pas aux saints toute sorte d'honneur, *mais seulement celui qui est excessif et propre à Dieu.* On voit clairement par ces paroles, que par les honneurs religieux au fond il entend les honneurs divins. En ce sens il a raison de réserver à Dieu seul l'honneur religieux. Non-seulement Drelincourt et les prétendus réformés, mais encore tous les catholiques lui accorderont sur cela ce qu'il demande. Il y a un culte *qui est propre à Dieu*, qu'on ne peut rendre à la créature sans idolâtrie; et c'est celui par lequel on reconnaît le principe de son être et de son bonheur. C'est là le propre objet et le propre exercice de la religion. Aucun des catholiques ne révoque en doute cette vérité, et en renfermant dans ces bornes l'honneur religieux, nous avouons que Dieu seul en est capable.

XI. *Conséquences de la discussion précédente. Vaines chicanes des prétendus réformés.* — Ainsi je ne vois plus sur cette matière aucun sujet de dispute, puisque personne ne dit parmi nous que la créature puisse être l'objet de la religion, et que personne ne nie parmi les prétendus réformés qu'il n'y ait plusieurs créatures qui ont un rapport particulier à l'objet de la religion, c'est-à-dire à Dieu.

L'honneur qu'on rend à ces créatures n'est point religieux par lui-même, parce qu'elles ne sont pas Dieu. Mais personne ne peut nier qu'il ne s'y mêle quelque chose de religieux, parce qu'on les honore pour l'amour de Dieu, ou plutôt que c'est Dieu même qu'on honore en elles.

L'anonyme et M. Noguier pourront voir maintenant le tort qu'ils ont, d'avoir tiré contre nous tant de conséquences fâcheuses sur ce terme de religieux. M. Noguier a prétendu que j'ai prononcé ma condamnation, lorsque j'ai dit, dans l'Exposition, que l'honneur qu'on rend aux saints pouvait en un certain sens être appelé religieux. Donc, dit-il[2], *ce sera une adoration; donc l'honneur qu'on rend aux saints sera d'un même ordre que celui qu'on rend à Dieu.* Les prétendus réformés, qui entendent de telles choses de la bouche d'un ministre, se trouvent embarrassés, et croient que j'ai égalé par quelque endroit la créature au Créateur. Ils ne considèrent pas que cette difficulté qu'on fait

1. *Lib.* v, *cap.* 9. — 2. *Nog.*, *pag.* 41.

tant valoir est fondée sur une équivoque. Car au fond, qu'ai-je dit dans l'Exposition ? J'ai dit *qui si l'honneur qu'on rend à la sainte Vierge et aux saints, peut être appelé religieux, c'est à cause qu'il se rapporte nécessairement à Dieu.* Drelincourt [1] en a dit autant, sans que personne l'en ait repris dans la nouvelle réforme. Et si M. Noguier est assez injuste pour censurer une expression si innocente, qu'il me permette de lui demander ce qu'il penserait de l'honneur des saints s'il n'était pas religieux au sens que j'ai dit ; c'est-à-dire, s'il n'était pas rapporté à Dieu. Faisons, par exemple, que l'honneur des saints ne soit pas religieux en ce sens, c'est-à-dire, qu'il ne soit pas un rejaillissement sur les saints de l'honneur qu'on rend à leur Maître. M. Noguier, qui ne peut nier que les saints ne soient dignes de quelque honneur, approuvera-t-il qu'on leur rende un honneur qui n'ait rien de religieux, et qui ne se rapporte à Dieu en aucune sorte? L'honneur qu'on leur rendra, quel qu'il soit, en sera-t-il meilleur ou plus raisonnable, parce qu'il ne sera plus rapporté à Dieu, et qu'on les honorera pour l'amour d'eux-mêmes? Au contraire, ce serait alors que cet honneur commencerait d'être blâmable, parce qu'il nous ferait reposer sur la créature : par conséquent ce qui le rend légitime et saint, c'est à cause qu'il est religieux au sens que j'ai dit, et qu'il se rapporte à Dieu. Loin d'avoir confondu par là le Créateur et la créature, comme il semble que M. Noguier l'ait voulu entendre, j'en ai marqué au contraire la différence la plus essentielle; puisqu'il n'y a rien de si éloigné ni de si essentiellement différent, que ce qu'on honore pour l'amour de soi, et ce qu'on honore pour l'amour d'un autre.

Que si tout l'honneur qu'on rend aux saints est de nature à se rapporter nécessairement à Dieu ; si la religion en est le principe, et que personne par conséquent ne puisse nier qu'il ne soit religieux en ce sens ; l'anonyme ne devait pas défendre si sévèrement d'user de ce terme. Il veut bien aller pour les saints *jusqu'à la vénération et au respect.* Mais, dit-il [2], *qu'on n'y mêle point de religion, pas même les termes.* Certainement c'est bien peu entendre la religion, que de la mettre en de telles choses. Un terme qui a plusieurs sens, doit être expliqué avant que de condamner celui qui s'en sert. Saint Augustin, aussi scrupuleux que l'anonyme à ne point rendre à la créature les honneurs divins, n'a pas craint de dire *que les chrétiens fréquentent les mémoires ou les tombeaux des martyrs, avec une solennité religieuse.* Il n'a pas prétendu déroger par là à la maxime qu'il a si bien établie, que la religion nous unit au seul Dieu vivant, et qu'il ne faut point mettre sa religion dans le culte des hommes morts. Si les honneurs qu'on rend aux martyrs ou à leurs tombeaux, ont quelque chose de religieux, c'est à cause qu'ils se rapportent à l'honneur de Dieu. Quand l'anonyme refuserait d'en croire saint Augustin, lui fera-t-il son procès comme à un idolâtre, à cause qu'il lui aura vu employer le terme de religieux en un sens si innocent? Du moins sommes-nous certains que Dieu en jugera autrement, et qu'il fera sentir sa justice à ceux qui, dans une matière si sérieuse, auront fait tant de bruit sur des mots équivoques.

Que messieurs les prétendus réformés examinent donc dans le fond les sentiments que nous avons pour les saints, et qu'ils voient si nous croyons quelque chose qui soit au-dessus de la créature : mais qu'ils ne pensent pas nous accabler par le seul terme de religieux, dont le sens est si innocent et si approuvé parmi eux-mêmes ; dont il est certain, outre cela, que le concile de Trente ni notre profession de foi ne se servent pas, et que j'ai aussi soutenu plutôt pour défendre en général l'innocence du langage humain, que pour aucune raison qui fût particulière au langage de l'Eglise.

XII. *Si on retranchait des controverses les chicanes de mots et les équivoques, les objections s'évanouiraient tout à coup. Exemples.* — Que si cette chicane de mots était retranchée de nos controverses, on verrait s'évanouir tout à coup une infinité d'objections, qui ne font peine à résoudre, que parce qu'on en a beaucoup à perdre le temps à expliquer des équivoques. Par exemple, que ne dit-on point sur le terme d'*adoration?* Les ministres font le procès au second concile de Nicée, et à plusieurs auteurs ecclésiastiques *anciens et modernes*, pour avoir dit qu'on peut adorer les anges, les saints, leurs reliques, et leurs images : tous leurs livres sont pleins de ces objections. L'anonyme et M. Noguier ne reprochent rien à l'Eglise avec tant de force. Daillé répète sans cesse, que les catholiques adorent des choses inanimées, et ignorent le précepte qui ordonne de n'adorer que Dieu seul. Mais ce même Daillé, qui est des premiers à nous reprocher ce terme, avoue qu'il est équivoque, et qu'il n'a pas toujours la même force. « L'interprète latin » de la sainte Ecriture » (c'est-à-dire l'auteur de la » Vulgate) a employé, dit-il [1], le mot d'adorer pour » signifier un honneur de civilité humaine, et s'en » est servi dans les lieux où on raconte que les » saints hommes se sont prosternés jusqu'à terre, » selon la coutume de l'Orient, devant les anges » qui leur paraissaient en forme humaine, et qu'ils » prenaient pour des hommes. »

Je ne sais pourquoi il dit en termes si généraux, que ces anges adorés dans la Genèse et ailleurs, n'étaient pris que pour des hommes. Car encore que d'abord ils parussent tels, ils se faisaient à la fin connaître; et il est certain, quoi qu'il en soit, qu'on ne les aurait que plus honorés en les prenant pour ce qu'ils étaient, c'est-à-dire, pour des esprits bienheureux envoyés de la part de Dieu.

Ce terme d'adorer ne s'applique pas seulement aux anges : et on raconte partout, dans l'Ecriture, des adorations rendues aux rois, aux prophètes, et en un mot à tous ceux qu'on veut beaucoup honorer.

Cette ambiguïté n'est pas seulement dans le latin. Le grec des Septante, et même l'original hébreu, ont en ces endroits le même mot, dont on se sert pour signifier l'honneur et l'adoration qu'on rend à Dieu.

Quand ce terme se trouve employé pour les

1. On lit à la marge du manuscrit de l'auteur, cette note écrite de sa main : *Nota. Ce livre dédié aux ministres de Charenton.* (*Edit. de Déforis.*) — 2. *Anon.*, *p.* 83.

1. *Dall. adv. Lat. trad. lib.* I, *c.* 5, *p.* 19; *lib.* III, *c.* 29; *p.* 518, 519; *lib.* IV, *c.* I, *p.* 587 *et alibi passim; lib.* III, *c.* 32. *p.* 537.

créatures, les ministres veulent ordinairement qu'il se prenne pour un honneur de civilité humaine. Qu'importe, pourvu qu'ils accordent que l'Ecriture se sert du mot d'adorer, pour marquer le respect qu'on rend non-seulement à Dieu mais aux créatures, soit qu'on les honore pour des raisons humaines, comme les rois; soit que ce soit pour cause de religion, comme les anges et les prophètes. Mais il faut aussi qu'on m'avoue qu'il ne faut pas si vite faire le procès au second concile de Nicée; et que si on trouve ou dans ce concile ou dans d'autres auteurs ecclésiastiques qu'il faille adorer les images, ou les reliques, ou les saints, ou la croix de Notre Seigneur, ou son sépulcre; on ne doit plus dorénavant s'en formaliser, jusqu'à croire que par là on leur attribue l'honneur qui est dû à Dieu.

Aubertin nous a sauvés de tous ces reproches; et tout ensemble il nous a fait voir que si l'on trouve dans quelque Père qu'il faille adorer les saints, et dans d'autres qu'il ne faille pas les adorer, il ne faut pas croire pour cela qu'ils se contredisent. Car il montre que le même auteur, et un auteur très-exact dans les matières de théologie, c'est-à-dire saint Grégoire de Nazianze, qui dit sans difficulté qu'on peut adorer les reliques, qu'on peut adorer la crèche; j'ajoute, qui dit qu'on peut adorer les rois et leurs statues, ne laisse pas de dire souvent qu'on ne peut adorer que Dieu. Ce n'est pas que ce grand docteur et ceux qui ont parlé comme lui aient varié dans leurs sentiments : mais ils prennent le mot d'adorer en différentes façons, n'y attachant quelquefois que les idées de respect et de soumission, et quelquefois y en joignant d'autres qui le rendent incommunicable à tout autre qu'au Créateur Le terme de mérite et de méritoire, ceux de prier et d'invoquer souffrent de semblables restrictions. C'est autre chose de prier quelqu'un de nous donner quelque grâce; autre chose, de le prier de nous l'obtenir de celui qui en est le distributeur. Le mérite que nous donnons aux saints n'est ni celui que leur attribuaient les pélagiens, ni celui que nous attribuons nous-mêmes à Jésus-Christ. Il y a une infinité de pareilles ambiguïtés dans nos controverses; et ces ambiguïtés de mots qui ne sont rien quand on veut s'entendre, causent d'effroyables difficultés, quand l'aigreur et la précipitation se mêlent dans les disputes. Les prétendus réformés ne peuvent se justifier d'être tombés sur ce sujet dans un grand excès.

Mais celui d'eux tous qui a poussé le plus loin cette dispute de mots, c'est sans doute ce M. Daillé tant vanté par l'anonyme[1]. En voici un exemple étrange sur l'équivoque du mot de *Divus* que quelques-uns ont donné aux saints. On pourra voir par ce seul exemple, combien ce ministre était appliqué à nous chicaner sur tout. Il rapporte lui-même un passage du cardinal Bellarmin, où il déclare qu'il « n'a jamais approuvé le mot de *Divus* ni de » *Diva*, lorsqu'il s'agit de parler des saints, tant à » cause qu'il ne trouve pas cette expression parmi » les Pères latins, qu'à cause que ce terme parmi » les païens ne signifie que les dieux. » Bellarmin a raison d'improuver ce terme, qui n'est point du tout ecclésiastique. Il a été introduit dans le dernier siècle par ces savants humanistes, qui font scrupule d'employer des mots qu'ils ne trouvent pas dans leur Cicéron ni dans leur Virgile. Le respect qu'ils ont eu pour l'ancien latin, leur a fait rechercher les expressions que le changement de la religion, du gouvernement et des mœurs, a laissées inutiles dans cette langue; et ils les ont appropriées le mieux qu'ils ont pu à notre usage. C'est de là que nous est venu le mot de *Divus*. *Les latins*, nous dit Daillé[1], c'est-à-dire les catholiques, *se servent beaucoup de ce mot, principalement ceux qui ont écrit avec plus d'érudition, comme Juste-Lipse.* Il a raison; ce sont ces savants qui se sont le plus servi de ce mot, et ils y ont insensiblement accoutumé les oreilles. Il n'a pas tenu à ces savants curieux de la pure latinité, qu'on n'allât encore plus avant : le même Daillé prend la peine de remarquer les endroits où les saints sont appelés dieux, *Dii*, par un Paul Jove, par un Bembe, par un Juste-Lipse[2]. Le zèle pour le vieux latin nous a amené ces expressions : tout est perdu si en lisant Bembe ou quelque autre auteur du même goût, on ne croit pas lire un ancien Romain, plein de ses dieux, de ses magistrats, et de toutes les coutumes de sa république; et Juste-Lipse, qui s'est moqué d'une si basse affectation, n'a pu s'en garantir tout à fait; tant l'ancienne latinité a transporté les esprits. Le mot de *Divus* ayant commencé par une telle affectation, a eu insensiblement une grande vogue. Quoique l'usage de l'Eglise ne l'ait point reçu; qu'il ne soit guère ni dans ses décrets ni dans ses prières[3], et que Bellarmin ait eu raison de le rejeter; mille auteurs, moins exacts que lui, s'en sont servis sans scrupule, aussi bien que sans mauvais dessein.

Les catholiques ne sont pas les seuls qui l'ont employé. Dans le recueil des *Confessions de foi*, fait et imprimé à Genève, nous voyons tout un synode tenu en Pologne par les Protestants, qui dit qu'on s'assemblait les matins dans les temples de la sainte Vierge, *divæ Virginis :* et encore, que le 25 août est consacré à saint Barthelémi, *divo Bartholomæo sacra*[4]. Cependant Daillé nous fait de ceci une affaire de religion. Si on se sert du mot de *divus*, dont les saints Pères ne se servent pas, c'est qu'on a, selon ce ministre, d'autres sentiments sur les saints, c'est qu'on les croit des dieux, et qu'on leur donne une espèce de divinité. Bellarmin trahit sa religion, quand il improuve ce mot. *Sa modestie est fausse; sa sagesse est ridicule et impertinente*, parce qu'il rejette un mot que l'Eglise ne reçoit pas et qu'un mauvais usage tâche d'introduire; ce cardinal fait aux saints *une grande injure*, quand il ne les appelle simplement que bienheureux *beatos*, au lieu de les appeler *divos : c'est comme si on appelait baron ou marquis celui qui est honoré de la qualité de duc.* Voilà les sentiments de ce ministre, qui ne méritent d'être remarqués qu'afin qu'on voie les excès où s'emporte un homme possédé du désir de contredire. Enfin il conclut par ces paroles : Pour moi, dit-il, « qui crois avec les anciens qu'on ne » peut honorer les saints comme fait l'Eglise ro- » maine, sans leur donner quelque sorte de divi-

1. *Dall., lib.* 3, *cap.* 30, *pag.* 523.

1. *Pag.* 523. — 2. *Pag.* 525. — 3. On lit en marge du manuscrit : *Il est dans le concile de Trente une fois ou deux.* — 4. *Synod. Torn. Syntag. Conf. fid.*, 2. *part.*, *p.* 240, 242.

» nité, j'ai raison de rejeter ce mot de *Divus* comme » profane et impie. Si je m'en sers quelquefois » dans cette dispute, (et j'avoue que je m'en sers » fort souvent) je ne parle point en cela selon ma » pensée, mais selon le sentiment de mes adversai- » res ; et je déclare que je le fais de peur de rien » oublier qui serve à rendre leur cause odieuse au- » tant qu'elle est mauvaise. »

Ainsi les prétendus réformés sont bien avertis que leurs ministres n'épargnent rien pour nous décrier. Les choses, les expressions, soit qu'on les approuve parmi nous, soit qu'on les rejette, tout leur est bon, pourvu qu'ils nous nuisent, et qu'ils rendent notre doctrine odieuse. Ils se laissent tellement emporter au désir qu'ils ont de contredire nos auteurs, que s'ils y trouvent quelque expression qui les choque, ils ne veulent pas seulement songer à l'idée qui y répond dans l'esprit de celui qui parle. On nous attaque dans cet esprit; et il ne faut pas s'étonner après cela, si on nous chicane tant sur des mots.

Laissons ces vaines disputes, et venons au fond des choses. Un peu de réflexion sur quelques-unes de celles qui nous ont été accordées nous va découvrir des principes certains pour régler ce qui regarde le culte de Dieu, et le séparer de celui qui peut convenir aux saints.

Les prétendus réformés nous demandent où nous avons pris ce genre d'honneur particulier que nous croyons pouvoir rendre à un autre qu'à Dieu, et toutefois pour l'amour de lui. Pourquoi nous le demander, s'ils en conviennent eux-mêmes; et s'ils nous ont accordé qu'outre l'honneur *qui est dû à Dieu*, et celui qui est *purement civil*, il faut reconnaître encore une troisième sorte de *vénération*, *distincte de l'un et de l'autre, qui est due aux choses sacrées?*

Ce principe est tellement tenu pour indubitable parmi eux, qu'ils n'en ont point trouvé d'autre pour résoudre les objections tirées des saints Pères sur l'adoration de l'Eucharistie. Aubertin a prétendu qu'en demeurant pain et vin, et sans être considérée comme le corps adorable de Notre Seigneur, elle a pu recevoir un genre d'honneur qui ne fût ni l'honneur suprême qui est dû à Dieu, ni aussi un honneur purement civil.

Les autres ministres raisonnent de la même sorte; et celui qui a composé depuis peu l'*Histoire de l'Eucharistie*, fort estimée dans son parti, avoue que le communiant représenté par saint Cyrille de Jérusalem, s'approche du calice ayant « le corps » courbé en forme d'adoration ou de vénération. » Mais il faut entendre, dit-il[1], la posture que pres- » crit ce Père, non d'un acte d'adoration; mais de » la vénération et du respect que l'on doit avoir » pour un si grand sacrement. » Je le veux; car ce n'est pas mon intention de disputer ici de l'Eucharistie. Enfin il est donc certain, selon les prétendus réformés, qu'on peut rendre à une créature, telle qu'est selon eux le Saint-Sacrement, un certain genre d'honneur, qui sans doute ne sera pas purement civil, puisqu'il se trouve mêlé nécessairement dans un acte de religion, tel qu'est la réception de l'Eucharistie.

Nous avons vu que cet honneur dû aux choses sacrées, qui selon Aubertin ne peut pas être un honneur purement civil, est même appelé *religieux* en un certain sens par Drelincourt. Il apporte l'arche d'alliance parmi les exemples des choses qu'on peut *honorer religieusement;* et il en dit autant de l'eau du Baptême, du pain de la Cène. « Nous n'a- » vons garde, dit-il, de les confondre avec de l'eau » et du pain communs; mais à cause de leur usage » religieux et sacré, nous les honorons religieuse- » ment comme les types et les mémoriaux de Jésus- » Christ, etc. »

Voilà donc cet honneur des choses sacrées qui n'est ni l'honneur de la divinité, ni un honneur purement civil, reconnu manifestement dans la nouvelle réforme. Entre les choses sacrées, qu'y a-t-il de plus sacré et de plus dédié à Dieu, que les saints qui sont ses temples vivants? Aussi voyons-nous que Drelincourt, dans le passage que nous avons rapporté, ne fait nulle difficulté de dire que l'honneur qu'on rend dans sa religion *à la sainte Vierge et aux saints, est saint et religieux* au même sens que celui qu'on rend à l'arche d'alliance et aux sacrements, c'est-à-dire, que cet honneur rendu aux saints est religieux à cause qu'ils sont honorés, comme dit le même ministre, *pour l'honneur de Dieu qui les remplit de sa grâce, et les couronne de sa gloire.*

Que si quelques-uns de nos réformés, par exemple Vossius, ne veulent pas recevoir cette expression de Drelincourt, ce ne sera en tout cas qu'une dispute de mots; et au fond trois choses seront assurées.

La première, que les saints sont dignes de quelque respect.

La seconde, qu'on les honore, comme dit Drelincourt, pour l'honneur de Dieu, qui les remplit de sa grâce et les couronne de sa gloire.

La troisième, que l'honneur qui leur est rendu par ce motif, de quelque nom qu'on l'appelle, ne peut pas être un honneur purement civil, tel qu'on le rend, par exemple, aux magistrats; mais que c'est un honneur d'un autre rang, et à peu près de même nature que celui qu'on rend aux choses sacrées dans l'une et dans l'autre religion.

Il n'est donc plus question de chercher le genre d'honneur qui peut être rendu aux saints : il est tout trouvé, et nos réformés en sont d'accord; il ne s'agit que de le rendre à qui il convient, et d'en régler l'exercice. Mais pour procéder encore ici par des faits constants et positifs, avoués dans les deux religions, parmi ces sortes d'honneur que les prétendus réformés veulent bien qu'on rende aux saints, il y en a une que je choisirai pour servir de règles à toutes les autres.

XIII. *Réponses à quelques autres objections, sur la commémoration des saints dans le service divin, et les jours de fêtes consacrés en leur honneur.* — Nous en avons déjà touché quelque chose. Nous avons dit que Daillé, dans son livre contre le culte des Latins, convient que non-seulement au quatrième siècle, où selon lui le culte divin commençait à se corrompre, mais encore dans les premiers siècles, où il prétend qu'il se conservait en sa pureté, il y avait des jours établis pour célébrer annuellement dans l'Église et dans le service divin la mémoire des saints martyrs. Il rapporte lui-

1. *Hist. de l'Euch.*, 3e *part.*, *p.* 518; *Amst.* 1669.

même pour cela deux lettres de saint Cyprien, qui vivait au milieu du troisième siècle : dans l'une desquelles il ordonne qu'on lui envoie les noms des saints confesseurs qui étaient morts dans les prisons, « afin, dit-il[1], que nous célébrions leur mé» moire entre les mémoires des martyrs : » et dans l'autre il parle ainsi : « Vous vous souvenez dit-il[2], » que nous offrons des sacrifices pour Laurentin et » Ignace toutes les fois que nous célébrons la pas» sion et le jour des martyrs par une commémora» tion annuelle. »

Que personne ne soit troublé de ce que dit ici saint Cyprien, qu'on offrait le sacrifice pour les martyrs : offrir pour un martyr, selon le langage ecclésiastique, qui a duré jusqu'à notre siècle, c'est dire, comme parle ailleurs le même saint Cyprien[3], *offrir pour sa mémoire*. Et Daillé luimême dit en ce lieu[4] « que ces sacrifices pour les » martyrs, c'étaient des actions de grâces qu'on » rendait à Dieu pour leur mort, pour leur cons» tance, et pour leur salut. »

Il n'est pas temps de disputer de ce sacrifice. Je me contente à présent de ce que ce ministre nous accorde, *qu'il y avait tous les ans des jours dédiés* à célébrer la mémoire des martyrs, dès le temps de saint Cyprien. Même en remontant cent ans plus haut, nous trouverons cette sainte cérémonie en usage; et le même ministre en convient par ces paroles : « Personne ne doute, dit-il[5], que cela n'ait » été ordinaire parmi les chrétiens de ces temps-là, » et même près de cent ans auparavant, comme » il paraît par les Actes du martyre de saint Poly» carpe. »

Il est bon de remarquer ce qui est porté dans ces Actes, c'est-à-dire, dans cette épître célèbre de l'Eglise de Smyrne, que Daillé cite toujours comme une pièce vénérable, plus encore par sa sainteté, que par son antiquité. *Les fidèles de Smyrne* ayant raconté le martyre de leur saint évêque qui, dans une vieillesse décrépite, avait tant souffert pour Jésus-Christ, ajoutent ces belles paroles[6] : « Nous » avons ramassé ses os plus précieux que les pier» reries, et plus purs que l'or, et nous les avons » renfermés dans un lieu convenable. C'est là que » nous nous assemblerons avec grande joie, s'il » nous est permis; (c'est-à-dire si les persécutions » ne nous en empêchent pas.) et Dieu nous fera la » grâce d'y célébrer le jour natal de son martyre, » tant en mémoire de ceux qui ont combattu pour » la foi, que pour exciter ceux qui ont à soutenir » un pareil combat. »

Saint Polycarpe vivait dans le second siècle de l'Eglise; il avait vu les apôtres, et était disciple de saint Jean. Nous prions les prétendus réformés de considérer dans une pièce si authentique, et d'une antiquité si vénérable, et dont Daillé ne parle jamais qu'avec respect, nous les prions, dis-je, d'y considérer ces os des saints martyrs, plus précieux que l'or et les pierreries; ces saintes assemblées qui se faisaient autour du lieu où était conservé ce riche dépôt; et ce jour natal des martyrs qu'on célébrait auprès de leurs reliques précieuses.

Daillé n'a pas voulu voir ces solennités des martyrs dans un passage de Tertullien que Bellarmin avait cité : *Nous faisons*, dit cet auteur[1], *des oblations annuelles pour les morts et pour les naissances.* Ce ministre assure que *Tertullien parle manifestement de tous les chrétiens, et non des martyrs*[2]. Toutefois il avait appris, par l'endroit des Actes de saint Polycarpe que nous venons de citer, que ce qu'on appelait dans l'Eglise le jour solennel de la Nativité, n'était pas le jour de la naissance commune des hommes, mais le jour de la mort victorieuse des martyrs. Car le jour qui nous fait naître en Adam, dans l'Eglise est un jour malheureux, et non un jour solennel; puisque c'est le jour où nous naissons enfants de colère. C'est ce qui fait dire ces mots à Origène[3] : « Il n'y a que les » infidèles qui célèbrent le jour de leur naissance. » Les saints le détestent plutôt; et Jérémie, quoi» que sanctifié dans le ventre de sa mère, le mau» dit. » Il allègue, pour raison de ce qu'il avance, que nous naissons tous dans le péché; ce qu'il prouve par divers passages de l'Ecriture, et par le baptême des petits enfants. Tertullien n'a pas ignoré ce malheur de notre naissance, lui qui a si bien connu « ce premier péché, qui, dit-il[4], ayant été » commis dans l'origine du genre humain, et par » celui qui en était le principe, a passé en nature » à ses descendants. » Ce n'était donc pas un tel » jour que l'Eglise appelait par excellence le jour natal. C'était le jour où les saints martyrs naissaient dans les cieux par une mort glorieuse. C'était un langage établi dès le temps de saint Polycarpe : et quoi que puisse dire M. Daillé, personne ne doutera que Tertullien n'ait parlé dans le même sens. Mais quand nous n'aurions pas Tertullien pour nous, le fait dont il s'agit n'en serait pas moins constant; et on avoue dans la nouvelle réforme, aussi bien que dans l'Eglise catholique, que c'était un usage reçu dans l'Eglise, aussitôt après les apôtres, d'établir des jours particuliers où on célébrait annuellement la mort des martyrs, qu'on appelait leur naissance.

Que Daillé nous dise tant qu'il lui plaira[5] que cela n'a rien de commun avec le culte religieux; puisque les disciples d'Epicure célébraient bien tous les ans le jour de sa mort, et que les Romains et les Grecs célébraient le jour de leur naissance, sans que cette célébration eût rien de religieux ni de sacré. Pourquoi ramasser curieusement des choses qui ne servent de rien à la question? Nous lui avons démêlé, par le sentiment d'un de ses confrères, l'équivoque du terme de religieux. Mais laissant à part les termes, maintenant qu'il s'agit d'établir les choses dont on est d'accord, il me suffit que Daillé convienne, comme d'une chose constante dans l'une et dans l'autre religion, que dès les temps les plus purs du christianisme nos pères ont eu des jours solennels où ils célébraient annuellement la mémoire des martyrs, non point dans des assemblées profanes, telles qu'étaient celles des épicuriens; mais dans les saintes assemblées qu'ils faisaient au nom de Dieu; et au milieu de leurs sacrifices, c'est-à-dire, en quelque manière qu'on veuille entendre ce mot, dans la partie la plus essentielle du service divin. Je sais que nos réformés

1. *Epist.* XXXVII, *pag.* 50. — 2. *Epist.* XXXIV, *pag.* 47. — 3. *Epist.* XXXVII. — 4. *Sup. lib.* III, *c.* 3, *pag.* 352. — 5. *Lib.* I, *c.* 8, *pag.* 40. — 6. *Euseb.*, *lib.* IV, *cap.* XV.

1. *Tertull.*, *de Coron.*, *n.* 3. — 2. *Lib.* I, *c.* 8, *pag.* 39. — 3. *Hom.* VIII. *in Levit.*, *n.* 3; *t.* II, *pag.* 229. — 4. *De Animâ*, *n.* 16. — 5. *Lib.* I, *c.* 8.

ont corrigé cet usage, osant bien à la honte du christianisme, étendre leur réformation jusques aux pratiques reçues dans les siècles qu'ils avouent être les plus purs. Mais leurs frères d'Angleterre n'ont pas été en cela de leur sentiment, puisqu'on voit encore dans leur liturgie, parmi les fêtes qu'on doit observer, celles des apôtres et de plusieurs saints que nous avons déjà remarquées.

Je ne prétends pas maintenant presser les ministres d'entrer eux-mêmes dans cette pratique. Il me suffit qu'ils la souffrent et qu'ils la tolèrent dans l'Eglise anglicane. Nous avons par là de leur aveu, que c'est une chose permise et nullement injurieuse à Dieu d'établir des jours solennels à l'honneur des saints. Sur ce fondement certain j'ai deux choses à leur demander.

La première, qu'ils cessent de nous donner comme une maxime indubitable, que ce qui se fait à l'honneur de Dieu, sans qu'il nous l'ait expressément commandé dans son Ecriture, est superstitieux et idolâtre.

C'est la maxime qu'ils ont posée comme le fondement certain de la réforme qu'ils ont voulu faire dans le service divin. Luther l'avança le premier en ces termes marqués par Sleidan[1] : « Il n'appartient à » personne d'établir quelque nouvelle œuvre comme » service de Dieu, que lui-même ne l'ait commandé » dans son Ecriture. Cela dit-il, est défendu par le » premier commandement du Décalogue; et toutes » les œuvres de cette nature sont des actes d'ido- » lâtrie. »

Cette maxime de Luther a été suivie par tous ceux qui se sont dits réformés; et comme j'ai déjà dit, c'est sur ce seul fondement qu'ils ont retranché du service divin tout ce qui leur a semblé n'être point dans l'Ecriture, de quelque antiquité qu'il leur parût. Cependant cette maxime tant vantée et tant répétée dans leurs écrits, se trouve fausse visiblement de leur aveu : puisque d'un côté ils savent bien que Dieu n'a commandé expressément en aucun endroit de l'Ecriture d'établir des jours solennels où on célébrât annuellement le jour natal des martyrs; et que d'autre part ils avouent que cette pieuse cérémonie se pratiquait en l'Eglise durant ces siècles bienheureux, où ils conviennent que Dieu a été servi purement selon l'esprit de l'Evangile.

La seconde chose que je leur demande, c'est d'avouer qu'il est louable, ou du moins permis d'avoir et de pratiquer, même dans les assemblées des fidèles, quelque pieuse cérémonie, qui marque le respect qu'on a pour les saints, et qui se fasse publiquement à leur honneur : car nous sommes tous d'accord que c'est ce qu'on pratiquait dans les siècles les plus purs du christianisme, lorsqu'on s'assemblait dans les lieux où reposaient les reliques des martyrs, plus précieuses que l'or et les pierreries; et que le jour de leur mort devenait un jour sacré, où on célébrait devant Dieu la gloire de leur triomphe.

Il ne sert de rien de nous objecter que toute cette cérémonie tendait principalement et directement à l'honneur de Dieu. Car c'est là précisément ce que nous voulons, qu'une action qui n'est pas expressément commandée dans l'Ecriture, soit néanmoins regardée comme étant si agréable à Dieu, que même elle puisse entrer dans le service divin, et en faire une partie.

Au reste, on se trompe fort si on croit que pour suivre les sentiments de l'Eglise catholique, il faille rendre aux saints un genre d'honneur qui se termine à eux-mêmes. Car elle enseigne au contraire que le véritable honneur de la créature, c'est de servir à l'honneur de son Créateur. Ainsi on ne peut faire un plus grand honneur aux martyrs, que de considérer leur victoire comme des miracles de la grâce et de la puissance divine; de compter le jour de leur mort (jour précieux et saint, qui a scellé leur foi et consommé leur persévérance) comme un jour éternellement consacré à Dieu; et de croire que le souvenir de leurs vertus, leurs tombeaux, leurs saintes reliques et leur nom même soit capable de nous inspirer le désir d'aimer Dieu et de le servir.

Si les prétendus réformés approuvent ce genre d'honneur pour les saints, nous leur déclarons hautement que nous n'en voulons point établir qui soit d'une autre nature. Qu'ils ne nous disent donc pas que les honneurs que nous faisons aux saints, tendent directement à eux et non pas à Dieu. Honorer Dieu dans les saints, ou honorer les saints pour l'amour de Dieu, ce sont choses équivalentes. Il n'y a rien dans les saints qui puisse nous arrêter tout à fait. Leur nom même nous élève à Dieu ; et ce qui les fait nommer saints, c'est qu'ils ne respirent que sa gloire. Ainsi l'honneur qu'on leur rend, de sa nature se rapporte à Dieu ; et c'est plutôt l'honneur de Dieu que l'honneur des saints; puisque, lorsqu'on pense à eux, ce sont les grandeurs de Dieu et les merveilles de sa grâce qu'on a toujours principalement dans la pensée.

C'est aussi la raison précise pour laquelle nous mêlons les honneurs des saints dans le service divin; car nous voyons dans les saints, Dieu qui leur est toutes choses, qui est leur force, leur gloire, et l'objet éternel de leur amour.

Nous avons donc trouvé sans beaucoup de peine, et de l'aveu des prétendus réformés, le genre d'honneur qu'on peut rendre aux saints. Nous avons trouvé dans les jours de fêtes dédiés à leur honneur un acte de respect, qui, sans être exprimé dans la loi de Dieu, ne laisse pas d'être jugé bon, et digne d'être mêlé dans le service divin, parce que l'honneur de Dieu, qui est la fin de la loi, en est le premier et le principal motif.

Sur cet acte, tenu pour pieux dans l'une et dans l'autre religion, nous allons régler tous les autres; et cet exemple, certainement approuvé, nous fera juger des articles qui sont en contestation. De là je tire cette règle, qui doit passer maintenant pour indubitable dans l'une et dans l'autre religion, que les honneurs qu'on rend aux saints, sans être exprimés dans la loi de Dieu, ne laissent pas toutefois d'être permis et louables, pourvu que l'honneur de Dieu, qui est la fin de la loi, en soit toujours le premier et le principal motif. Tel est le principe général qui doit régler le culte divin selon les prétendus réformés, aussi bien que selon nous. Venons maintenant au particulier, et sur ce principe commun, examinons les articles qui sont en contestation.

1. *Lib.* VII, *pag.* 112 *et alibi.*

XIV. *Récapitulation des principes établis ci-dessus. Application de ces principes à trois actes particuliers, que les prétendus réformés condamnent comme superstitieux et idolâtres : 1° l'invocation des saints, 2° la vénération des reliques, 3° celle des images.* — Mais il est bon auparavant de reprendre en peu de paroles les choses qui ont été dites.

Nous avons établi des faits constants, qui doivent décider la controverse du culte de Dieu et des saints.

Il paraît, avant toutes choses, qu'on ne peut pas seulement penser que les saints soient parmi nous des divinités; car on n'a jamais ouï parler qu'on ait reconnu des divinités vraiment et proprement dignes de ce nom avec cette idée distincte, qu'elles fussent tirées du néant.

Si les saints ne sont pas des dieux dans notre pensée, on ne peut pas imaginer comment nous leur pourrions rendre des honneurs divins.

On nous objecte que les honneurs que nous leur rendons, ne sont pas honneurs divins dans notre pensée, mais qu'ils le sont en effet. C'est ce qui ne fut jamais, et ce qui ne peut jamais être. Nous avons vu que tous ceux qui ont rendu à quelqu'un les honneurs divins, l'ont senti et l'ont connu, et l'ont voulu faire. Et nous avons vu aussi que ceux qui les ont rendus à la créature, ont brouillé l'idée de la créature avec celle du Créateur. Nous ne brouillons point ces idées, nous ne connaissons que Dieu seul qui soit de lui-même; nous ne mettons dans les saints aucune perfection que Dieu ne leur ait donnée; nous n'attribuons la création à aucun autre qu'à lui; et nous détestons les ariens, qui ont fait créateur le Fils de Dieu, celui qu'ils ont appelé créature. Nous n'avons nulle fausse idée de la nature divine. Nous ne croyons pas que par elle-même elle soit inaccessible pour nous, comme croyaient ces adorateurs des anges; ou qu'aucun autre que Dieu veille plus sur nous que Dieu même, ou puisse avoir une connaissance plus immédiate de nos vœux et de nos besoins. En un mot, nous croyons de Dieu, Père, et Fils, et Saint-Esprit, ce qu'il en faut croire. Ainsi il est impossible que, par quelque endroit que ce soit, nous égalions avec lui la créature, que nous regardons comme tirée du néant par sa parole.

On ne peut pas même, sur ce sujet-là, nous imputer de fausses croyances, tant notre foi est certaine et déclarée. Mais on nous chicane sur des mots dont la signification est douteuse, ou sur des marques extérieures d'honneur aussi équivoques que les mots. Nous avons démêlé ces équivoques par des principes certains, dont les prétendus réformés sont convenus avec nous. Nous avons fait voir que les marques extérieures d'honneur reçoivent, comme les mots, leur sens et leur force, de l'intention et de l'usage public de ceux qui s'en servent. S'il y a quelque sorte de cérémonie, qui, par le consentement commun du genre humain, soit consacrée à reconnaître la Divinité dans sa souveraine grandeur, telle qu'est le sacrifice, nous la réservons à Dieu seul. Pour ce qui est des cérémonies qui peuvent avoir un sens ambigu, c'est-à-dire, qui peuvent être communes à Dieu et à la créature, par exemple, les génuflexions et autres de même genre, nous déterminons clairement, par notre profession publique, la force que nous leur donnons; et bien loin de les qualifier ou de les tenir des honneurs divins, quand nous les exerçons envers quelques créatures, nous prenons les reproches qu'on nous en fait pour la plus sensible injure que nous puissions recevoir. Et afin qu'on ne se joue pas sur le terme de *religieux*, nous déclarons que si on prend pour la même chose *honneurs religieux* et *honneurs divins*, il n'y a point d'honneurs religieux pour les saints; que si on appelle *religieux* les honneurs que nous leur rendons, parce que nous les honorons pour l'amour de Dieu, ou que nous croyons l'honorer lui-même quand nous l'honorons dans ses serviteurs, nous avons assez fait voir l'innocence de cette expression; et il n'y a rien de plus juste que de demander, comme nous faisons, qu'en cela on juge de nos sentiments par notre confession de foi, c'est-à-dire, par le fond même de notre doctrine.

Ainsi la difficulté devrait dès à présent être terminée; et avant que d'en venir au particulier des actes intérieurs ou extérieurs, par lesquels nous honorons les saints, on devrait tenir pour constant, qu'il n'y a aucun de ces actes qui élève ces bienheureux esprits au-dessus de la créature, puisqu'enfin nous les mettons dans ce rang, et que nous savons parfaitement où ce rang les met.

Nous avons toutefois passé plus avant; et pour ne laisser aucun prétexte de nous accuser à ceux qui nous demandent sans cesse d'où vient que nous faisons tant d'honneur aux saints, qui ne sont après tout que des créatures, nous leur avons demandé ce qu'ils en pensent eux-mêmes, et s'ils jugent les serviteurs de Dieu indignes de tous honneurs. Que si cette pensée leur fait horreur; s'ils croient, avec raison, que c'est déshonorer le Seigneur même, que de dire que ses serviteurs ne méritent aucun honneur parmi les hommes : que pouvons-nous faire de plus équitable et de plus propre à terminer la contestation que nous avons avec nos frères, que de choisir les honneurs qu'ils permettent qu'on rende aux saints, pour juger sur ce modèle, de ceux qu'ils improuvent? C'est ce que nous avons fait. Nous leur donnons pour exemple les fêtes des saints, qu'ils reconnaissent avec nous dans la plus vénérable antiquité, et qu'ils permettent encore aujourd'hui à leurs frères d'Angleterre. Si cet honneur rendu aux saints ne leur semble pas condamnable, parce que Dieu en est le premier et le principal motif; l'Eglise catholique leur a déclaré, dans tous ses conciles, que, par tous les honneurs qu'elle rend aux saints, elle ne songe pas tant à les honorer qu'à honorer Dieu en eux, et que c'est pour cette raison que leurs honneurs font une partie du culte qu'elle rend à Dieu, qui est admirable en ses saints.

En faudrait-il davantage pour terminer cette controverse? et toutefois je consens de n'en demeurer pas là. Je m'en vais examiner dans tout notre culte, les actes particuliers que nos réformés y reprennent : et afin de suivre toujours la même méthode que je me suis proposée, j'établirai par des faits constants, qu'il n'y a rien de si mal fondé, que de dire que les honneurs que nous rendons aux saints pour l'amour de Dieu, sont injurieux à sa gloire, et ressentent l'idolâtrie.

Il y a trois actions principales où la nouvelle réforme condamne notre culte comme plein de superstitions et d'idolâtrie : la première, c'est l'invocation des saints; la seconde, c'est la vénération des reliques; la troisième est celle des images. Ce dernier point, qui choque le plus les prétendus réformés, aura sa discussion particulière : nous allons traiter les deux autres : et la suite fera paraître la raison que nous avons eue de les mettre ensemble[1].

SECOND FRAGMENT.

Du culte des images.

Parmi toutes nos controverses, la plus légère au fond, mais l'une des plus importantes, à cause des difficultés qu'y trouvent les protestants réformés, est à mon avis celle des images.

Pour développer clairement une matière où ils s'imaginent avoir contre nous un avantage si visible, je proposerai premièrement, le sentiment de l'Église, et l'état de la question. Secondement, les objections que tirent nos adversaires du commandement du Décalogue, où les images et leur culte semblent absolument défendus. Troisièmement, je découvrirai les erreurs de l'idolâtrie qui ont donné lieu à cette défense, l'opinion que les païens avaient des images et les honneurs détestables qu'ils leur rendaient, infiniment différents de ceux qui sont en usage dans l'Église catholique. Quatrièmement, je ferai voir qu'il y a une manière innocente de les honorer, et cela par des principes certains, avoués dans la nouvelle réforme. Cinquièmement, je répondrai aux objections particulières qu'on nous fait sur l'adoration de la croix. Sixièmement, je satisferai à quelques autres objections tirées des abus qui peuvent se rencontrer dans l'usage des images, et de quelques diversités qui paraissent sur ce sujet dans la *Discipline de l'Église*. Je procéderai, dans toutes ces choses, selon la méthode que je me suis proposée; c'est-à-dire par des faits certains, laissant à part les difficultés dont la discussion est embarrassante et par là inutile à notre dessein.

I. *Le sentiment de l'Église et l'état de la question.* — Commençons par l'*Exposition de la doctrine catholique*, et rapportons avant toutes choses les paroles du concile[2]. « Les images de Jésus-Christ et » de la Vierge Mère de Dieu et des autres saints, » doivent être conservées principalement dans les » églises, et il leur faut rendre l'honneur et la vé» nération qui leur est due; non qu'on y croie » quelque divinité, ou quelque vertu pour laquelle » elles soient honorées, ou qu'il leur faille deman» der quelque chose, ou qu'il faille attacher sa » confiance aux images, comme les païens qui met» taient leurs espérances dans leurs idoles; mais » parce que l'honneur qui leur est rendu se rap» porte aux originaux qu'elles représentent : de » sorte que, par le moyen des images que nous » baisons, devant lesquelles nous découvrons notre » tête, et nous nous mettons à genoux, nous ado» rons Jésus-Christ, et honorons les saints dont » elles sont la ressemblance, comme il a été expli» qué par les décrets des conciles, principalement » par ceux du second concile de Nicée. »

1. Nous n'avons rien trouvé dans les portefeuilles de Bossuet, sur la *vénération des reliques*. Le point de l'*invocation des saints* est traité et approfondi dans un *Avertissement aux protestants, sur le reproche d'idolâtrie*, qui a beaucoup de rapport en quelques endroits avec le fragment qu'on vient de lire. Cet Avertissement se trouvera à la suite des AVERTISSEMENTS CONTRE LE MINISTRE JURIEU. Pour l'article *du culte des images*, nous le trouvons traité dans un fragment que nous joignons à celui-ci, et qui n'en doit pas être séparé. (*Edit. de Déforis.*)

2. *Conc. Trident.*, *sess.* XXV.

C'est ainsi que le concile défend de s'arrêter aux images : tout l'honneur passe aux originaux : ce ne sont pas tant les images qui sont honorées, que ce sont les originaux qui sont honorés devant les images, comme je l'ai remarqué dans le livre de l'EXPOSITION[1].

Mais achevons de considérer les sentiments du concile. « Il faut, dit-il[2], que les évêques ensei» gnent avec soin qu'en représentant les histoires » de notre rédemption par des peintures et autres » sortes de ressemblances, le peuple est instruit » et invité à penser continuellement aux articles » de notre foi. On reçoit aussi beaucoup de fruit » de toutes les saintes images; parce qu'on est » averti par là des bienfaits divins et des grâces » que Jésus-Christ a faites à son Église; et aussi » parce que les miracles et les bons exemples des » saints sont mis devant les yeux des fidèles, afin » qu'ils rendent grâces à Dieu pour eux, qu'ils » forment leur vie et leurs mœurs suivant leurs » exemples, et qu'enfin ils soient excités à adorer » et à aimer Dieu, et à pratiquer les exercices de la » piété. »

Ainsi selon le concile, tout l'extérieur de la religion se rapporte à Dieu; c'est pour lui que nous honorons les saints, et leurs images nous sont proposées pour nous exciter davantage à l'aimer et à le servir.

Au reste, comme Dieu n'a pas dédaigné, pour s'accommoder à notre faiblesse, de paraître sous des figures corporelles, et qu'on peut peindre ces apparitions comme les autres histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament, le concile a ordonné que, « s'il » arrive quelquefois qu'on représente de telles his» toires de l'Écriture, et que cela soit jugé utile » pour l'instruction du peuple ignorant, il le faut » soigneusement avertir qu'on ne prétend pas re» présenter la divinité, comme si elle pouvait être » vue des yeux corporels, ou exprimée par des traits » et par des couleurs. » C'est-à-dire que ces peintures doivent être rares, selon l'intention du concile, qui laisse à la discrétion des évêques de les retenir ou de les supprimer suivant les utilités ou les inconvénients qui en pourraient arriver.

Mais il ordonne en tout cas qu'on détruise par des instructions claires et précises, toutes les fausses imaginations que de telles apparitions pourraient faire naître contre la simplicité de l'Être divin; et il charge de cette instruction la conscience des évêques.

Qui pèsera avec attention tout ce décret du concile, y trouvera la condamnation de toutes les erreurs de l'idolâtrie touchant les images. Les païens, dans l'ignorance profonde où ils étaient touchant les choses divines, croyaient représenter la divinité par des traits et par des couleurs. Ils appelaient leurs idoles dieux d'une façon si grossière, que nous avons peine à le croire, maintenant que l'E-

1. *N.* 5. — 2. *Conc. Trid.*, *ibid.*

vangile nous a délivrés et désabusés de ces erreurs. Ils croyaient pouvoir renfermer la divinité dans leurs idoles : selon eux le secours divin était attaché à leurs statues, qui contenaient en elles-mêmes la vertu de leurs dieux : touchés de ces sentiments, ils y mettaient leur confiance : ils leur adressaient leurs vœux, et ils leur offraient leurs sacrifices. Telles étaient les erreurs des idolâtres, comme nous le montrerons en son lieu par des faits constants et par des témoignages indubitables. Le concile a rejeté toutes ces erreurs de notre culte. Selon nous la divinité n'est ni renfermée ni représentée dans les images. Nous ne croyons pas qu'elles nous la rendent plus présente, à Dieu ne plaise; mais nous croyons seulement qu'elles nous aident à nous recueillir en sa présence. Enfin nous n'y mettons rien que ce qui est naturellement, que ce que nos adversaires ne peuvent s'empêcher d'y reconnaître, c'est-à-dire une simple représentation; et nous ne leur donnons aucune vertu, que celle de nous exciter par la ressemblance, au souvenir des originaux : ce qui fait que l'honneur que nous leur rendons ne peut s'adresser à elles, mais passe de sa nature à ceux qu'elles représentent. Voilà ce que nous mettons dans les images. Tout le reste, que les païens y reconnaissent, en est exclu par le saint concile en termes clairs et formels. Et il faut ici remarquer que ce ne sont point seulement des docteurs particuliers qui rejettent toutes ces fausses imaginations; ce sont des décrets publics : c'est un concile universel, dont la foi est embrassée par toute la communion catholique. Qu'on ne nous objecte donc plus le peuple grossier et ses sentiments charnels. Ce peuple, quel qu'il soit (car ce n'est pas ce que nous avons ici à traiter), fait profession de se soumettre au concile, et les particuliers qui, faute de s'être bien fait instruire, se pourraient trouver dans quelque erreur opposée au concile de Trente, ou sont prêts à se redresser par ses décisions, ou ne sont pas catholiques; et dans ce cas nous les abandonnons à la censure des prétendus réformés. Ainsi c'est perdre le temps que de nous objecter ces particuliers ignorants. Il s'agit de la doctrine du corps et de la foi du concile que nous venons de représenter. Mais comme ce même concile, outre ce qu'il dit, touchant les images, confirme encore ce qui en fut dit dans le second concile de Nicée, il est bon d'en proposer la doctrine.

Voici donc les maximes que nous trouvons établies, ou dans la définition du concile, ou dans les paroles et les écrits qui y ont été approuvés. Ce concile reconnaît que *le vrai effet des images est d'élever les esprits aux originaux*[1].

C'est ce qui rend les images dignes d'honneur. Mais on peut considérer cet honneur, ou en tant qu'il est au dedans du cœur, ou en tant qu'il se produit au dehors. Le concile établit très-bien comment le cœur est touché par une pieuse représentation, et fait voir que ce qui nous touche est l'objet dont le souvenir se réveille dans notre esprit.

Il compare l'effet des images à celui d'une pieuse lecture, où ce ne sont point les traits et les caractères qui nous touchent, mais seulement le sujet qu'elles rappellent en notre mémoire.

1. *Act.*, IV, *de fin. Syn.* ,*Labb.*, *tom.* VII.

En effet, on est touché des images à proportion qu'on l'est de l'original; et l'on ne peut pas comprendre le sentiment de ceux qui disaient chez Théodore Studite, qu'il ne faut point peindre JÉSUS-CHRIST, ou, qu'en tout cas, il faut regarder une si pieuse peinture, comme on ferait un tableau de guerre ou de chasse. Que si naturellement on y met de la différence, il est clair que c'est à cause de la diversité des sujets, et que tout se rapporte là.

On commence d'abord à tenir une image chère et vénérable, à cause du souvenir qu'elle réveille dans nos cœurs; et cela même, c'est l'honorer intérieurement autant qu'elle en est capable.

Ensuite on se sent porté à produire ce sentiment au dehors par quelque posture respectueuse, telle que serait, par exemple, s'incliner ou fléchir le genou devant elle; et ce qu'on fait pour cela s'appelle *adoration*, dans le langage du concile.

En effet, il prend l'*adoration* pour un terme général, qui signifie dans la langue grecque toute démonstration d'honneur. *Qu'est-ce que l'adoration*, dit saint Anastase, patriarche d'Antioche, dans le concile[1]; *sinon la démonstration et le témoignage d'honneur qu'on rend à quelqu'un ?*

De là suit nécessairement de deux choses l'une, ou qu'il ne faut avoir aucune sorte de vénération pour les images, et que celle de Jésus-Christ doit être considérée indifféremment comme une peinture de guerre ou de chasse, ce que la piété ne permet pas; ou que, si l'on ressent pour elle quelque sorte de vénération, il ne faut point hésiter de la témoigner au dehors par ces actions de respect qu'on appelle *adoration* : d'où le concile conclut, que dire, comme quelques-uns, qu'il faut avoir les images en vénération, sans néanmoins les adorer, c'est se contredire manifestement; car, comme remarque Taraise, patriarche de Constantinople[2], qui était l'âme de ce concile, c'est faire des choses contraires, que de confesser qu'on a de la vénération pour les images, et cependant leur refuser l'adoration, qui est le signe de l'honneur. C'est pourquoi le concile ordonne non-seulement la vénération, mais encore l'adoration pour les images, parce que nul homme sincère ne fait de difficulté de donner des marques de ce qu'il sent dans le cœur.

Au reste, comme ces signes d'honneur ne sont faits que pour témoigner ce que nous sentons au dedans, et qu'en regardant l'image, nous avons le cœur attaché à l'original, il est clair que tout l'honneur se rapporte là. Le concile décide aussi, sur ce fondement, « que l'honneur de l'image passe à » l'original, et qu'en adorant l'image, on adore » celui qui y est dépeint[3]. »

Il approuve aussi cette parole de Léonce, évêque de Napoli, dans l'île de Chypre[4] : « Quand vous » verrez les chrétiens adorer la croix, sachez qu'ils » rendent cette adoration à Jésus-Christ crucifié et » non au bois. »

Nous trouvons, parmi les actes du concile, un discours du même Léonce, où il est dit : que comme celui qui reçoit une lettre de l'empereur, en saluant le sceau qu'elle porte empreint, n'honore ni le plomb, ni le papier, mais rend son adoration et son

1. *Act.*, IV. — 2. *Idem.* — 3. *Act.* VI, *de fin. Syn.* — 4. *Act.* IV.

honneur à l'empereur; il en est de même des chrétiens, quand ils adorent la croix.

Toutefois, comme il fallait prendre garde qu'en disant qu'on adorait les images, on ne donnât occasion aux ignorants de croire qu'on leur rendît les honneurs divins, le concile démêle avec soin toute l'équivoque du terme d'adoration. On y voit qu'*adoration* est un mot commun, que les auteurs ecclésiastiques attribuent à Dieu, aux saints, à la personne de l'empereur, à son sceau et à ses lettres, aux images de Jésus-Christ et des bienheureux, aux choses animées et inanimées, saintes et profanes. C'est de quoi les prétendus réformés, et Aubertin entre autres, demeurent d'accord. Mais le concile distingue, par des caractères certains, l'adoration qui est due à Dieu, d'avec celle qui est rendue aux images. Celle qui est due à Dieu s'appelle dans le concile *adoration de latrie ;* mais celle qu'on rend aux images s'appelle « salutation, adoration honoraire, adoration relative, qui passe à l'original, distincte de la véritable LATRIE, qui se rend en esprit, selon la foi, et qui n'appartient qu'à la nature divine. » Voilà les expressions ordinaires du concile et son langage ordinaire.

Ce terme de *latrie* signifie service; et c'est le mot consacré par l'usage ecclésiastique pour signifier l'honneur qui est dû à Dieu. Car à lui seul appartient le véritable service; c'est-à-dire la sujétion et la dépendance absolue. C'est ce qui fait dire à saint Anastase, patriarche d'Antioche, tant de fois cité dans le concile, ces paroles remarquables : *Nous adorons les anges, mais nous ne les servons pas.*

On ne peut donc reprocher ici aux Pères de ce concile de décerner aux images les honneurs divins; car ils décident positivement que ce n'est pas leur intention; et d'ailleurs ils ont agi selon cette règle indubitable : que dans toute *salutation et adoration ;* c'est-à-dire dans tout honneur extérieur, *il faut regarder principalement le dessein et l'intention.* C'est ce que dit en termes formels Léonce, évêque de Napoli, cité pour cela dans le concile; et la même chose y est confirmée par l'autorité de Germain, patriarche de Constantinople, qui, dans l'épître qu'il a écrite pour la défense des images contre les iconoclastes, enseigne formellement, qu'en ce qui regarde le culte extérieur, « il ne faut pas s'arrêter à ce qui se fait au dehors ; mais qu'il faut toujours examiner l'esprit et l'intention de ceux qui le font[1]. »

C'est la maxime certaine que nous avons établie ailleurs, de l'aveu des prétendus réformés. C'est ce qui paraît par le sentiment commun de tous les hommes. Car, comme nous avons dit, les marques extérieures d'honneur sont un langage de tout le corps, qui doit recevoir son sens et sa signification de l'usage et de l'intention de ceux qui s'en servent.

Ainsi quand le ministre Daillé et tous les autres ministres, reprochent aux Pères de Nicée, que les honneurs qu'ils rendent aux images, *sont en effet et en eux-mêmes des honneurs divins, quoiqu'ils ne le soient pas dans leur intention et de leur aveu*[2], ils disent des choses contradictoires; puisque c'est l'intention qui donne la force à toutes les marques d'honneur, qui d'elles-mêmes n'en ont aucune.

On ne peut donc point reprocher aux défenseurs des images, qu'ils leur rendaient les honneurs divins; puisqu'ils ont si hautement déclaré que ce n'a jamais été leur intention, et que, loin de s'arrêter aux images en s'inclinant devant elles, ils ne s'arrêtent pas même aux saints qu'elles représentent; mais que l'honneur qu'ils leur font a toujours Dieu pour son objet, conformément à cette parole de Théodore dans son Epître synodique pour les images : « Nous respectons les saints comme serviteurs et amis de Dieu ; car l'honneur qu'on rend aux serviteurs fait voir la bonne volonté qu'on a pour le commun maître. »

J'ai exposé les sentiments du second concile de Nicée, et les règles qu'il a suivies; par où se voit clairement le tort qu'a eu l'anonyme, aussi bien que M. Noguier, et presque tous nos réformés, de tant relever ce terme d'adoration, comme si l'on en pouvait inférer que le concile défère aux images les honneurs qui ne sont dus qu'à Dieu seul. Ils devaient avoir remarqué, avec Aubertin, que ce terme est équivoque. Nous avons rapporté ailleurs le passage entier de ce ministre; et nous avons montré que selon lui-même, le προσκύνησις du second concile de Nicée se rend mieux en notre français par le terme de *vénération*, que par celui d'*adoration*. C'est pour cela que le concile de Trente, se sert de ce premier terme et non du dernier, qui demeure aussi réservé à Dieu dans l'usage le plus ordinaire de notre langue.

Ainsi les prétendus réformés, s'ils agissent de bonne foi, ne diront plus désormais généralement et sans restriction, que nous adorons les images ; puisque la langue française donne ordinairement une plus haute signification au mot d'adorer. Ils ne diront pas non plus que nous les servons; car encore qu'en notre langue, on serve Dieu, qu'on serve le roi, qu'on se serve les uns les autres par la charité, selon le précepte de saint Paul, on ne sert point les images, ni les choses inanimées; et, comme nous l'avons dit, le service véritable de la religion, c'est-à-dire, la sujétion et la dépendance, n'appartiennent qu'à Dieu. Ainsi l'anonyme ne devait pas dire *que servir les images, ce sont encore les termes du concile*[1]. Le concile dit *colère*, qu'il faut traduire par *honorer,* ou *avoir en vénération*, comme on le tourne toujours dans les traductions de notre profession de foi. Mais ces messieurs sont bien aises de nous faire dire que nous servons les images, et de traduire toujours les expressions du concile de la manière la plus odieuse.

Je suis fâché qu'ils nous obligent à perdre le temps dans ces explications de mots : mais pour revenir aux choses, on a vu, par le concile de Trente et par celui de Nicée, les caractères essentiels qui nous séparent des idolâtres. Nous ne prions pas les images, nous n'y croyons point de divinité, ni aucune vertu cachée qui nous les fasse révérer : en elles nous honorons les originaux : c'est à eux que nous avons l'esprit attaché : c'est à eux que passe l'honneur; et tout notre culte se termine enfin à adorer le seul Dieu qui a fait le ciel et la terre.

Il est maintenant aisé d'établir l'état de la ques-

1. *Germ., Epist. ad Thom. Claudiop., Act.* IV, *Labb., tom.* VII, *col.* 289 *et seq.* — 2. *Daillé, de Imag., lib.* III, *cap.* XVII, *p.* 418.

1. *Pag.* 61.

tion, en éloignant les paroles qui peuvent donner lieu à quelque équivoque. Il s'agit donc de savoir, s'il est permis et utile aux chrétiens d'avoir des images dans leurs églises, de les chérir et de les avoir en vénération, à cause de Jésus-Christ et des saints qu'elles représentent, et enfin de produire au dehors quelque marque des sentiments qu'elles nous inspirent, en les baisant, en les saluant, et en nous inclinant devant elles pour l'amour des originaux qui sont dignes de cet honneur.

Nous demandons simplement, si cela est permis et utile, et non pas, s'il est commandé et essentiel à la religion. C'est ainsi que les théologiens catholiques proposent la difficulté. Le savant Père Petau, dans le Traité qu'il a fait touchant les images, avant que d'entrer à fond dans cette matière, dit « qu'il faut établir premièrement, que les images » sont par elles-mêmes du genre des choses qu'on » appelle indifférentes; c'est-à-dire qui ne sont point » tout à fait nécessaire à salut, et qui n'appartien- » nent pas à la substance de la religion; mais qui » sont à la disposition de l'Eglise pour s'en servir, » ou les éloigner, suivant qu'elle jugera à propos, » comme sont les choses qu'on appelle de droit po- » sitif[1]. » C'est pourquoi il ne s'embarrasse pas de ce canon du concile d'Elvire[2], tant de fois objecté aux catholiques, où il est porté, « qu'il ne faut » point avoir de peintures dans les églises, de peur » que ce qui est honoré ou adoré, ne soit peint » dans les murailles. » Il trouve « vraisemblable la » conjecture de ceux qui répondent que dans le » temps que ce concile fut tenu, la mémoire de l'i- » dolâtrie était encore récente, et que pour cela il » n'était pas expédient qu'on vît des images dans » les oratoires ou dans les temples des chrétiens.

Ce profond théologien répond de la même sorte au fameux passage de saint Epiphane[3], où ce Père raconte lui-même, qu'il déchira un voile qu'il trouva dans une église, où était peinte une image qui semblait être de Jésus-Christ, ou de quelque saint. Le Père Petau rapporte les diverses réponses des théologiens catholiques, et ne fait point difficulté d'ajouter à tout ce qu'ils disent, « que peut- » être dans l'île de Chypre, où saint Epiphane était » évêque, il n'était point encore en usage de mettre » des images dans les églises; » ce qui peut être en effet une raison vraisemblable pour laquelle il trouve étrange d'en voir en d'autres endroits.

Au reste il est constant, comme nous le verrons dans la suite très-bien prouvé par Daillé lui-même, que du temps de saint Epiphane, en d'autres églises célèbres il y avait des images autorisées par des Pères aussi illustres; ce qui peut servir à justifier ce que dit le Père Petau, « que les images de Jé- » sus-Christ et des saints, qui n'étaient pas ordi- » naires dans les premiers temps, ont été reçues » dans l'Eglise, lorsque le péril de l'idolâtrie a été » ôté; ce qui n'a pas même été pratiqué en même » temps dans tous les lieux; mais plutôt en un en- » droit qu'en un autre, selon l'humeur différente et » le génie des nations, et selon que ceux qui les » conduisaient l'ont trouvé utile. »

Sixte de Sienne avait dit la même chose[4], et avait même rapporté un passage de saint Jean Damascène, où ce grand défenseur des images, en expliquant un passage de saint Epiphane, ne fait point de difficulté de répondre, que peut-être ce grand évêque avait défendu les images pour réprimer quelques abus qu'on en faisait[1].

Le même Sixte de Sienne explique le canon du concile d'Elvire, comme a fait depuis le Père Petau. Les Pères de ce concile, selon lui[2], ont défendu les peintures dans les églises, pour éteindre l'idolâtrie, à laquelle ces peuples nouvellement convertis étaient trop enclins par leur ancienne habitude de voir dans les images quelque sorte de divinité, et de leur rendre les honneurs divins. Vasquez, qui ne suit pas ces explications, ne laisse pas de les rapporter comme catholiques; et lui-même ne nie pas qu'on ait pu ôter les images des églises, de peur de les exposer à la profanation des païens durant le temps des persécutions.

Quoi qu'il en soit, il paraît que les catholiques soutiennent tellement les images, qu'ils ne les regardent pas comme appartenantes à la substance de la religion, et qu'ils avouent qu'on les peut ôter en certains cas.

Que si l'on demande ici d'où vient donc qu'ils condamnent si sévèrement ceux qui les ont rejetées, il est aisé de répondre : c'est que l'Eglise catholique, fidèle dépositaire de la vérité, veut conserver son rang à chaque chose; c'est-à-dire, qu'elle donne pour essentiel ce qui est essentiel, pour utile ce qui est utile, pour permis ce qui est permis, pour défendu ce qui l'est; et ne veut priver ses enfants, ni d'aucune chose nécessaire, ni même d'aucun secours qui peut les exciter à la piété.

Ayant de tels sentiments, elle n'a pas dû supporter ceux qui se donnent la liberté de condamner des choses utiles, de défendre des choses permises, et d'accuser les chrétiens d'idolâtrie.

C'est le principal sujet de la condamnation des iconoclastes. Nous voyons dans le septième concile, cette secte presque toujours condamnée sous le nom de l'hérésie qui accuse les chrétiens, et qui se joint aux Juifs et aux Sarrasins pour les appeler idolâtres.

Après la chose jugée, après que toute l'Eglise d'Orient et d'Occident a reconnu la calomnie des iconoclastes, les protestants sont venus encore la renouveler, et n'ont pas craint d'assurer, à la honte du nom chrétien, que toute la chrétienté était tombée dans l'idolâtrie; quoique le seul état de la question, tel que nous l'avons proposé, suffise pour la garantir de ce reproche. Car il paraît clairement que, loin de faire consister la religion dans les images, nous ne les mettons même pas parmi les choses essentielles et nécessaires au salut. Nous ne croyons pas même, comme les païens, qu'elles nous rendent la divinité plus présente, ni que Dieu en écoute plus volontiers nos prières pour avoir été faites devant une image; et enfin il s'agit de voir si nous serons idolâtres, parce que, touchés des objets que des images pieuses nous représentent, nous donnons des marques sensibles du respect qu'elles nous inspirent.

II. *Objections que tirent nos adversaires du Déca-*

1. *Theol. dog. de Incar., lib.* xv, *cap.* xiii, *init. cap*, *p.* 581. — 2. En latin, *Illiberis.* — 3. *Ubi suprà*, *cap.* 15, *p.* 591. — 4. *Bibl. Sixt. Sen. annot.* 247, *pag.* 414.

1. *Joan. Damasc.*, *lib.* i. *adv. Icon.* — 2. *Idem. p.* 41.

logue, où les images et leur culte semblent absolument défendus. — Il paraît d'abord incroyable qu'on accuse d'idolâtrie une action si pieuse et si innocente. Mais comme nos réformés le font tous les jours, il est juste d'examiner s'ils ont quelque raison de le faire.

Ils prétendent que s'incliner et fléchir le genou devant une image, quelle qu'elle soit, fût-ce celle de Jésus-Christ, et pour quelque motif que ce soit, fût-ce pour honorer ce divin Sauveur, c'est tomber dans une erreur capitale; puisque c'est contrevenir à un commandement du Décalogue, et encore au plus essentiel, c'est-à-dire à celui qui règle le culte de Dieu. Voici ce commandement, que j'ai pris dans le Catéchisme des prétendus réformés, pour n'avoir rien à contester sur la version.

« Ecoute Israël : Je suis l'Eternel ton Dieu, qui » t'ai tiré du pays d'Egypte : tu n'auras point d'au- » tres dieux devant ma face; tu ne te feras image » taillée ni ressemblance aucune des choses qui » sont en haut aux cieux, ni ici-bas en la terre; tu » ne te prosterneras point devant elles, et ne les » serviras point[1]. »

Soit que les paroles que j'ai rapportées fassent deux commandements du Décalogue, comme le veulent nos réformés avec quelques Pères, soit que ce soit seulement deux parties du même précepte, comme le mettent ordinairement les catholiques après saint Augustin, la chose ne vaut pas la peine d'être contestée en ce lieu; et je la trouve si peu importante à notre sujet, que je veux bien m'accommoder à la manière de diviser le Décalogue qui est suivie par nos adversaires. Que le second commandement de Dieu soit donc, puisqu'il leur plaît ainsi, enfermé dans ces paroles, *Tu ne te feras*, etc. Voyons ce qu'on en conclut contre nous. M. Noguier le rapporte[2], et ajoute, *qu'il n'y a point d'explication, point de subtilité, point d'adoucissement qui puisse ici excuser l'Eglise romaine*[3], « Je veux, con- » tinue-t-il[4], que l'honneur que l'on rend à l'image se » rapporte à son original, que l'on n'ait point d'autre » vue que d'honorer le sujet qu'elle représente, que » l'on rectifie si bien l'intention, que l'on ne s'ar- » rête jamais à l'image, mais que l'on s'excite tou- » jours au souvenir de l'original. Tant y a qu'il est » toujours vrai que l'on s'humilie et que l'on fléchit » le genou devant l'image; et c'est ce que le se- » cond commandement de la loi défend et con- » damne. » Il presse encore plus ce raisonnement dans les paroles qui suivent. « Ce n'est pas, dit-il, » l'intention et le cœur que ce commandement veut » régler; cela s'était fait dans le premier en ces » mots : TU N'AURAS POINT D'AUTRE DIEU DEVANT MOI. » Ce deuxième règle l'acte et le culte extérieur de » religion. Que l'on croie ou que l'on ne croie pas » qu'il y a une vertu ou une divinité cachée en l'i- » mage : que l'on y arrête sa vue et son culte, ou » que l'on passe plus avant, et que l'on élève son » esprit à l'original; si l'on se prosterne devant l'i- » mage, si on la sert, c'est violer la loi de Dieu, » c'est aller contre les paroles du Législateur, c'est » réveiller sa jalousie et exciter sa vengeance. » Voilà l'argument dans toute la force et dans toute la netteté qu'il peut être proposé. Car encore qu'il ne soit pas vrai que nous servions les images, comme nous l'avons déjà remarqué, il est vrai que nous nous mettons à genoux devant elles, et l'on nous soutient que cette action extérieure, prise en elle-même, est précisément le sujet de cette prohibition du Décalogue.

1. *Deuter.*, v. 6, 7, 8. — 2. *P.* 9. — 3. *P.* 73. — 4. *P.* 74

L'anonyme ne presse pas moins cette objection : « On croit éluder, dit-il[1], le sens du com- » mandement, et se distinguer des idolâtres, en » disant qu'on n'adore point les images, et qu'on » n'y croit point de divinité ni de vertu comme les » païens. » Voilà en effet notre réponse telle que je l'avais tirée du concile, et proposée dans l'*Exposition;* mais l'anonyme croit nous l'avoir ôtée par ces paroles : « Le concile, dit-il, ose-t-il ainsi res- » treindre et modifier, s'il faut ainsi dire, les pro- » pres commandements de Dieu, qui ne défend pas » seulement d'adorer les images, ou d'y croire » quelque vertu, mais absolument de les adorer, de » les servir, et de se mettre à genoux devant elles; » car les termes du commandement disent précisé- » ment tout cela. »

Et pour ne me laisser aucun moyen de m'échapper, il me presse par cet argument tiré de mes propres principes. « M. de Condom dit ailleurs, sur » les paroles de l'institution de la Cène, que lui et » ceux de sa communion entendent ces paroles à la » lettre, et qu'il ne faut pas non plus demander, » pourquoi ils s'attachent au sens littéral, qu'à un » voyageur, pourquoi il suit le grand chemin, et » que c'est à ceux qui ont recours au sens figuré et » qui prennent des sens détournés, à rendre raison » de ce qu'ils font. » Il ajoute, « que le sens du » Vieux Testament est sans comparaison plus littéral » que celui du Nouveau, et que les termes d'une » loi ou d'un commandement doivent être bien plus » exprès et plus dans un sens littéral que ceux d'un » mystère; » et il conclut enfin par ces paroles : « Que M. de Condom nous dise donc pourquoi il » ne suit pas la lettre du commandement qui est » si expresse, pourquoi il quitte ce grand chemin » marqué du propre doigt de Dieu, pour recourir » à des sens détournés. »

Qui lui a dit que j'abandonne le sens littéral, en expliquant le précepte du Décalogue? Je suis bien éloigné de cette pensée; et je lui accorde au contraire tout ce qu'il dit sur la manière simple et littérale dont il veut qu'on écrive les commandements. Je prendrai mes avantages en un autre lieu sur cette déclaration de l'anonyme; et je lui ferai remarquer que l'institution de l'Eucharistie est un commandement de la loi nouvelle, qui, selon ses propres principes, doit être écrit simplement et pris à la lettre. Maintenant, pour me renfermer dans la question dont il s'agit, et lui accorder sans contestation ce qu'il doit raisonnablement attendre de moi, je reconnais avec lui qu'il faut entendre littéralement le précepte du Décalogue; et je renonce dès à présent aux sens détournés, où il dit que j'ai mon recours.

Mais afin de bien peser ce sens littéral, qui nous doit servir de règle, il est bon de considérer avant toutes choses une manière trop simple et trop littérale d'entendre ce commandement, qui a été embrassée par le concile des iconoclastes tenu à Constantinople.

1. *Anon.*, *p.* 68.

Ce concile, à l'imitation des Juifs et des Mahométans, condamne absolument toutes les images. Il anathématise tous ceux qui oseront, je ne dis pas les adorer, « mais les faire, et les mettre, ou » dans l'Eglise, ou dans les maisons particulières : » il appelle la peinture « un art abominable et impie, » un art défendu de Dieu, et une invention d'un » esprit diabolique qui doit être exterminée de l'E- » glise. »

Telles sont les définitions de ce fameux concile de Constantinople tant célébré par les réformés, et honoré parmi eux sous le nom de septième concile général. Ils n'approuvent pourtant pas eux-mêmes la condamnation des images. Nous en voyons tous les jours dans leurs maisons; et leur Catéchisme dit expressément que ce n'est pas le dessein de Dieu d'en interdire l'usage.

Ils condamnent donc en ce point les excès où sont tombés les iconoclastes, pour avoir trop pris au pied de la lettre le commandement du Décalogue. Dieu a dit : « Tu ne feras point d'images taillées, » ni aucune ressemblance quelle qu'elle soit; tu ne » te prosterneras point devant elles. » Ils ont vu qu'il défendait de les fabriquer, aussi nettement qu'il défend de se prosterner devant elles. Pour raisonner conséquemment, ils ont tout pris à la lettre, et ils ont cru qu'en adoucissant la défense de les faire, ils seraient forcés d'adoucir celle de les honorer.

Ne pouvaient-ils pas avoir excédé aussi bien en l'un qu'en l'autre; c'est-à-dire en ce qu'ils prononcent touchant l'honneur des images, qu'en ce qu'ils disent touchant leur fabrique? On voit d'abord un juste sujet de le soupçonner; et, quoi qu'il en soit, cela nous oblige à pénétrer plus à fond le dessein de Dieu dans le commandement dont il s'agit. Mais comme personne ne doute que la matière de cette défense portée par le Décalogue, ne soit les erreurs de l'idolâtrie, il faut voir avant toutes choses en quoi elle consistait. Il ne s'agit point d'expliquer ici toutes les erreurs des païens sur leurs fausses divinités; mais seulement celles qu'ils avaient touchant les images, (car ce sont celles dont nous avons besoin à présent) pour entendre quelles images et quel culte nous est défendu par ce précepte.

Les prétendus réformés soutiennent que nous faisons les païens plus grossiers qu'ils n'étaient en effet. Ils sont bien aises pour eux de diminuer leurs erreurs, et de leur donner, touchant les images, la doctrine la plus approchante qu'il leur est possible, de celle que nous enseignons; car ils espèrent que par ce moyen nos sentiments et ceux des païens se trouveront enveloppés dans une même condamnation. Ainsi pour ne point confondre des choses aussi éloignées que le ciel l'est de la terre, il importe d'établir au vrai les sentiments qu'avaient les païens touchant leurs idoles, par l'Ecriture, par les Pères par les païens mêmes, et enfin, pour éviter tout embarras, par le propre aveu des prétendus réformés.

Au reste, dans l'explication de la croyance des païens, il ne faut pas s'attendre qu'on doive trouver une doctrine suivie ni des sentiments arrêtés. L'idolâtrie n'est pas tant une erreur particulière touchant la divinité, que c'en est une ignorance profonde, qui rend les hommes capables de toutes sortes d'erreurs. Mais cette ignorance avait ses degrés. Les uns y étaient plongés plus avant que les autres : le même homme n'était pas toujours dans le même sentiment : la raison se réveillait quelquefois, et faisait quelques pas ou quelque effort, pour sortir un peu de l'abîme, où elle était bientôt replongée par l'erreur publique. Ainsi il y avait dans les sentiments des païens beaucoup de variétés et d'incertitudes; mais, parmi ces confusions, voici ce qui dominait et ce qui faisait le fond de leur religion.

Je l'ai pris du Catéchisme du concile[1], qui explique brièvement, mais à fond cette matière, en disant : « que la majesté de Dieu peut être voilée » par les images en deux manières différentes; » l'une, si elles sont adorées comme Dieu, ou qu'on » croie qu'il y ait en elles quelque divinité ou quel- » que vertu pour laquelle il les faille honorer, ou » qu'il faille leur demander quelque chose, ou y » attacher sa confiance, comme faisaient les Gentils, » que l'Ecriture reprend de mettre leur espérance » dans leurs idoles; l'autre, si l'on tâche d'expri- » mer par art la forme de la divinité, comme si elle » pouvait être vue des yeux du corps ou représentée » par des traits et par des couleurs. »

Tout le culte des idolâtres roulait sur ces deux erreurs. Ils regardaient leurs idoles comme des portraits de leurs dieux. Bien plus, ils les regardaient comme leurs dieux mêmes : ils disaient tantôt l'un et tantôt l'autre, et mêlaient ordinairement l'un et l'autre ensemble.

Cela nous paraît incroyable; et après que la foi nous a découvert ces insupportables erreurs, nous avons peine à comprendre que des peuples entiers, et encore des peuples si polis, y soient tombés. Qui ne serait étonné d'entendre dire à un Cicéron dans une action sérieuse, c'est-à-dire, devant des juges assemblés, dépositaires de l'autorité, et établis pour venger la religion violée, et en présence du peuple romain[2] : « Verrès a bien osé enlever dans le temple » de Cérès à Enna une statue de cette déesse, telle » que ceux qui la regardaient croyaient voir ou la » déesse elle-même, ou son effigie tombée du ciel, » et non point faite d'une main humaine. » Qu'on ne dise donc plus que les païens n'étaient pas si stupides que de croire qu'une statue pût être un Dieu. Cicéron, qui n'en croyait rien, le dit sérieusement en présence de tout le peuple, dans un jugement; parce que c'était l'opinion publique et reçue, parce que tout le peuple le croyait. Il est vrai qu'il parle en doutant, si la statue est la déesse elle-même ou son effigie; mais il y en a assez, dans ce doute seul, pour convaincre les idolâtres d'une impiété visible. Car enfin jusqu'à quel point faut-il avoir oublié la divinité, pour douter si une statue n'est pas un Dieu, et pour croire qu'elle le puisse être? Il n'est guère moins absurde de penser qu'elle en puisse être l'effigie, et que d'une pierre ou d'un sabre on en puisse faire le portrait d'un Dieu. Mais encore que Cicéron laisse ici l'esprit en suspens entre deux erreurs si détestables, il me sera aisé de faire voir par des témoignages certains, et peut-être par Cicéron même, que le commun des païens joignait ensemble l'un et l'autre.

1. *Cat. Conc.*, *part.* III, *sect.* 34, *pag.* 319. — 2. *Act.*, v. *in Verr.*

Premièrement, il est certain qu'ils se figuraient la divinité corporelle, et croyaient pouvoir la représenter au naturel par des traits et par des couleurs. Comme leurs dieux au fond n'étaient que des hommes, pour concevoir la divinité, ils ne sortaient point de la forme du corps humain : ils y corrigeaient seulement quelques défauts; ils donnaient aux dieux des corps plus grands et plus robustes, et quand ils voulaient, plus subtils, plus déliés et plus vites. Ces dieux pouvaient se rendre invisibles, et s'envelopper de nuages. Les païens ne leur refusaient aucune de ces commodités; mais enfin ils ne sortaient point des images corporelles ; et quoi que pussent dire quelques philosophes, ils croyaient que par l'art et par le dessein, on pouvait venir à bout de tirer les dieux au naturel. C'était là le fond de la religion ; et c'est aussi ce que reprend saint Paul dans ce beau discours qu'il fit devant l'Aréopage[1]. « Etant donc comme nous sommes, une race » divine, nous ne devons pas croire que la divinité « soit semblable à l'or ou à l'argent ou à la pierre » taillée par art et par invention humaine. »

Que si nous consultons les païens eux-mêmes, nous verrons avec combien de fondement saint Paul les attaquait par cette raison. Phidias avait fait le Jupiter Olympien d'une grandeur prodigieuse, et lui avait donné tant de majesté, qu'il l'en avait rendu plus adorable, selon le sentiment des païens. *Polyclète*, à leur gré, *ne savait pas remplir l'idée qu'on avait des dieux.* Cela n'appartenait qu'à Phidias au sentiment de Quintilien. « C'est lui, dit le » même auteur[2], qui avait fait ce Jupiter Olym- » pien, dont la beauté semble avoir ajouté quelque » chose au culte qu'on rendait à Jupiter, dont la » grandeur de l'ouvrage égalait le Dieu. » On voit les mêmes sentiments dans les autres auteurs païens. Ils ne concevaient rien en Dieu, pour la plupart, qui fût au-dessus de l'effort d'une belle imagination, et parce qu'Homère l'avait eu la plus belle et la plus vive qui fût jamais, c'était le seul, selon eux, qui sût parler dignement des dieux, quoiqu'il soit toujours demeuré dans des idées corporelles. Comme le Jupiter de Phidias était fait sur les desseins de ce poète incomparable, le peuple était content de l'idée qu'on lui donnait du plus grand des dieux, et ne pensait rien au delà. Il croyait enfin voir au naturel, et dans toute sa majesté, le père des dieux et des hommes.

Mais les païens passaient encore plus avant, et ils croyaient voir effectivement la divinité présente dans leurs idoles. Il ne faut point leur demander comment cela se faisait. Les uns ignorants et stupides, étourdis par l'autorité publique, croyaient les idoles dieux, sans aller plus loin : d'autres qui raffinaient davantage, croyaient les diviniser en les consacrant. Selon eux, la divinité se renfermait dans une matière corruptible, se mêlait et s'incorporait dans les statues. Qu'importe de rechercher toutes leurs différentes imaginations touchant leurs idoles, tant y a qu'ils conspiraient tous à y attacher la divinité, et ensuite leur religion et leur confiance. Ils les craignaient, ils les admiraient, ils leur adressaient leurs vœux, ils leur offraient leurs sacrifices : enfin ils les regardaient comme leurs dieux tutélaires, et leur rendaient publiquement les honneurs divins. Telle était la religion des peuples les plus polis et les plus éclairés d'ailleurs, qui fussent dans l'univers ; tant le genre humain était livré à l'erreur, et tant l'Evangile était nécessaire au monde pour le tirer de son ignorance.

1. *Act.*, XVII. 29. — 2. *Inst. Orat.* XII, c. 10.

Les prétendus réformés travaillent beaucoup à justifier les gentils de ces reproches. Si nous en croyons l'anonyme : « ce n'est qu'une exagération » que de dire, comme fait M. de Condom, que les » païens croyaient que leurs fausses divinités habi- » taient dans leurs images : les païens ne conve- » naient nullement qu'ils adorassent la pierre ni le » bois : mais seulement les originaux qui leur » étaient représentés..... Ils ne croyaient pas que » leurs divinités fussent comme renfermées dans » les simulacres, ou qu'elles y habitassent, comme » M. de Condom le pose ; et s'il se trouve qu'on leur » ait rien reproché de semblable dans les premiers » siècles du christianisme, ce n'est peut-être qu'à » cause que la superstition des peuples allait en- » core plus loin que les sentiments et les maximes » de leurs philosophes, ou de leurs prêtres et de » leurs pontifes..... »

Le reste manque.

TROISIÈME FRAGMENT.

De la satisfaction de Jésus-Christ.

On ne nous accuse de rien moins en cette matière, que d'anéantir la croix de Jésus-Christ, et les mérites infinis de sa mort. Ce que j'ai dit sur ce sujet, en divers endroits de cette réponse, ferait cesser ces reproches, si ceux qui s'attachent à nous les faire étaient moins préoccupés contre nous. Faisons un dernier effort pour surmonter une si étrange préoccupation, en leur proposant quelques vérités, dont ils ne pourront disconvenir, et qu'ils paraissent disposés à nous accorder.

Mais s'ils veulent que nous avancions dans la recherche de la vérité; qu'ils ne croient pas avoir tout dit, quand ils auront répété sans cesse que Jésus-Christ a satisfait suffisamment et même surabondamment pour nos péchés, et que l'homme, quand même on supposerait qu'il serait aidé de la grâce, ne peut jamais offrir à Dieu une satisfaction suffisante pour les crimes dont il est chargé. Il ne s'agit pas de savoir si quelque autre que Jésus-Christ peut offrir à Dieu une satisfaction suffisante pour les péchés, mais il s'agit de savoir si, parce que le pécheur n'en peut faire une suffisante, il est exempté par là d'en faire aucune, et si l'on peut soutenir que nous ne devions rien faire pour contenter Dieu, et pour apaiser sa colère, parce que nous ne pouvons pas faire l'infini. J'avoue sans difficulté que le pécheur, qui se fait justice à lui-même, sent bien en sa conscience qu'ayant offensé une majesté infinie, il ne peut jamais égaler par une juste compensation, la peine qu'il a méritée. Mais plus il se voit hors d'état d'acquitter sa dette, plus il fait d'effort sur lui-même pour entrer, autant qu'il peut, en paiement : pénétré d'un juste regret d'avoir péché contre son Dieu et contre son Père, il prend contre lui-même le parti de la jus-

tice divine, et sans présumer qu'il puisse lui rendre ce qu'elle a droit d'exiger, il punit autant qu'il peut ses ingratitudes, en s'affligeant par des jeûnes et par d'autres mortifications. Qui pourrait condamner son zèle ?

Mais de quoi, dira-t-on, se met-il en peine? Jésus-Christ a fait sienne toute la dette, et a payé pour lui surabondamment. Quelle erreur de s'imaginer que Jésus-Christ ait payé pour nous, afin de nous décharger de l'obligation de faire ce que nous pouvons! Selon ce raisonnement, parce qu'il aura pleuré nos péchés, nous ne serons plus obligés à les pleurer; parce qu'il aura gémi pour nous, nous serons exempts de l'obligation de crier à Dieu miséricorde; et sous prétexte qu'il nous aura rachetés de la peine éternelle que nous méritions, nous croirons être déchargés de toutes les peines, par lesquelles nous pouvons nous-mêmes punir nos ingratitudes? Ce n'est pas ce qu'ont cru les saints pénitents, qui ont vécu et sous la loi et sous l'Evangile. Certainement ils n'ignoraient pas que les peines qu'ils souffraient dans les jeûnes et sous les cilices, n'égalaient pas la peine éternelle qui était due à leurs crimes; et encore qu'ils n'attendissent leur rédemption que par les mérites du Sauveur, ils ne s'en croyaient pas pour cela moins obligés d'entrer, pour ainsi dire, dans les sentiments de la justice divine contre eux-mêmes. Ainsi, parce qu'il est juste que le pécheur superbe soit abaissé, ils se couchaient sur la cendre; parce qu'il est raisonnable que ceux qui abusent du plaisir en soient privés, et soient même assujétis à la douleur, ils s'affligeaient par le cilice et par le jeûne. C'est pourquoi Dieu exigeait de son peuple au jour solennel de l'expiation, non-seulement que le cœur fût serré de douleur par la pénitence, mais encore que le corps fût affligé et abattu par le jeûne; parce qu'il est juste que le pécheur prévienne, autant qu'il est en lui, la vengeance divine, en vengeant sur lui-même ses propres péchés.

De là est née cette règle que les saints Pères suivaient avec tant d'exactitude, et qui était, pour ainsi dire, l'âme de leur discipline : qu'il est juste qu'on soit plus ou moins privé des choses que Dieu a permises, à mesure qu'on s'est plus ou moins permis celles qu'il a défendues. On voit, en conséquence de cette règle, les pénitents affligés se retirer, pendant le cours de plusieurs années, des plaisirs les plus innocents; passer les nuits à gémir; se macérer par des jeûnes et par d'autres austérités, parce qu'ils se croyaient obligés de faire une semblable satisfaction à la justice divine.

Ces maximes de pénitence, suivies dans les siècles les plus purs, attirent la vénération même des prétendus réformés. Je trouve en effet que l'anonyme qui m'attaque si vivement sur ce point, est contraint de louer lui-même l'ancienne sévérité qu'on gardait dans la pénitence, et d'attribuer à la *corruption des temps*, *le changement qui a été fait dans la rigueur de la discipline*, *dont on ne s'est*, dit-il[1], *que trop relâché*. Voilà ce qu'il a écrit avec une approbation authentique des ministres de Charenton. Que s'il demeure d'accord de louer et d'admirer avec nous *cette ancienne rigueur de la discipline*, il ne faut plus que considérer sur quoi elle est appuyée. Saint Cyprien nous le dira presque dans toutes les pages de ses écrits; et l'on doit croire qu'en écoutant saint Cyprien, on entend parler tous les autres Pères, qui tiennent tous unanimement le même langage.

Ce saint évêque, illustre par sa piété, par sa doctrine et par son martyre, ne cesse de s'élever contre ceux « qui négligent de satisfaire à Dieu, qui est » irrité, et de racheter leurs péchés par des satis» factions et des lamentations convenables[1]. » Il condamne la témérité de ceux « qui se vantent, dit» il, faussement d'avoir la paix, devant que d'avoir » expié leurs péchés, devant que d'avoir fait leur » confession, devant que d'avoir purifié leur con» science par le sacrifice de l'évêque et par l'impo» sition de ses mains, devant que d'avoir apaisé la » juste indignation d'un Dieu irrité qui nous me» nace. » Il se met ensuite à expliquer que cette satisfaction, sans laquelle on ne peut apaiser Dieu, s'accomplit par des jeûnes, par des veilles accompagnées de saintes prières, et par des aumônes abondantes; déclarant qu'il ne peut croire qu'on songe sérieusement à fléchir un Dieu irrité, quand on ne veut rien retrancher des plaisirs, des commodités, ni de la parure. Il veut qu'on augmente ces saintes rigueurs à mesure que le péché est plus énorme; « parce qu'il ne faut pas, dit-il, que la » pénitence soit moindre que la faute[2]. »

Que si les prétendus réformés pensent que cette satisfaction, tant louée par saint Cyprien et par tous les Pères, regarde seulement l'Eglise, ou l'édification publique, comme l'anonyme semble le vouloir insinuer, ils n'ont qu'à considérer de quelle sorte s'est expliqué ce saint martyr dans les lieux que nous venons de produire. On verra qu'il y établit l'obligation de subir humblement les peines que nous avons rapportées, non sur la nécessité d'édifier le public, ou de réparer les scandales, encore que ces motifs ne doivent pas être négligés; mais sur la nécessité d'apaiser Dieu, de faire satisfaction à sa justice irritée, et d'expier les péchés en les châtiant; de sorte qu'il ne regarde pas tant les œuvres de pénitence, auxquelles il assujétit les pécheurs, comme publiques, que comme dures à souffrir, et capables par ce moyen, de fléchir un Dieu, qui veut que les péchés soient punis.

Et pour montrer que ces peines que les pénitents devaient subir avaient un objet plus pressant encore, que celui de réparer les scandales que les péchés publics causaient à l'Eglise, le même saint Cyprien veut que ceux qui n'ont péché que dans leur cœur ne laissent pas d'être soumis aux rigueurs de la pénitence. Il loue la foi de ceux qui n'ayant pas consommé le crime, mais ayant seulement songé à le faire, « s'en confessent aux prê» tres de Dieu simplement et avec douleur, leur » exposant le fardeau dont leur conscience est » chargée, et recherchent un remède salutaire, » même pour des blessures légères[3]. » Il les appelle *légères* en comparaison de la plaie que fait dans nos consciences l'accomplissement actuel du crime; mais il n'en veut pas moins pour cela que ceux qui n'ont péché que de volonté se soumettent aux travaux de la pénitence, *de peur*, dit ce saint

1. *Pag.* 155.

1. *Ep.* LIV. *ad Corn.*, *p.* 77, *et seq. et alibi*. — 2. *De Lapsis*, *p.* 192. — 3. *Idem*, *p.* 190.

évêque, *que ce qui semble manquer au crime*, parce qu'il n'a pas été suivi de l'exécution, *y soit ajouté d'ailleurs, si celui qui l'a commis néglige de satisfaire.*

C'est ainsi qu'il traite ceux dont le crime s'est arrêté dans le seul dessein. Puis continuant son discours, il les presse de « confesser leurs péchés » pendant qu'ils sont encore en vie, pendant que » leur confession peut être reçue, que leur satis» faction peut plaire à Dieu, et que la rémission » des péchés donnée par les prêtres peut être agréée » de lui. » Qui ne voit qu'il s'agit ici, non d'édifier les hommes, mais d'apaiser Dieu; non de réparer le scandale qu'on a causé à l'Eglise, mais de faire satisfaction à la majesté divine pour l'injure qu'on lui a faite? C'est pourquoi saint Cyprien oblige à cette satisfaction ceux mêmes qui n'ont péché que dans le cœur; parce que Dieu étant offensé par ces péchés de volonté, aussi bien que par les péchés d'action, il faut l'apaiser par les moyens qui sont prescrits généralement à tous les pécheurs; c'est-à-dire, en prenant contre nous-mêmes le parti de la justice divine, comme parlent les saints Pères, et punissant en nous ce qui lui déplaît.

Si quelqu'un avait dit à saint Cyprien que Jésus-Christ est mort pour nous, afin de nous décharger d'une obligation si pressante, et d'éteindre un sentiment si pieux; quel étonnement lui aurait causé une pareille proposition? Rien n'eût paru plus étrange, dans cette première ferveur du christianisme, que d'entendre dire à des chrétiens, que depuis que Jésus-Christ a souffert pour eux, ils n'ont plus rien à souffrir pour leurs péchés. Et certes, si la croix du Fils de Dieu les a déchargés de la damnation éternelle, il ne s'ensuit pas pour cela que les autres peines que Dieu leur envoie, ou que l'Eglise leur impose, ne doivent plus être regardées comme de justes punitions de leurs désordres. Ces punitions, je le confesse, ne sont pas égales à nos démérites; mais pour cela cesseront-elles d'être peines? et craindrons-nous de les nommer telles, parce que nous en méritons de plus rigoureuses? Que si elles sont des peines que nous méritons, d'autant plus que même nous en méritons de beaucoup plus grandes; pourquoi ne voudra-t-on pas que nous les portions, dans le dessein de satisfaire, comme nous le pourrons, à la justice divine, et d'imiter en quelque manière, par cette imparfaite satisfaction, celui qui a satisfait infiniment par sa mort?

Ainsi l'on voit clairement que la croix de Jésus-Christ, bien loin de nous décharger d'une telle obligation, l'augmente au contraire, et la redouble; parce qu'il est juste que nous imitions celui qui n'a paru sur la terre que pour être notre modèle; si bien que nous demeurons après sa mort plus obligés que jamais à faire, pour contenter sa justice, ce qui convient à notre faiblesse, comme il a fidèlement accompli ce qui appartenait à sa dignité.

C'est en ce sens que le concile de Trente a enseigné que les peines que nous endurons volontairement pour nos péchés nous rendent conformes à Jésus-Christ, et nous font porter le caractère de sa croix. Mais M. Noguier n'a pas raison pour cela de faire dire au concile, *que nos souffrances sont vraies satisfactions comme celles de Jésus-Christ même*[1]. Cette manière de parler est trop odieuse, et renferme un trop mauvais sens pour être soufferte. S'il appelle vraie satisfaction celle qui se fait d'un cœur véritable et avec une sincère intention de réparer le mal que nous avons fait, autant qu'il est permis à notre faiblesse; en ce sens nous dirons sans crainte que nos satisfactions sont véritables. Que si, par une vraie satisfaction, il entend celle qui égale l'horreur du péché; combien de fois avons-nous dit que Jésus-Christ seul pouvait en offrir une semblable? Qu'on cesse donc désormais de faire dire au concile, *que les souffrances que nous endurons sont de vraies satisfactions comme celles de Jésus-Christ.* Jamais l'Eglise n'a parlé de cette sorte. Ce n'est pas ainsi qu'on explique cette conformité imparfaite que des pécheurs, tels que nous, peuvent avoir avec leur Sauveur; au contraire, il faut reconnaître deux différences essentielles entre Jésus-Christ et nous: l'une, que la satisfaction qu'il a offerte pour nous à son Père est d'une valeur infinie, et qu'elle égale le démérite du péché: l'autre, qu'elle a toute sa valeur par sa propre dignité; au lieu que nos satisfactions sont infiniment au-dessous de ce que méritent nos crimes, et qu'elles n'ont aucune valeur, que par les mérites de Jésus-Christ même; c'est-à-dire, que tout imparfaites qu'elles sont, elles ne laissent pas d'être agréables au Père éternel, à cause que Jésus-Christ les lui présente. Elles servent à apaiser sa juste indignation, parce que nous les lui offrons au nom de son Fils: *elles ont*, dit le concile, *leur force de lui:* c'est en lui qu'elles sont offertes, et par lui qu'elles sont reçues.

Qui peut croire que cette doctrine soit injurieuse à Jésus-Christ? Il n'y a certes qu'une extrême préoccupation qui puisse s'emporter à un tel reproche. Aussi voyons-nous que les saints Pères ont enseigné cette obligation d'apaiser Dieu et de lui faire satisfaction, en termes aussi forts que nous, sans jamais avoir seulement pensé qu'une doctrine si sainte pût obscurcir tant soit peu les mérites infinis de Jésus-Christ, ou faire tort à la grâce que nous espérons en son nom.

Que si les prétendus réformés pensaient affaiblir cette doctrine des Pères, en disant qu'ils ont pratiqué ces rigueurs salutaires de la pénitence, plutôt pour faire haïr les péchés, que pour les punir, ils montreraient qu'ils n'entendent, ni les sentiments des Pères, ni l'état de la question dont il s'agit en ce lieu. Car nous convenons sans difficulté, que les peines que l'Eglise impose aux pécheurs, étant infiniment au-dessous de ce qu'ils méritent, elles tiennent beaucoup plus de la miséricorde que de la justice, et ne servent pas tant à punir les crimes commis, qu'à nous faire appréhender les rechutes. Mais nos adversaires se trompent, s'ils croient que ces deux choses soient incompatibles; puisqu'au contraire elles sont inséparables, et que c'est en punissant les péchés passés qu'on inspire une crainte salutaire de les commettre à l'avenir.

C'est pour cela que le concile veut qu'on mesure, autant qu'il se peut, la pénitence avec la faute, et parce que l'ordre de la justice l'exige ainsi, et parce qu'il est utile aux pécheurs d'être traités de la sorte. J'ai produit ailleurs les passages où il enseigne cette doctrine; et il ne fait en cela que suivre les Pères, qui enseignent perpétuellement: qu'il faut

1. Pag. 121.

imposer aux plus grands péchés des peines plus rigoureuses, tant afin d'inspirer par là plus d'horreur pour les rechutes, qu'à cause que la justice divine irritée par de plus grands crimes, doit être aussi apaisée par une satisfaction plus sévère.

Appelle-t-on réformer l'Eglise, que de lui ôter ces saintes maximes? Est-ce, encore une fois, la réformer que de lui ravir le moyen de faire appréhender les rechutes à ses enfants trop fragiles, et de leur apprendre à venger eux-mêmes par des peines salutaires, les détestables plaisirs qu'ils ont trouvés dans leurs crimes? Si c'est là ce qu'on appelle réformer l'Eglise, jamais il n'y eut de siècle où on eût plus besoin de réformation, que celui des persécutions et des martyres. Jamais on n'a prêché avec plus de force la nécessité d'apaiser Dieu, et de lui faire satisfaction par des pratiques austères et pénibles à la nature. Cet abus de réprimer les pécheurs par de sévères châtiments et par une discipline rigoureuse, n'a jamais été plus universel. Ce n'est point pour les derniers siècles qu'il faut établir la réformation : il la faut faire remonter plus haut, et la porter aux temps les plus purs du christianisme.

Que si les prétendus réformés ont honte de cet excès, et ne peuvent pas s'empêcher de louer les pratiques et les maximes que la pieuse antiquité a embrassées dans l'exercice de la pénitence; si les ministres de Charenton approuvent de bonne foi ce qu'a écrit l'anonyme, lorsqu'il parle du relâchement de l'ancienne rigueur de la discipline, comme d'une corruption que la suite des temps a introduite; nous pouvons dire que la question de la satisfaction est vidée, et qu'il n'y a plus qu'à prononcer en notre faveur.

Aussi n'y a-t-il rien de plus vain, ni qui se soutienne moins que ce qu'on m'a objecté sur cette matière; et j'ose dire que mes adversaires ne me combattent pas plus qu'ils combattent eux-mêmes leurs propres maximes.

L'anonyme objecte à l'Eglise[1] qu'elle se contredit elle-même, lorsqu'elle dit d'un côté, « que Jésus-» Christ a payé le prix entier de notre rachat, et » d'autre côté que la justice de Dieu, et un certain » ordre qu'il a établi veulent que nous souffrions » pour nos péchés. »

Quelle apparence de contradiction peut-on imaginer en cela? Est-ce nier la puissance absolue du prince, que de dire, qu'en pouvant remettre la peine entière, il a voulu en réserver quelque partie; parce qu'il a cru qu'il serait utile au coupable même de ne le faire pas tout d'un coup sortir des liens de la justice, de crainte qu'il n'abusât de la facilité du pardon? Qui ne voit au contraire que c'est une suite de la puissance, d'agir plus ou moins, selon qu'il lui plaît, et qu'il faut la laisser maîtresse de son application et de son usage? Pourquoi donc ne peut-on pas dire, sans blesser les mérites de Jésus-Christ et son pouvoir absolu, qu'il réserve ce qu'il lui plaît dans l'application qu'il en fait sur nous? Cela devrait-il souffrir la moindre difficulté? Mais pour n'en laisser aucune, voyons ce qu'on nous accorde.

On nous accorde que la damnation éternelle n'est pas la seule peine du péché; mais qu'il y en a beaucoup d'autres que Dieu nous fait sentir même dans ce monde. Car on convient que le pécheur, qui veut être heureux sans dépendre de son auteur, mérite d'être malheureux et en cette vie et en l'autre, et dans un temps infini, pour avoir été rebelle et ingrat envers une majesté infinie.

Ainsi les maladies et la mort sont la juste peine du péché d'Adam. Dieu a exercé sa vengeance, en envoyant le déluge, en faisant tomber le feu du ciel, en désolant par le glaive les villes de ses ennemis. Toutefois nous sommes d'accord que toutes ces peines, et toutes celles qui finissent avec le temps, ne répondent pas à la malice du péché. La peine éternelle est la seule qui en égale l'horreur, parce qu'elle est infinie dans sa durée; de sorte que les autres maux, que nous avons à souffrir dans le temps, sont des peines et véritables et justes, mais non des peines égales à l'énormité de notre crime.

On convient encore sans difficulté, que la peine en tant qu'elle est éternelle, ne se peut remettre à demi; parce que l'éternité est indivisible, et qu'il n'en reste rien du tout, quand elle ne reste pas tout entière. Ainsi la rémission des péchés est toujours pleine et toujours parfaite à cet égard; et l'on doit tenir pour constant que la peine qui répond proprement au crime, c'est-à-dire celle qui l'égale, ne souffre point de partage.

Il n'en est pas de même des peines temporelles. Dieu les punit quelquefois avec la peine éternelle, et quelquefois il les en sépare. Dans les pécheurs impénitents, qui ont péri dans le déluge et dans l'embrasement de ces cinq villes maudites, on voit la peine éternelle attachée à la suite de la temporelle : on voit aussi qu'entre la mort et les maladies et les autres peines semblables du péché d'Adam, que nous ressentons encore après qu'il nous est remis par Jésus-Christ, il y a des peines spéciales que Dieu envoie aux pécheurs, même, après qu'il leur a pardonné leur crime. Cette vérité n'est pas contestée; et l'on avoue que David fut puni rigoureusement de son péché, après en avoir obtenu la rémission.

Toutefois il faut essuyer ici une petite subtilité. Les ministres ne veulent pas avouer que ces maux temporels que nous ressentons, tiennent lieu de peine, du moins à l'égard des enfants de Dieu. « Ces maux servent, dit l'anonyme[1], pour exercer » notre foi et notre patience, et sont des effets de » l'amour de Dieu plutôt que des peines. »

M. Noguier s'étend davantage sur cette matière, et en parle d'une manière plus claire et plus décisive. Il convient d'abord avec moi, « que nous » avons besoin des châtiments de Dieu pour être » retenus dans la crainte pour l'avenir, et pour » nous corriger du passé[2]; » de sorte qu'il est constant dans la nouvelle réforme, aussi bien que dans l'Eglise, que Dieu nous décharge souvent des maux éternels sans nous décharger pour cela des temporels. Cela étant, notre question se réduit ici à savoir, si ces maux temporels tiennent lieu de peine. « La question n'est pas, dit M. Noguier[3], s'il nous » est salutaire d'être châtiés pour être retenus dans » le devoir, nous l'accordons; mais il s'agit de sa- » voir, si ces châtiments temporels, que les fidèles

1. *Pag.* 109.

1. *P.* 116. — 2. *P.* 118. — 3. *P.* 115.

» souffrent, sont des peines proprement dites, pour » satisfaire à la justice de Dieu. »

Ce sont des maux, on en convient. Ce sont même des châtiments, on l'accorde. Mais il se faut bien garder de penser que *ce soient des peines proprement dites*. A quelles subtilités a-t-on réduit la religion! Sans doute tout châtiment est une peine. On ne laisse pas de punir les criminels, quoiqu'on ne les punisse pas à toute rigueur, quoiqu'on les punisse pour les corriger, quoique les peines qu'on leur fait sentir aient pour objet de les retenir dans le devoir, et d'empêcher leurs rechutes. Quand on subit de telles peines, on satisfait à cet égard à ce que la justice exige, quoiqu'on ne satisfasse pas à tout ce qu'elle aurait droit d'exiger. Qui peut douter de ces vérités? J'ai peine à croire que M. Noguier ait dessein de le nier, quand il dit que les maux que Dieu envoie aux pécheurs *ne sont pas des peines proprement dites pour satisfaire à la justice de Dieu*. S'il veut dire que ce ne sont pas des peines proportionnées, ni qui emportent une exacte satisfaction, j'en suis d'accord; mais qu'il s'ensuive de là qu'elles perdent le nom de peines, c'est à quoi le bon sens et la piété répugnent.

En effet, lorsque Dieu châtie ses enfants en cette vie, leur défendra-t-on de confesser que ces châtiments sont de justes punitions de leurs péchés? N'oseront-ils dire avec le Psalmiste : *Vous êtes juste, Seigneur, et tous vos jugements sont droits*[1]? Faudra-t-il qu'ils disent nécessairement que Dieu n'exerce point sa justice, parce qu'il ne frappe pas de toute sa force, et qu'il fait servir ses rigueurs à un conseil de miséricorde? Quelle énorme absurdité! Et comment après cela peut-on soutenir, que les maux que Dieu nous réserve, en nous remettant nos péchés, ne sont pas des peines? Qui ne voit qu'on ne se porte à nier une vérité si constante, qu'à cause qu'on appréhende les conséquences inévitables que nous en tirons? Mais on n'en sort pas pour cela, et nous irons, quoi qu'on fasse, à notre but. Si le mot de peine déplait ici, prenons ce qu'on nous accorde; c'en est assez pour vider cette question. Qu'on se tourne de quel côté l'on voudra, il est donc enfin constant que Jésus-Christ, en nous remettant notre péché, ne nous décharge pas pour cela de tous les maux qu'il mérite; il en réserve ce qu'il lui plaît, et autant qu'il sait qu'il nous est utile. S'ensuit-il de là qu'il ne nous remette notre péché qu'à demi?.... Il n'a pas voulu nous accorder tout d'un coup tout ce qu'il nous a mérité par un seul acte; et son mérite n'en est pas moins plein ni moins parfait en lui-même, encore que les effets s'en développent successivement sur le genre humain. Qui ne voit donc qu'en nous méritant par sa seule mort une décharge pleine et entière de tous les maux, il a pu user de telle réserve qu'il aura jugée convenable; et qu'en nous délivrant des maux éternels qui sont les seuls qui nous peuvent rendre essentiellement malheureux, à cause qu'ils nous ôtent tout jusqu'à l'espérance, il a pu faire des autres maux ce qu'il aura trouvé utile à notre salut? Voilà de quoi nous convenons tous, catholiques et protestants : la foi que nous avons en Jésus-Christ et en la plénitude infinie de ses mérites, nous oblige, non à confesser qu'il n'use avec nous d'aucune réserve dans la distribution de ses dons, mais qu'il n'y en a aucune qui n'ait notre bien pour objet.

Il est temps, après cela, que nos réformés ouvrent les yeux, et qu'ils avouent que cette doctrine, qu'ils reçoivent aussi bien que nous, nous met à couvert de tous leurs reproches; puisque nous n'admettons dans la pénitence aucune réserve de peines, que celle qui est utile au salut de l'homme.

En effet, n'est-il pas utile au salut de l'homme, créature si prompte à se relâcher par la facilité du pardon, qu'en lui pardonnant son péché, on ne lève pas tout à coup la main, et qu'on lui fasse appréhender la rechute? Mais qu'y a-t-il de plus salutaire pour lui inspirer cette crainte, que de lui faire comprendre que la rechute lui rend toujours la rémission plus difficile; qu'elle soumet le pécheur ingrat, qui a abusé des bontés de Dieu, à une pénitence plus sévère et à une censure plus rigoureuse; et qu'enfin, s'il retombe dans son péché, Dieu pourra se porter, tant il est bon, à lui remettre encore la peine éternelle, mais qu'il lui fera sentir l'horreur de son crime par des châtiments temporels? Cette crainte ne sert-elle pas à retenir le pécheur dans le devoir, et à lui faire connaître le péril et le malheur des rechutes? Mais si l'on ajoute encore, que Dieu étendra jusqu'en l'autre vie ces châtiments temporels sur ceux qui négligent de les subir humblement en celle-ci; ne sera-ce pas, et un nouveau frein pour nous retenir sur le penchant, et un nouveau motif pour nous exciter aux salutaires austérités de la pénitence, tant louées par l'antiquité chrétienne? Joint qu'il y a des péchés, pour lesquels nous avons vu que Dieu n'a pas résolu de nous séparer éternellement de son royaume; et il nous est utile de savoir qu'il ne laisse pas de les châtier en cette vie et en l'autre, afin que nous marchions avec plus de circonspection devant sa face. Qui ne voit donc qu'il sert au pécheur, pour toutes les raisons que nous avons dites, d'avoir à appréhender de tels châtiments; et par conséquent que nous n'admettons dans la rémission des péchés, aucune réserve de peines qui ne soit utile au salut des âmes?

M. Noguier ne veut recevoir que la moitié de notre doctrine; et après avoir accordé pour cette vie l'utilité de ces châtiments temporels, qui servent à nous retenir dans le devoir, il ne veut pas qu'ils regardent la vie à venir, « où, dit-il[1], on ne » peut empirer, ni s'avancer en sainteté, et où il » n'y a plus à craindre qu'on abuse de la facilité » du pardon. » Mais il n'aurait pas fait cette distinction, s'il eût tant soit peu considéré, que ces peines temporelles de la vie future peuvent nous être proposées dès celle-ci, et avoir par cet endroit seul, quand même nous n'aurions rien autre chose à dire, toute l'utilité que Dieu en prétend, qui est de retenir dans le devoir des enfants trop prompts à faillir.

S'il répond que la prévoyance des maux éternels doit suffire pour cet effet, c'est qu'il aura oublié les choses que je viens de dire. Car l'homme également fragile et téméraire a besoin d'être retenu de tous côtés : il a besoin d'être retenu par la prévoyance des maux éternels; et quand cette appréhension est levée, autant qu'elle le peut être en

1. *Ps.*, CXVIII. 137.

1. *Pag.* 18.

cette vie, il a encore besoin de prévoir qu'il s'attirera d'autres châtiments et en ce monde et en l'autre, si malgré ses fragilités et ses continuelles désobéissances, il néglige de se soumettre à une discipline exacte et sévère.

Ainsi cette confiance insensée, qui abuse si aisément du pardon et s'emporte si on lui lâche tout à fait la main, est tenue en bride de toutes parts; et si le pécheur échappe malgré toutes ces considérations, on peut juger du tort qu'on lui ferait, si on lui en ôtait quelques-unes.

De vouloir dire, après cela, que cette réserve des maux temporels, qui a notre salut pour objet, suppose en Jésus-Christ quelque imperfection, ou quelque impuissance, ce n'est plus que chicaner sans fondement. Il faudrait certainement que tous tant que nous sommes de catholiques, nous eussions entièrement perdu le sens, pour croire que celui qui nous délivre du mal éternel, ne peut en même temps nous ôter toutes sortes de maux temporels, et nous décharger, s'il voulait, d'un si léger accessoire. Si nous croyons qu'il ne le veut pas, nous croyons aussi en même temps qu'il juge que cette réserve est utile pour notre bien. Qu'on dise donc tout ce qu'on voudra contre la doctrine catholique, la raison et la bonne foi ne souffrent plus qu'on nous accuse de méconnaître les mérites infinis de Jésus-Christ; et cette objection, qui est celle qu'on presse le plus contre nous, pour peu qu'on ait d'équité, ne doit jamais paraître dans nos controverses.

Concluons donc enfin de tout ce discours, que la damnation éternelle étant la peine essentielle du péché, nous ne pouvons plus y être soumis après le pardon. Car c'est ce mal qui n'a en lui-même aucun mélange de bien pour le pécheur, parce qu'il ne lui laisse aucune ressource, et que la durée s'en étend jusqu'à l'infini; mal qui est par conséquent de telle nature, qu'il ne peut subsister en aucune sorte avec la rémission des péchés, puisque c'est une partie essentielle de la rémission d'être quitte d'un si grand mal. Mais comme les maux temporels qui nous laissent une espérance certaine, en quelque état qu'on les endure, ne sont point ce mal essentiel qui répugne à la rémission et à la grâce; souffrons que la divine bonté en fasse pour notre salut tel usage qu'elle trouvera convenable, et qu'elle s'en serve pour nous retenir dans une crainte salutaire, soit en nous les faisant sentir, soit en nous les faisant prévoir en la manière qui a été expliquée.

Que si quelqu'un nous accuse de trop prêcher la crainte sous une loi qui ne respire que la charité, qu'il songe que la charité se nourrit et s'élève plus sûrement, quand elle est comme gardée par la crainte. C'est ainsi qu'elle croît et se fortifie, tant qu'enfin elle soit capable de se soutenir par elle-même. Alors, comme dit saint Jean[1], *elle met la crainte dehors*. Tel est l'état des parfaits, dont le nombre est fort petit sur la terre. Les infirmes, c'est-à-dire la plupart des hommes ont besoin d'être soutenus par la crainte, et d'être comme arrêtés par ce poids, de peur que la violence des tentations ne les emporte. Mais nous avons parlé ailleurs de cette matière.

1. *I. Joan.*, IV. 18.

QUATRIÈME FRAGMENT.

Sur l'Eucharistie[1].

I.

I. *Réflexions préliminaires de l'auteur sur les fragments suivants.* — Il y a deux endroits de l'*Exposition* où je me suis plus étendu que je n'avais fait dans les autres; l'un où il s'agit de la présence réelle, l'autre où il s'agit de l'autorité de l'Eglise. L'auteur de la *Réponse*, qui ne veut pas prendre la peine de considérer mon dessein, et qui ne tâche que d'en tirer quelque avantage, sans se soucier d'en expliquer les motifs, conclut de là que j'ai été fort embarrassé sur tous les autres sujets, et que m'étant trouvé plus au large sur ceux-ci, j'ai donné plus de liberté à mon style. Qu'il croie, à la bonne heure, que les matières les plus importantes de nos controverses soient aussi celles où nous nous sentons les plus forts et les mieux fondés. Mais il ne fallait pas dissimuler que la véritable raison qui m'a obligé à traiter plus amplement celle-ci, c'est qu'ayant examiné la doctrine des prétendus réformés sur ces deux articles, j'ai trouvé qu'ils n'avaient pu s'empêcher de laisser dans leur Catéchisme ou dans d'autres actes aussi authentiques de leurs Eglises, des impressions manifestes de la sainte doctrine qu'ils avaient quittée. J'ai cru que la divine Providence l'avait permis de la sorte pour abréger les disputes. En effet, comme parmi toutes nos controverses la matière de la présence réelle est sans doute la plus difficile par son objet, et que celle de l'Eglise est la plus importante par ses conséquences, c'est principalement sur ces deux articles que nous avons à désirer de faciliter le retour à nos adversaires : et nous regardons comme une grâce singulière que Dieu fait à son Eglise, d'avoir voulu que, sur deux points si nécessaires, ses enfants qui se sont retirés de son unité, trouvassent dans leur croyance des principes qui les ramènent à la nôtre. C'est pour leur conserver cet avantage que je leur ai remis devant les yeux leur propre doctrine, après leur avoir exposé la nôtre. Mais pour le faire plus utilement, je ne me suis pas contenté de remarquer les vérités qu'ils nous accordent; j'ai voulu marquer les raisons par lesquelles ils sont conduits à les reconnaître, afin qu'on comprenne mieux que c'est la force de la vérité qui les oblige à nous avouer des choses si considérables, et qui semblaient si éloignées de leur premier plan.

C'est pour cela que j'ai proposé, dans l'exposition de ces deux articles, quelques-uns des principaux fondements sur lesquels la doctrine catholique est appuyée. On y peut remarquer certains principes de notre doctrine, dont l'évidence n'a pas permis à nos adversaires eux-mêmes de les abandonner tout à fait, quelque dessein qu'ils aient eu de les contredire : et les réponses de notre auteur achèveront de faire voir qu'il est absolument impossible que ceux de sa communion disent rien de clair

1. Ce fragment plus considérable que tous les autres, en comprend plusieurs. Ils étaient renfermés séparément dans des enveloppes sur lesquelles l'illustre auteur avait écrit en crayon : 1er cahier : 2e cahier : 3e cahier : 4e cahier. C'est pourquoi nous distinguons ici ces fragments par des nombres particuliers selon l'ordre où nous les avons trouvés dans les portefeuilles qui les contenaient. (*Edit. de Déforis.*)

ni de suivi, lorsqu'ils exposent leur croyance sur ces deux points.

Nous parlerons dans la suite de ce qui regarde l'Eglise; maintenant il s'agit de considérer la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il ne s'agit donc pas encore de savoir si le corps est avec le pain, ou si le pain est changé au corps; cette difficulté aura son article à part : mais il est important, pour ne rien confondre, de regarder séparément la matière de la présence réelle, sans parler encore des difficultés particulières que les prétendus réformés trouvent dans la transsubstantiation.

J'entreprends donc de faire voir qu'après les réponses de notre auteur, on doit tenir pour certain que la doctrine des prétendus réformés n'est pas une doctrine suivie; qu'elle se dément elle-même; et que, plus ils tentent de s'expliquer, plus leurs détours et leurs contradictions deviennent visibles.

On verra au contraire en même temps que la doctrine catholique se soutient partout; et que, si d'un côté elle se met fort peu en peine de s'accorder avec la raison humaine et avec les sens, de l'autre elle s'accorde parfaitement avec elle-même et avec les grands principes du christianisme, dont personne ne peut disconvenir.

II. *Règle générale pour découvrir les mystères de la foi. Application de cette règle à l'Ecriture sainte.* — Il y a ici deux choses à considérer : 1° la règle générale qu'il faut suivre pour découvrir les mystères de la religion chrétienne; 2° ce qui touche en particulier celui de l'Eucharistie. On verra dans l'une et dans l'autre de ces deux choses, combien les sentiments de l'Eglise catholique sont droits, et combien sont étranges les contradictions des prétendus réformés.

La règle générale pour découvrir les mystères de notre foi, c'est d'oublier entièrement les difficultés qui naissent de la raison humaine et des sens, pour appliquer toute l'attention de l'esprit à écouter ce que Dieu nous a révélé, avec une ferme volonté de le recevoir, quelque étrange et quelque incroyable qu'il nous paraisse.

Ainsi, pour se rendre propre à entendre l'Ecriture sainte, il faut avoir tout à fait imposé silence au sens humain, et ne se servir de sa raison que pour remarquer attentivement ce que Dieu nous dit dans ce divin livre.

En effet, il n'y a jamais que deux sortes d'examen à faire dans la lecture d'un livre : l'un pour entendre le sens de l'auteur; l'autre pour considérer s'il a raison, et juger du fond de la chose. Mais comme ce dernier examen cesse tout à fait lorsqu'on voit certainement que Dieu a parlé, la raison ne doit plus servir de rien, que pour bien entendre ce qu'il veut.

Il est même vrai généralement de tous les livres, que lorsqu'il ne s'agit que d'en concevoir le sens, il faut se servir de son esprit pour recueillir simplement sans aucune discussion du fond, ce qui résulte de la suite du discours. Les livres qui sont dictés par le Saint-Esprit ne doivent pas être lus avec moins de simplicité; et nous devons au contraire nous attacher d'autant plus à recueillir ce qu'ils portent, sans y mêler nos raisonnements, que nous sommes très-assurés que la vérité y est toute pure.

Que si nous trouvons quelque obscurité dans les paroles de l'Ecriture, ou que le sens nous en paraisse douteux, alors comme l'Ecriture a été donnée pour être entendue, et qu'en effet, elle l'a été, il n'y aurait rien de plus raisonnable que de voir de quelle manière elle a été prise par nos pères : car nous verrons, en son lieu, que le sens qui a d'abord frappé les esprits, et qui s'est toujours conservé, doit être véritable. Mais d'appeler la raison pour rejeter ou pour recevoir une certaine interprétation, selon que la chose qu'elle contient paraîtra plus ou moins raisonnable à l'esprit humain, c'est anéantir l'Ecriture, c'est en détruire tout à fait l'autorité.

III. *Malheurs de ceux qui veulent écouter les raisonnements humains dans les mystères de Dieu, et dans l'explication de son Ecriture.* — Aussi voit-on par expérience que si peu qu'on veuille écouter les raisonnements humains dans les mystères de Dieu, et dans l'explication de son Ecriture, on tombe dans l'un de ces deux malheurs, ou que la foi en l'Ecriture s'affaiblit, ou qu'on en force le sens par des interprétations violentes.

Tant d'infidèles, qu'on voit répandus même dans le milieu du christianisme, sont tombés dans ce premier malheur : et les égarements effroyables des sociniens sont l'exemple le plus visible du second. Ces hérétiques et les infidèles conviennent dans cette pensée : c'est Dieu qui a donné la raison à l'homme, il faut donc que l'Ecriture s'accorde avec la raison humaine, ou l'Ecriture n'est pas véritable. Mais après avoir marché ensemble jusque-là, l'endroit où ils commencent à se séparer, c'est que les uns ne pouvant accommoder l'Ecriture sainte à ce qu'ils se sont imaginé être raisonnable, l'abandonnent ouvertement; et les autres la tordent avec violence pour la faire venir malgré elle à ce qu'ils pensent.

Ainsi ces derniers posant pour principe que la raison ne peut souffrir ni la Trinité, ni l'Incarnation, ils concluent que les passages où toute l'Eglise a cru voir ces vérités établies, ne peuvent pas avoir le sens qu'elle y donne, parce que ces choses, disent-ils, sont impossibles; et ensuite ils tournent tous leurs efforts à imaginer dans l'Ecriture un sens qui s'accorde avec leurs pensées.

Il n'y a personne qui ne voie que ce n'est pas écouter l'Ecriture sainte, que de la lire dans cet esprit; et qu'au contraire s'il fallait suivre cette méthode pour l'interpréter, il n'y aurait presque aucun livre qui fût plus mal entendu que celui-là, ni expliqué de plus mauvaise foi. Car lorsqu'on examine les livres et les auteurs ordinaires, par exemple, Cicéron ou Pline, il n'arrivera pas, si peu qu'on soit raisonnable, qu'on se mette dans l'esprit un certain sens qu'on veuille nécessairement y trouver ; mais on est prêt à recevoir celui qui sort, pour ainsi dire, des expressions et de la suite du discours. Au contraire, si on lit l'Ecriture sainte selon la méthode des sociniens, on viendra à cette lecture avec certaines idées qui ne sont point prises dans ce livre, auxquelles on voudra toutefois que ce livre s'accommode, pour ainsi dire, malgré qu'il en ait. Ces téméraires chrétiens ne sont pas moins opposés à l'autorité de l'Ecriture que les infidèles déclarés; puisque nous les voyons enfin recourir,

aussi bien que les infidèles, à la raison et au sens humain, comme à la première règle et au souverain tribunal.

Il ne faut donc pas écouter ces dangereux interprètes de l'Ecriture, qui n'y veulent rien trouver qui ne contente la raison humaine, sous prétexte que c'est Dieu qui nous l'a donnée. Il est vrai, Dieu nous l'a donnée pour notre conduite ordinaire; mais il a voulu que la connaissance des mystères de la religion vînt d'une lumière plus haute, dont nous ne serons jamais éclairés, si nous ne soumettons toute autre lumière à ses règles invariables.

Ce n'est pas que la droite raison soit jamais contraire à la foi; mais il n'a pas plu à Dieu que nous sussions toujours le moyen de les accorder ensemble. Il faut avoir pénétré le fond des conseils de Dieu pour faire parfaitement cet accord : et il dépend de l'entière compréhension de la vérité, que Dieu nous a réservée pour la vie future. En attendant, nous devons marcher sous la conduite de la foi, dans les mystères divins et surnaturels; nous y appellerons la raison seulement pour écouter ce que Dieu dit, et faire qu'elle s'y accorde, non en contentant ses pensées, mais en les faisant céder à l'autorité de Dieu qui nous parle.

IV. *Contradictions des prétendus réformés et de l'anonyme en particulier. Avantages qu'il donne aux sociniens.* — Messieurs de la religion prétendue réformée demanderont peut-être en ce lieu, d'où vient le soin que je prends d'éclaircir une vérité, dont ils sont d'accord avec nous. En effet, aucune raison ne les a pu empêcher de confesser la Trinité, l'Incarnation, et le péché originel, et tant d'autres articles de la religion, qui choquent si fort le sens humain : et pour venir à celui que nous traitons, il est vrai qu'après avoir exposé dans leur Confession de foi[1], « que Jésus-Christ nous y nourrit de » la propre substance de son corps et de son sang, » ils ajoutent que ce mystère surpasse en sa hau- » tesse la mesure de notre sens, et tout ordre de » nature ; » et enfin, « qu'étant céleste il ne peut » être appréhendé (c'est-à-dire conçu) que par la » foi. ». . . . .

Il (l'anonyme) avait dit auparavant[2], « qu'il ne » s'agit pas ici de savoir si Jésus-Christ est vérita- » ble, ou s'il est puissant pour faire ce qu'il dit; » ce serait la dernière impiété que de balancer un » moment sur l'un et sur l'autre ; il s'agit unique- » ment du sens de ce qu'il dit. » Et encore dans un autre endroit[3] : « Il ne s'agit nullement de ce que » Dieu peut; car Dieu peut tout ce qu'il veut; mais » du sens de ces paroles seulement : il faut s'atta- » cher à sa volonté, qui est la seule règle de notre » créance, aussi bien que celle de nos actions. S'il » est vrai qu'il s'agisse du sens de ces paroles seu- » lement; » si c'est là *uniquement* ce que nous avons à considérer; nous n'avons plus à nous mettre en peine à rechercher par des principes de philosophie, si Dieu peut faire qu'un corps soit en divers lieux, ou qu'il y soit sans son étendue naturelle, ou que ce qui paraît pain à nos sens, soit en effet le corps de Notre Seigneur. Car si on nous peut forcer d'entrer dans ces discussions, si l'intelligence des paroles de Notre Seigneur dépend nécessairement de la résolution de semblables difficultés, nous sortons de l'état où l'auteur nous avait mis; et le sens des paroles de Notre Seigneur n'est plus *seulement* et *uniquement* ce que nous avons à considérer.

1. *Art.* XXXVI. — 2. *Pag.* 259. — 3. *Pag.* 254.

Mais qu'il est difficile à l'esprit humain de se captiver entièrement sous l'obéissance de la foi! Ceux qui disent que ce mystère passe en sa hauteur toute la mesure du sens humain, veulent néanmoins nous assujétir à résoudre les difficultés que le sens humain nous propose. Notre auteur, qui donne pour règle, que nous avons à considérer *seulement* et *uniquement* le sens des paroles de Jésus-Christ, abandonne dans l'application, ce qu'il a posé en général, et rend une règle nécessaire, absolument inutile.

Une si étrange contradiction se peut remarquer en moins de deux pages. Il approuve ce que j'avais dit, que pour entendre les paroles de Notre Seigneur, nous n'avions à considérer que son intention. « C'est, dit-il[1], un bon principe, pourvu qu'il soit » bien prouvé; car Jésus-Christ peut tout ce qu'il » veut, et tout ce qu'il veut se fait comme il veut. » Il semble, selon ces paroles, que nous sommes tout à fait délivrés des raisonnements humains sur la possibilité du mystère dont il s'agit. Mais il ne faut que tourner la page, nous nous trouverons rengagés plus que jamais dans ces dangereuses subtilités. « Il ne s'agit pas, dit-il[2], si Dieu peut la » chose; mais si la chose est possible en elle-même, » ou si elle n'implique pas contradiction. » Si après nous être appliqués à connaître la volonté de Dieu par sa parole sur l'accomplissement de quelque mystère, par exemple, sur celui du Verbe incarné, il nous faut encore essuyer une discussion de métaphysique sur la *possibilité de la chose en elle-même*, c'est justement ce que demandent les sociniens. Et certes, il ne suffit pas de se plaindre, comme fait l'auteur, que l'on compare ceux de son parti à ces hérétiques. Il ferait bien mieux de considérer, s'il ne favorise pas, sans y penser, leurs erreurs, et s'il ne les aide pas à introduire la raison humaine dans les questions de la foi. En effet, que prétend l'auteur, lorsqu'il veut que dans les mystères de la religion on vienne à examiner *si la chose est possible en elle-même, ou si elle n'implique pas contradiction?* Faudra-t-il que le chrétien, après qu'il a recherché dans les Ecritures ce qui nous y est enseigné sur la personne de Notre Seigneur, s'il trouve que cette Ecriture nous fait entendre qu'il est Dieu et homme, tienne toutefois ce sens en suspens jusqu'à ce qu'en examinant si la chose est possible en elle-même, il ait trouvé le moyen de contenter sa raison humaine? C'est donner gain de cause aux sociniens, et renverser manifestement l'autorité de l'Ecriture. Il faut donc savoir établir la foi par des principes plus fermes, et apprendre au chrétien qu'il trouve tout ensemble par un seul et même moyen, et la possibilité et l'effet, quand il montre dans l'Ecriture ce que Dieu veut, et ce qu'il dit. Ainsi le sens de cette écriture doit être fixé immuablement, sans avoir égard aux raisons que l'esprit humain peut imaginer sur la possibilité de la chose. On pourra entrer après, si l'on veut, dans cette discussion; et une telle discussion sera regardée peut-être comme un honnête exercice de l'esprit

1. *Pag.* 179. — 2. *Pag.* 180.

humain. Mais cependant la foi des mystères, et l'intelligence de l'Ecriture, sera établie indépendamment de cette recherche.

Ce principe fait voir clairement que tout ce que l'esprit humain peut imaginer sur l'impossibilité du mystère de la Trinité, ou sur celui de l'Incarnation, ou sur la présence réelle, ne doit pas même être écouté, quand il s'agit d'établir la foi : si nous sommes solidement chrétiens, tout cela n'aura aucun poids, pour nous porter à un sens plutôt qu'à un autre, ni au figuré plutôt qu'au littéral. Et il faut uniquement considérer à quoi nous portera l'Ecriture même.

Cependant quoique notre auteur convienne avec nous de ce principe, et que lui-même nous donne pour règle que nous avons à considérer *seulement* et *uniquement* le sens des paroles de Jésus-Christ, il ne craint pas toutefois d'embarrasser son esprit de cette discussion, si la chose est possible en elle-même; et ensuite il fait valoir contre nous tous les arguments de philosophie qu'on oppose à notre croyance. Tant il est vrai que le sens humain nous entraîne insensiblement à ses pensées, et affaiblit dans l'application, les principes dont la vérité nous avait touchés d'abord.

En effet, l'auteur s'était proposé de nous expliquer les raisons qui le déterminent au sens figuré, et il les voulait trouver dans l'Ecriture. « Qu'y » a-t-il de plus naturel et de plus raisonnable, dit- » il[1], que d'entendre l'Ecriture sainte par elle- » même? » Il rapporte après, entre autres passages, ceux qui disent que Jésus-Christ est monté aux cieux; et enfin il conclut ainsi[2] : « Il est donc natu- » rel de prendre ces paroles, *Ceci est mon corps*, » dans un sens mystique et figuré, qui s'accom- » mode seul parfaitement avec tous les autres pas- » sages de l'Ecriture. » Mais il n'a pas voulu remarquer que ces passages ne concluraient rien contre nous, s'il n'y avait mêlé, pour les soutenir, cette raison purement humaine. « Etre au ciel cor- » porellement, et sur la terre par représentation, » ne sont pas, dit-il[3], deux sens opposés; mais » n'être plus avec nous, ou être corporellement » dans le ciel, et ne laisser pas d'être à toute heure » entre les mains des hommes, sont deux termes » contradictoires et incompatibles. » On voit que, pour tirer quelque chose des passages de l'Ecriture, qui disent que Jésus-Christ est au ciel, il est obligé de supposer qu'il n'est pas possible à Dieu de faire qu'un même corps soit en même temps en divers lieux. C'est ce que ni lui ni les siens n'ont pas même prétendu prouver par aucun passage de l'Ecriture : c'est donc une opposition qui naît purement de l'esprit humain, à qui ils nous avaient promis d'imposer silence.

Tel est le procédé ordinaire des prétendus réformés. Ils nous promettent toujours d'expliquer l'Ecriture par l'Ecriture, et d'exclure par cette méthode le sens littéral que nous embrassons : mais on voit, dans l'exécution, que le raisonnement humain prévaut toujours dans leur esprit : et on peut voir aisément que l'attachement invincible qu'ils y ont les porte insensiblement au sens figuré.

En effet, nous voyons sans cesse revenir ces raisons humaines. L'auteur avait exposé les raisons tirées *de la nature des sacrements* et du *style de l'Ecriture*. Ces *raisons suffisent*, dit-il[1]. Et ce sont certainement les seules qu'il faut apporter, parce que ce sont les seules qui semblent tirées des principes du christianisme. Mais quoique nos adversaires disent que ces preuves suffisent, il faut bien qu'ils ne se fient pas tout à fait à de telles preuves, qu'il nous est aisé de détruire, puisqu'ils y joignent aussitôt, pour les soutenir, des arguments de philosophie. « On pourrait ajouter ici, dit notre auteur[2], » plusieurs autres raisons du fond, pour montrer » que le dogme de la présence réelle n'est pas seu- » lement au-dessus de la raison, comme les mys- » tères de la Trinité et de l'Incarnation, mais direc- » tement contre la raison. » Il est vrai qu'il n'étend pas ces raisonnements, pour *ne pas entrer trop avant dans la question*, comme il dit lui-même. Il montre toutefois l'état qu'il en fait, lorsqu'il les appelle *les raisons du fond*. Mais voyons à quoi elles tendent. Est-ce que toutes les fois que quelqu'un objectera qu'un point de la foi n'est pas seulement au-dessus de la raison, mais directement contre la raison, il faudra entrer avec lui dans cet examen? Si cela est, les sociniens ont gagné leur cause; nous ne pouvons plus empêcher que ces dangereux hérétiques ne réduisent les questions de la foi à des subtilités de philosophie, et qu'ils n'en fassent dépendre l'explication de l'Ecriture. Car ils prétendent que la Trinité et l'Incarnation ne sont pas seulement au-dessus de la raison, mais directement contre la raison. Ils ont tort, direz-vous, de le prétendre. Ils ont tort, je l'avoue; mais il faut connaître tout le tort qu'ils ont. Car ils ont tort même de prétendre que de tels raisonnements puissent être admis, ou seulement écoutés, lorsqu'il s'agit de la foi et de l'intelligence de l'Ecriture.

Quoi que les hérétiques puissent jamais dire, et de quelques raisons qu'ils se vantent, le fidèle n'aura jamais autre chose à faire, selon vos propres principes, qu'à considérer *seulement* et *uniquement* le sens de ce que Dieu dit. Donc les raisonnements humains ne seront pas même écoutés; et vous faites triompher les sociniens si vous les introduisez par quelque endroit dans les questions de la foi.

Vous le faites néanmoins. Vous appelez ces raisons les raisons du fond, tant elles vous paraissent considérables : mais elles sont du fond de la philosophie, et non du fond du christianisme; du fond du sens humain, et non du fond de la religion. S'il faut écouter de telles raisons dans la matière de l'Eucharistie, on ne peut plus les bannir d'aucun autre endroit de la religion : et nous verrons régner partout la raison humaine.

V. *Conséquences de ce discours : le premier principe qu'il faut poser pour entendre l'Ecriture sainte, c'est qu'il n'y a rien qu'il ne faille croire quand Dieu a parlé.* — Il résulte de ce discours, que le premier principe qu'il faut poser pour entendre l'Ecriture, c'est qu'il n'y a rien qu'il ne faille croire quand Dieu a parlé : de sorte qu'il ne faut pas mesurer à nos conceptions le sens de ses paroles, non plus que ses conseils à nos pensées, ni les effets de son pouvoir à nos expériences. Ainsi nous lirons l'institution de l'Eucharistie avec cette préparation,

1. *Pag.* 175. — 2. *Pag.* 176. — 3. *Idem.*

1. *P.* 178. — 2. *Idem.*

que si l'ordre des conseils de Dieu et les desseins de son amour envers les hommes demandent que le Fils nous donne son propre corps, sans y changer autre chose que la manière ordinaire connue de nos sens, nous écouterons uniquement ce que Dieu dit; et loin de forcer les paroles de l'Ecriture sainte pour l'accommoder à notre raison, et au peu que nous connaissons de la nature, nous croirons plutôt que le Fils de Dieu forcera par sa puissance infinie, toutes les lois de la nature, pour vérifier ses paroles dans leur intelligence la plus naturelle. . . . .

VI. *Application de ce principe au mystère de l'Eucharistie.* — Et pour entrer dans nos sentiments sur le mystère de l'Eucharistie, il ne faut que demeurer ferme dans les maximes que nous avons déjà posées : c'est que nous n'avons point à nous mettre en peine de la possibilité de la chose, ni de toutes les difficultés qui embarrassent la raison humaine, et que nous n'avons à considérer que la volonté de Jésus-Christ.

Nous devons supposer, selon ce principe, « qu'il » ne lui a pas été plus difficile, comme il a été dit » dans l'*Exposition*[1], de faire que son corps fût » présent dans l'Eucharistie, en disant : *Ceci est* » *mon corps*, que de faire qu'une femme soit déli» vrée de sa maladie, en disant : Femme, *tu es* » *délivrée de ta maladie;* ou de faire que la vie soit » conservée à un jeune homme, en disant à son » père : *Ton fils est vivant;* ou de faire que les pé» chés du paralytique lui soient remis, en lui di» sant : *Tes péchés te sont remis.* »

Il faut donc déjà qu'on nous avoue que, si le Fils de Dieu a voulu que son corps fût présent dans l'Eucharistie, il l'a pu faire, en disant ces paroles : *Ceci est mon corps*. L'auteur de la *Réponse* ne me conteste cette vérité en aucun endroit de son livre ; il demande seulement qu'on lui fasse voir l'intention de Notre Seigneur[2]. Il est juste de le satisfaire; et la chose ne sera pas malaisée, si on reprend ce que j'ai dit dans l'*Exposition*.

VII. *Intention de Jésus-Christ dans l'institution de l'Eucharistie. La loi des sacrifices.* — J'ai demandé seulement qu'on nous accordât que lorsque le Fils de Dieu a dit ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous*, il a eu dessein d'accomplir ce qui nous était figuré dans les anciens sacrifices, où les Juifs mangeaient la victime, en témoignage qu'ils participaient à l'oblation, et que c'était pour eux qu'elle était offerte.

Je ne répéterai pas ce que je pense avoir expliqué très-nettement dans l'*Exposition;* mais je dirai seulement que c'est une vérité qui n'est pas contestée, que les Juifs mangeaient les victimes dans le dessein de participer au sacrifice, selon ce que dit saint Paul : *Considérez ceux qui sont Israélites selon la chair : celui qui mange les victimes n'est-il pas participant de l'autel*[3]? Toute la question est donc, de savoir s'il est vrai que Notre Seigneur ait eu dessein d'accomplir dans l'Eucharistie cette figure ancienne, et comment il l'a accomplie. Sur cela notre auteur nous répond deux choses; il nie en premier lieu que Notre Seigneur ait eu dessein d'accomplir cette figure, quand il a dit : *Ceci est mon corps;* il dit secondement qu'en tout cas, elle s'accomplit par une manducation spirituelle.

1. *Exposit.*, *art.* x. — 2. *Pag.* 179. — 3. *I. Cor.*, x. 18.

La première de ces réponses est insoutenable; et il ne faut qu'écouter les raisonnements de l'auteur, pour en découvrir la faiblesse. Il me reproche[1] « qu'au lieu de raisons, je donne des comparaisons » ou des rapports et des convenances; comme si » l'on ne savait pas, poursuit-il, que les comparai» sons et les exemples peuvent bien éclaircir les » choses prouvées, mais qu'elles ne prouvent pas. »

Je ne sais pourquoi il n'a pas compris qu'en parlant des sacrifices anciens, je ne lui apporte pas de simples comparaisons, mais des figures mystérieuses de la loi, dont Jésus-Christ, qui en est la fin, nous devait l'accomplissement. Il ne peut désavouer que Notre Seigneur ne soit figuré par ces anciennes victimes, et ne dût être immolé comme elles. Mais il croit dire quelque chose de considérable, quand il ajoute, « qu'il ne faut pas presser » ces sortes de rapports au delà de ce qui est mar» qué dans les Ecritures, pour en faire des dogmes » de foi[2]. » Je conviens de ce principe, et j'avoue qu'il n'est pas permis d'établir la foi sur des convenances imaginaires, qui ne seraient pas appuyées sur les Ecritures. Mais ne veut-il pas ouvrir les yeux pour voir que ce n'est pas moi qui ai fait le rapport dont il s'agit? Il est clairement dans la chose même, il est dans les paroles de Notre Seigneur : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous;* et il n'est pas moins clair que nous devons manger notre victime, qu'il est vrai qu'elle a été immolée. C'est pour cela que Notre Seigneur a prononcé ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné pour vous*. Il ordonne lui-même que nous le mangions comme ayant été immolé, et donné pour nous : et on est réduit à une étrange extrémité, quand il faut pour se soutenir, nier une vérité si constante. . . . .

VIII. *Abus que l'anonyme fait de cette parole de Jésus-Christ mourant :* Tout est consommé. — Mais certainement il n'est pas juste de faire dire tout ce qu'on veut à l'Ecriture; et il est bon de remarquer, à l'occasion d'un passage dont les prétendus réformés abusent si visiblement, la manière peu sérieuse avec laquelle ils appliquent l'Ecriture sainte dans les matières de foi.

Je demande à l'anonyme quel usage il prétend faire de cette parole de Jésus-Christ mourant. Veut-il dire qu'à cause que le Fils de Dieu a dit à la croix, *Tout est consommé*, tout ce qui se fait hors de la croix ne sert de rien à l'accomplissement de ses mystères; de sorte que c'est en vain que nous recherchons à la sainte table quelque partie de cet accomplissement? Il n'y a personne qui ne voie combien cette prétention serait ridicule.

Est-ce donc qu'il n'y a plus aucune partie du mystère de Jésus-Christ, qui doive s'accomplir après sa mort? Quoi! ce qui avait été prédit de sa résurrection ne devait-il pas avoir sa fin, comme ce qui avait été prédit de sa croix? Notre pontife ne devait-il pas entrer au ciel après son sacrifice, comme le pontife de la loi entrait dans le sanctuaire après le sien? Et l'accomplissement de cette excellente figure, que saint Paul nous a si bien expliquée, ne regardait-il pas la perfection du sacrifice de Jésus-Christ?

Il se faut donc bien garder d'entendre que toutes

1. *Pag.* 181. — 2. *Pag.* 182.

les prédictions, toutes les figures anciennes, en un mot tous les mystères de Jésus-Christ soient accomplis précisément par sa mort. Aussi les paroles de Notre Seigneur ont-elles un autre objet; et lorsqu'un moment avant que de rendre l'âme il a dit, *Tout est consommé*, c'est de même que s'il eût dit, tout ce que j'avais à faire en cette vie mortelle est accompli, il est temps que je meure.

Il n'y a qu'à lire le saint Évangile pour y découvrir ce sens. *Jésus sachant*, dit l'Évangile, *que toutes choses étaient accomplies, afin que l'Écriture fût accomplie, dit : J'ai soif*[1]. Il vit qu'il fallait encore accomplir cette prédiction du Psalmiste : *Ils m'ont présenté du fiel pour ma nourriture, et ils m'ont donné du vinaigre à boire dans ma soif*[2]. Après donc qu'on lui eût présenté ce breuvage amer, qui devait être le dernier supplice de sa passion, et qu'il en eût goûté pour accomplir la prophétie; saint Jean remarque qu'il dit, *Tout est consommé*, et qu'*ayant baissé la tête, il rendit l'esprit*[3]. C'est-à-dire manifestement, qu'il avait mis fin à tout ce qu'il devait accomplir dans le cours de sa vie mortelle, et qu'il n'y avait plus rien désormais qui dût l'empêcher de rendre à Dieu son âme sainte; ce qu'il fit en effet au même moment, comme saint Jean le rapporte : *Il dit : Tout est consommé, et ayant baissé la tête, il rendit l'esprit.*

On voit donc que cette parole ne doit pas être restreinte en particulier aux figures qui représentent son sacrifice; mais qu'elle s'étend aux autres choses qui regardent sa personne; et que l'intention de Notre Seigneur n'est pas de nous dire qu'il accomplit tout par sa mort, mais plutôt de nous faire entendre que tout ce qu'il avait à faire en ce monde, étant accompli, il était temps qu'il mourût.

On voit par là un fils très-obéissant et très-fidèle à son père, qui, ayant considéré avec attention tout ce qu'il lui a prescrit pour cette vie dans les Écritures, l'accomplit de point en point, et ne veut pas survivre un moment à l'entière exécution de ses volontés[4].

Que si toutefois on veut nécessairement que cette parole : *Tout est consommé*, regarde l'accomplissement des sacrifices anciens; nous n'empêcherons pas qu'on ne dise que Jésus-Christ y a mis fin par sa mort, et qu'il sera désormais la seule victime agréable à Dieu : mais qu'on ne pense pas pour cela se servir de ce qu'il a accompli à la croix, pour détruire ce qu'il accomplit à la sainte table. Là il a voulu être immolé, ici il lui a plu d'être reçu d'une manière merveilleuse; là il accomplit l'immolation des victimes anciennes, ici il en accomplit la manducation.

Aussi faut-il à la fin, reconnaître cette vérité. Nos adversaires ne peuvent nier qu'il ne faille manger notre victime; et ils croient avoir satisfait à cette obligation, en disant qu'ils la mangent par la foi. C'est leur seconde réponse où ils sont, s'il se peut, encore plus mal fondés que dans la première. Mais écoutons sur quoi ils s'appuient. *Bien loin*, dit l'auteur de la *Réponse*[5], *qu'il faille entendre littéralement tous les rapports* qui sont avec Jésus-Christ et les victimes anciennes, *nous savons que l'Apôtre oppose partout l'esprit de l'Évangile à la lettre de Moïse;* d'où il conclut, *qu'il faut que sous l'Évangile les chrétiens prennent tout spirituellement*, et ensuite, qu'ils se contentent d'une manducation spirituelle, *et par la foi.*

Mais que ne poussent-ils leur principe dans toute la suite; et pourquoi ne disent-ils pas que Jésus-Christ devait être immolé, non par une mort effective, mais par une mort spirituelle et mystique[1]? C'est sans doute que Notre Seigneur nous a fait voir en mourant aussi réellement qu'il a fait, qu'en tournant tout au mystique et au spirituel, on anéantit enfin ses conseils.

Pourquoi nos adversaires ne veulent-ils pas que sans préjudice du sens spirituel, qui accompagne partout les mystères de l'Évangile, il ait pu rendre la manducation de son corps aussi effective que sa mort[2]? car il faut apprendre à distinguer l'essence des choses, d'avec la manière dont elles sont accomplies. Jésus-Christ est mort aussi effectivement, que les animaux qui ont été immolés en figure de son sacrifice : mais il n'a point été traîné par force à l'autel; c'est une victime obéissante qui va de son bon gré à la mort; il a rendu l'esprit volontairement; et sa mort est autant un effet de puissance que de faiblesse; ce qui ne peut convenir à aucune autre victime. Ainsi il nous donne à manger la chair de ce sacrifice d'une manière divine et surnaturelle, et infiniment différente de celle dont on mangeait les victimes anciennes : mais, comme il a été dit dans l'*Exposition*, en relevant la manière, et lui ôtant tout ce qu'elle a d'indigne d'un Dieu, il ne nous a rien ôté pour cela de la réalité ni de la substance.

Ainsi quand il a dit ces paroles : *Prenez, mangez, ceci est mon corps*, ce qu'il nous ordonne de prendre, ce qu'il nous présente pour le manger, c'est son propre corps; et son dessein a été de nous le donner non en figure, ni en vertu seulement, mais réellement et en substance. C'est l'intention de ses paroles, et la suite de ses conseils nous oblige à les entendre à la lettre. N'importe que le sens humain s'oppose à cette doctrine. Car il le faut malgré ses oppositions, que l'ordre des desseins de Dieu demeure ferme. C'est cet ordre des conseils divins que Jésus-Christ veut nous faire voir en instituant l'Eucharistie; et que de même qu'il a choisi la croix pour y accomplir en lui-même l'immolation des victimes anciennes, il a aussi établi la sainte table pour en accomplir la manducation : si bien que, malgré tous les raisonnements humains, la manducation de notre victime doit être aussi réelle à la sainte table, que son immolation a été réelle à la croix. C'est ce qui oblige les catholiques à rejeter le sens figuré pour tourner tout au réel et à l'effectif. Et c'est aussi ce qui force les prétendus réformés à chercher ce réel autant qu'ils peuvent. Car c'est ici qu'on m'objecte, *que je me méprends perpétuellement sur ce réel. La manducation*, dit l'anonyme[3], *ou la participation du corps de Jésus-Christ est très-réelle.* On a vu plus amplement, en un autre lieu, combien fortement il s'explique sur cette réalité, et comme il se fâche contre moi, quand

1. *Joan.*, XIX. 28. — 2. *Ps.*, LXVIII. 22. — 3. *Joan.*, XIX. 30.
4. L'illustre auteur avait écrit en marge : Faire voir la vérité constante des preuves par l'absurdité des réponses, plutôt que le suivre les preuves dans toute leur étendue. (*Edit. de Déforis.*)
5. *Pag.* 183.

1. *Pag.* 181. — 2. *Pag.* 186. — 3. *Pag.* 185.

je dis que notre doctrine mène au réel, plus que la sienne : nous en parlerons encore ailleurs; mais il faut, en attendant, qu'il nous avoue, que si nous avons réellement dans l'Eucharistie le corps de Notre Seigneur, son objet a été réellement dans ce mystère, de nous le donner : et ensuite, que quand il a dit *Ceci est mon corps*, il faut entendre, ceci est mon corps réellement, et non en figure, ni en vertu, mais en vérité et en substance. . . . . . .

II.

I. *La doctrine de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie, plus intelligible et plus simple, que la doctrine des prétendus réformés. Celle-ci s'accorde avec la raison et les sens, celle-là avec l'Ecriture sainte et les grands principes de la religion. Embarras des hérétiques.* — Si on veut porter un jugement droit des choses qui ont été dites sur le sujet de l'Eucharistie, on doit dire que notre doctrine et celle des prétendus réformés ont chacune leurs difficultés. C'est pourquoi, s'ils ont peine à entendre nos sentiments, nous n'en avons pas moins à concevoir leur doctrine. Mais on a pu remarquer qu'il y a cette différence entre eux et nous, que comme ils n'ont aucun embarras à accorder leur doctrine avec la raison et les sens; nous n'en avons aucun à accorder la nôtre avec l'Ecriture sainte, et avec les grands principes de la religion : tellement que la difficulté qui accompagne notre doctrine, vient des raisonnements humains; au lieu que celle qui est attachée à leurs sentiments, vient de l'Ecriture sainte et des grandes maximes du christianisme.

Nous ne nous étonnons en aucune sorte des difficultés qui naissent des sens; parce que les autres mystères de la religion nous ont accoutumés à captiver notre entendement sous l'obéissance de la foi, et que d'ailleurs nous voyons que la doctrine des hérétiques a toujours été la plus plausible, à examiner les choses selon les principes du raisonnement naturel. C'est pourquoi nous méprisons tout à fait les difficultés qui naissent de ces principes; et nous ne nous attachons qu'à entendre l'Ecriture sainte.

De là suit une autre chose, qui nous donne encore un grand avantage; c'est que n'ayant qu'un seul objet, qui est d'entendre cette Ecriture, nos principes sont suivis, et nous nous expliquons sans embarras : pendant que les prétendus réformés, qui veulent nécessairement concilier la raison humaine avec l'Ecriture, sont contraints de dire des choses contradictoires, et se jettent dans des ambiguïtés inexplicables. C'est ce que nous avons déjà fait voir, lorsque nous avons traité des équivoques dont on a embarrassé cette matière. Mais comme nous étions alors plus occupés à faire voir que l'Eglise parlait nettement, qu'à montrer les contradictions et les embarras de la doctrine de ses adversaires, il faut tâcher maintenant de les découvrir à fond.

Et afin qu'on entende mieux mon dessein, quand je parlerai d'évidence, on voit bien, après les choses que j'ai déjà dites. que je ne prétends pas que notre doctrine soit plus claire aux sens et à la raison, que la leur. Au contraire, s'ils comptent pour quelque chose de s'y accommoder plus que nous, nous avons déjà déclaré que nous ne leur disputons pas cet avantage. Mais je veux dire que, quelque haute et impénétrable à l'esprit humain que soit la doctrine que nous professons, nous faisons entendre en termes précis ce que nous croyons; au lieu que nos adversaires, dont la doctrine est si facile pour la raison et pour les sens, l'expliquent d'une manière si enveloppée, qu'il n'est pas possible de se former une idée suivie de leurs sentiments.

Si je me sers en ce lieu, comme je l'ai fait dans l'*Exposition*, de l'exemple des anciens hérétiques, que les prétendus réformés détestent, aussi bien que nous, je les conjure de ne pas croire que j'aie dessein de leur faire injure, ou de rendre leur foi suspecte : mais certes, il me doit être permis de leur faire voir, combien ils doivent trembler, de se voir réduits à suivre la conduite de ceux dont l'impiété leur fait horreur.

La doctrine des ariens est, sans doute, plus intelligible que la doctrine catholique, à mesurer l'une et l'autre selon la raison humaine et les sens. Car il n'y a rien qu'on entende moins, qu'un seul Dieu en trois personnes. Mais néanmoins, c'est un fait constant, que l'Eglise catholique n'a jamais craint d'expliquer sa foi en termes précis; pendant que ces hérétiques n'ont jamais cessé de cacher la leur dans des termes équivoques, embarrassés et enveloppés.

Il ne faut que comparer la Confession de foi du concile de Nicée, avec les Confessions de foi de ces hérétiques, tant et tant de fois réformées, pour voir que les Catholiques, quelque inconcevable que fût leur doctrine selon les principes de la raison, n'ont jamais craint de l'expliquer en termes précis; et qu'au contraire, ces hérétiques, quoiqu'ils eussent des sentiments bien plus aisés à entendre, ne les ont jamais osé expliquer dans leur Confession de foi, nettement et à bouche ouverte.

En effet, on voit que le concile de Nicée a retranché décisivement par le mot de *consubstantiel*, toutes les équivoques qu'on pouvait faire sur la divinité du Fils de Dieu; au lieu que les hérétiques en ont dit des choses, qui ont fait clairement connaître qu'ils n'osaient ni la rejeter ouvertement, ni la confesser tout à fait.

Que si on recherche la cause profonde de deux conduites si différentes; voici ce qu'on trouvera : c'est qu'il y a un secret principe, gravé dans le cœur des chrétiens, qui leur apprend que leur foi n'est pas établie pour contenter ni la raison ni les sens. C'est pourquoi, ceux qui les flattent le plus n'osent pas toujours le faire paraître; une secrète impression de certaines maximes du christianisme qu'ils ne peuvent pas tout à fait nier, ou qu'ils n'osent pas tout à fait contredire, les engage insensiblement à *forcer leurs pensées ou leurs expressions,* et à s'avancer plus qu'ils ne voudraient : de sorte que leur doctrine, d'un côté, s'accorde mieux avec les sens; mais, de l'autre, elle s'accorde moins avec elle-même; si bien qu'elle laisse ce grand avantage aux défenseurs de la vérité, qu'en méprisant d'autant la raison humaine, que la foi nous apprend à tenir captive, et suivant sans restriction les grands principes du christianisme, que leurs adversaires eux-mêmes n'osent tout à fait rejeter, ils font un corps de doctrine qui ne se dément par aucun endroit; et fait connaître dans toute la suite, ce merveilleux enchaînement des vérités chrétiennes.

Que si la doctrine des prétendus réformés, qui est d'ailleurs si conforme à la raison humaine et aux sens, avait encore cet avantage d'être plus conforme à l'Ecriture, et aux grandes vérités du christianisme, ces messieurs pourraient se vanter de contenter également, et la raison, et la foi : de sorte qu'il n'y aurait rien de mieux suivi, ni de plus aisé à entendre que leur doctrine. Mais on va voir, au contraire, dans quels embarras ils se jettent, et combien ils ont de peine à s'expliquer.

II. *Les prétendus réformés n'osent nier certaines vérités; mais en voulant les concilier avec leur doctrine, ils se jettent dans des embarras inexplicables.* — Et d'abord ils parlent si obscurément, qu'il n'est pas possible de résoudre nettement, selon leur doctrine, s'il faut nier, ou s'il faut admettre une présence réelle du corps et du sang de Notre Seigneur dans la communion.

Ils nient ordinairement cette présence réelle; et substituent en sa place *une présence morale*, *une présence mystique*, *une présence d'objet et de vertu.* Ce sont leurs expressions ordinaires : et notre auteur s'exprime en ces mêmes termes.

Leurs frères des Eglises suisses ne parlent pas autrement; et la Confession de foi que ceux de Bâle publièrent en 1532, s'explique ainsi : « Nous confessons que Jésus-Christ est présent dans la sainte » Cène à tous ceux qui croient véritablement, c'est-» à-dire, qu'il y est présent sacramentellement, et » par la commémoration de la foi qui élève aux cieux » l'esprit de l'homme. »

Les mêmes Eglises des Suisses, et ceux de Bâle avec tous les autres, parlent encore de même dans leur dernière Confession de foi, qui est celle qu'ils ont retenue. « Jésus-Christ, disent-ils[1], n'est pas » absent de son Eglise lorsqu'elle célèbre la Cène. » Le soleil, quoique absent de nous, étant dans le » ciel, néanmoins nous est présent efficacement : » combien plus le soleil de justice, Jésus-Christ, » quoiqu'il soit absent de nous, étant dans le ciel, » nous est présent, non corporellement, mais spi-» rituellement par son opération vivifiante. »

Notre auteur explique la présence de Jésus-Christ dans la Cène, par la même comparaison des cieux et des astres; « qui, par exemple, dit-il[2], quoique » dans un éloignement presque infini, nous sont » présents en quelque sorte, non-seulement parce » que nous les voyons, mais par les influences qu'ils » répandent sur nous. »

Jusques ici nous les entendons, et nous voyons bien qu'ils veulent exclure la présence réelle et personnelle, comme parle notre auteur[3]; et nous lisons ces paroles dans son Avertissement[4] : « Aucun de » nous n'a dit que nous croyions la présence réelle » de Jésus-Christ dans les sacrements. » Et néanmoins les paroles de Notre Seigneur impriment tellement dans leurs esprits, malgré qu'ils en aient, l'idée de cette présence, qu'ils sont contraints de dire des choses qui l'emportent nécessairement. Car nous avons déjà vu qu'ils enseignent, d'un commun accord, que la propre substance du corps et du sang est donnée et communiquée dans la Cène. Notre auteur convient des textes exprès, tant de la Confession de foi, que du Catéchisme de ses Eglises, que j'ai produits dans l'*Exposition* pour le faire

1. *Ch.* XXI. — 2. *Pag.* 205. — 3. *Idem.* — 4. *Pag.* 14.

voir; et ensuite il accorde lui-même cette proposition décisive, *que le corps de Jésus-Christ est communiqué réellement et en sa propre substance*[1].

Il paraît assez incertain sur le parti qu'il doit prendre en répondant à cette objection. Il semble qu'il voudrait insinuer que sa Confession de foi et son Catéchisme, par substance, ont entendu efficace : « Notre Catéchisme, dit-il[2], parlant du sacre-» ment de Baptême, dit indifféremment en deux » endroits, la substance et la vertu du Baptême, » pour en signifier l'efficace. » Il me permettra de lui dire que cela n'est pas véritable : la vertu et l'efficace sont choses qui suivent la substance. Mais la substance, en aucun langage, ne signifie ni vertu ni efficace; et le Catéchisme des prétendus réformés aurait trop embrouillé les choses, s'il avait pris indifféremment l'un pour l'autre des termes si différents. Leur Confession de foi dit, *que la substance du Baptême est demeurée dans la papauté*[3] : c'est-à-dire, l'essence même du Baptême, qu'ils ne nous accusent point de l'avoir altérée. Mais laissons ce qu'ils ont dit du Baptême; venons à ce qu'ils disent de l'Eucharistie. Il est certain qu'ils enseignent que nous n'y recevons pas seulement une vertu découlée du corps et du sang de Notre Seigneur; mais que nous en recevons la substance même. Bien plus, notre auteur soutient en divers endroits, que j'ai déjà remarqués, que cette communication de la substance du corps et du sang, qu'on admet dans sa religion, n'est pas moins réelle que celle que les catholiques reconnaissent; et c'est en quoi je prétends que leur doctrine est contradictoire. Car qui pourrait concevoir que notre auteur et les siens, qui n'admettent qu'*une présence morale*, *mystique*, *et de vertu*, qui nient en termes formels *la présence réelle du corps et du sang dans le sacrement*, ne laissent pas toutefois, si nous les croyons, d'admettre une aussi réelle communication du corps et du sang, que nous, qui reconnaissons leur présence réelle et substantielle? Il faudrait en vérité peu regarder ce que les mots signifient dans l'usage commun des hommes. Le catholique a raison de dire que Jésus-Christ lui communique dans l'Eucharistie la propre substance de son corps et de son sang, parce que son corps et son sang y sont réellement présents. Mais qu'on sépare ces expressions, qu'on nie cette présence réelle, et qu'on croie cependant pouvoir retenir cette réelle communication de la propre substance du corps et du sang, qui le pourrait concevoir?

Aussi quand j'objecte à notre auteur que ce que disent les siens ne se peut entendre, il me reproche que je veux tout concevoir. « C'est encore » ici, dit-il[4], pour la troisième ou quatrième fois, » que M. de Condom veut tout concevoir. » Il a mal pris ma pensée. Car assurément je ne prétends pas concevoir le fond du mystère, qui est en tous points incompréhensible. Mais quelque haut que soit le mystère, il faut faire concevoir nettement ce qu'on en pense; et la hauteur impénétrable des mystères du christianisme n'est pas une raison pour les exposer en termes confus, dont on ne puisse deviner le sens.

Que notre auteur nous explique donc, s'il lui

1. *Pag.* 226. — 2. *Pag.* 211. — 3. *Art.* XXIX. — 4. *Pag.* 248.

plait, ce que c'est qu'une réelle communication de la propre substance du corps et du sang, sans la présence réelle de l'un et de l'autre.

Il croit avoir développé tout cet embarras, lorsqu'il dit dans son avertissement [1] qu'il y a grande différence entre « participation ou communion réelle, » et présence réelle; parce que l'un donne lieu de » supposer qu'il faut que le corps de Jésus-Christ » descende du ciel dans le sacrement, pour y être » réellement présent; et nous disons seulement, » que par la foi nous élevons nos cœurs au ciel, où » il est; et que c'est ainsi que nous participons à » Jésus-Christ très-réellement, mais spirituelle» ment. »

III. *Quoique l'union avec Jésus-Christ se trouve et dans la prédication et dans le baptême; et que la vertu de son corps et de son sang nous vivifie dans l'un et dans l'autre : les prétendus réformés n'ont jamais osé dire que ces actions communiquassent la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, comme ils le disent de l'Eucharistie. Réponses absurdes de l'anonyme à cette difficulté.* — Il fallait venir sans tant de discours à ce qui fait la difficulté. Pour expliquer *que nos cœurs s'élèvent au ciel par la foi, et s'unissent à Jésus-Christ par affection*, est-il nécessaire de dire que nous recevons réellement la substance de son corps et de son sang? Joignez-y, si vous voulez, que l'Esprit de Jésus-Christ habite en nous, que sa justice nous est imputée, que nous lui sommes unis en esprit et par la foi, et que nous sommes vivifiés par la vertu de son corps et de son sang : nous avons montré clairement que tout cela ne fera jamais qu'il faille dire avec tant de force, que nous en recevons réellement la propre substance : et ce qui le prouve invinciblement, c'est qu'encore que cette union spirituelle avec Jésus-Christ se trouve, par le propre aveu des prétendus réformés, et dans la prédication, et dans le baptême; encore que la vertu du corps immolé et du sang répandu pour nous nous vivifie dans l'un et dans l'autre, ils n'ont jamais osé dire dans leur Catéchisme, ni dans leur Confession de foi, que ni la prédication, ni le Baptême, ni enfin aucune action faite hors de la Cène, nous communiquassent la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, comme ils le disent perpétuellement de l'Eucharistie.

J'ai proposé cette difficulté dans l'*Exposition;* et la réponse qu'y fait notre auteur se réduit à trois chefs.

Il dit premièrement que le Baptême, la prédication et l'Eucharistie ont le même effet, et nous communiquent aussi réellement l'un que l'autre la substance du corps et du sang de notre Seigneur [2]; secondement que ce même effet est exprimé en divers termes, et représenté sous diverses formes; par exemple « le Baptême, dit-il [3], ne nous appli» que ou communique le sang de Jésus-Christ, que » par forme de lavement; au lieu que l'Eucharistie » nous communique son corps et son sang, par » forme de nourriture et de breuvage. » Enfin il conclut de là, que si l'on dit de l'Eucharistie, plutôt que de la prédication et du Baptême, qu'elle nous donne la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, ce n'est pas qu'en effet cela lui convienne plutôt qu'aux deux autres; mais c'est à cause que cette façon de parler convient mieux au dessein qu'a eu Notre Seigneur de se donner à nous dans l'Eucharistie en qualité d'aliment, *par forme de nourriture*, et de nous y *représenter son union intime avec nous* [1].

Je suis assuré que si l'anonyme avait entrepris lui-même d'expliquer son sentiment en peu de paroles, il ne le ferait pas plus sincèrement, ni de meilleure foi que je viens de faire. Mais pour ne lui rien ôter, il faut ajouter encore les exemples dont il se sert. Ils me serviront aussi à lui faire connaître son erreur, si peu qu'il veuille ouvrir les yeux. Et c'est pourquoi je m'attacherai à les rapporter en ses propres termes. Voici donc ce qu'il écrit [2] : « Notre Catéchisme ne dit pas que Jésus» Christ nous fasse renaître spirituellement dans la » Cène, ou qu'il nous nettoie de nos péchés, comme » il le dit du Baptême, ni que la foi soit de la Cène, » comme il est dit que la foi est de l'ouïe, et que » l'ouïe est de la parole; parce que la Cène n'est » pas instituée pour nous représenter notre union » avec Jésus-Christ sous cette idée, mais pour nous » la représenter sous l'idée d'une union substan» tielle, comme celle de la nourriture. De même si » le Catéchisme ne dit pas que nous sommes faits » participants de la substance de Jésus-Christ dans » le Baptême, ou dans la prédication de l'Evangile, » comme il le dit de la Cène; ce n'est pas que dans » ces actes-là nous ne soyons très-réellement unis à » Jésus-Christ, ou que Jésus-Christ n'y nourrisse » spirituellement nos âmes de sa substance, de » même que dans la Cène; et M. de Condom n'ose» rait dire le contraire; mais c'est qu'encore que » ces divers moyens produisent au fond le même » effet, les mêmes expressions ne conviennent pas » également à l'un et à l'autre; parce que l'eau du » Baptême et le son de la parole ne sont pas si pro» pres que les symboles du pain et du vin, pour » nous représenter tant la nourriture spirituelle de » nos âmes, que l'union intime qui se fait de nous » avec Jésus-Christ. »

Il veut dire, si je ne me trompe, que lorsqu'on exprime les choses par de certaines ressemblances, il faut suivre la comparaison ou la figure qu'on a commencée. L'Eglise est représentée comme un filet où il se prend toutes sortes de poissons, ou comme un champ où on sème de toutes sortes de grains. Ces deux figures ne signifient que la même chose. Mais il ne faut pas dire pour cela qu'on sème dans ce filet, ni qu'on prend des poissons dans ce champ, parce qu'il faut suivre l'idée qu'on a prise : j'en suis d'accord; mais je ne vois pas que cela explique la difficulté dont il s'agit. Laver et nourrir les âmes, ne marque, selon l'anonyme, en Jésus-Christ que la même vertu, et dans les âmes que le même effet. Quand cela serait véritable, il pourrait conclure, tout au plus, qu'il ne faudrait pas dire que Jésus-Christ nous nourrit, quand on le représente *par forme de lavement*, ou qu'il nous lave, quand on le regarde comme viande. Mais ce n'est pas là notre question. Il s'agit de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. L'anonyme a entrepris de nous expliquer pourquoi on dit parmi les siens, dans son Catéchisme, qu'elle nous est communi-

1. *Pag.* 15. — 2. *Pag.* 233, 234, 237, 238. — 3. *Pag.* 234.

1. *Pag.* 234, 238. — 2. *Pag.* 237.

quée dans la Cène, et qu'on ne dit pas qu'elle nous est communiquée au Baptême. Certainement l'idée de substance ne répugne pas plus à l'action de laver, qu'à l'action de nourrir : on ne nous applique pas moins la substance de l'eau pour nous laver, qu'on nous donne la substance du pain et du vin pour nous repaître; et s'il n'y avait à considérer que ce qu'allègue l'anonyme, les auteurs de son Catéchisme pouvaient dire aussi proprement, que Jésus-Christ nous lave dans le Baptême de la substance de son sang, qu'ils ont dit qu'il nous nourrit à la Cène de la substance de son corps. Mais je veux bien ne m'arrêter pas à une raison si claire; et il faut que je lui découvre son erreur par une considération qui va plus au fond.

Il se trompe assurément, quand il pense que les expressions différentes qu'il rapporte, dans le passage que nous venons de produire, ne signifient au fond que le même effet. Chacune de ces expressions marque dans la chose même des effets particuliers. Et pour repasser en peu de mots sur tous les exemples que l'anonyme nous allègue; on dit que le Baptême nous nettoie, parce qu'il efface le péché que nous apportons en naissant; et on dit ensuite qu'il nous fait renaître, parce que nous y passons de mort à vie, c'est-à-dire, de l'état de péché, où nous étions nés, à l'état de sainteté et de grâce. C'est ce qu'on ne peut dire de l'Eucharistie, qui doit nous trouver déjà nettoyés du péché de notre origine. Car il faut être lavé pour approcher de cette table; et ce pain céleste, qui nous est donné pour entretenir en nous une vie nouvelle, suppose que nous l'avons déjà reçue. De même quand nous disons avec saint Paul, que *la foi vient de l'ouïe;* nous exprimons par ces termes, l'effet particulier de la prédication. C'est elle qui nous propose ce qu'il faut croire. Car *comment croiront-ils*, dit le même apôtre[1], *s'ils n'ont ouï auparavant; et comment entendront-ils, s'ils n'ont quelqu'un qui les prêche?* C'est de là que saint Paul conclut, que la foi vient par l'ouïe; et on voit qu'elle est en effet le propre effet de l'instruction.

Il n'y a donc rien de merveilleux en ce que notre auteur observe, que les auteurs de son Catéchisme ne disent pas que la Cène nous nettoie ou nous régénère, ni que la foi soit de la Cène. C'est que la Cène effectivement ne remet pas le péché de notre origine; et qu'on ne peut dire, sans tomber dans une erreur très-absurde, que la foi vienne de la Cène; puisque la Cène elle-même ne serait pas crue, ni son mystère entendu, si l'instruction de la parole n'avait précédé.

Ainsi on voit clairement, quoi que l'anonyme ait voulu dire, que ces façons de parler, qui sont particulièrement affectées, et pour ainsi dire, consacrées aux divers actes du chrétien, ne doivent pas être prises seulement comme des phrases diverses qui ne nous proposeraient qu'un même effet. Au contraire, à chaque parole répond dans la chose même un effet particulier, qui en marque le propre caractère, et si on attribue cet effet aux autres actes de la religion, on en détruit la céleste économie.

Pour appliquer maintenant à l'Eucharistie ce que nous venons de dire; quand les prétendus réformateurs ont proposé dans leur Catéchisme ou dans leurs Confessions de foi, ce qui regarde la Cène, sans doute, ils ont voulu en donner une connaissance distincte, et ils ont dû en marquer le caractère particulier. Or ce caractère particulier qu'ils nous ont marqué, c'est que Jésus-Christ nous y donne la propre substance de son corps et de son sang : et nous voyons en effet qu'ils n'ont rien attribué de semblable au Baptême et à la parole, ni aux autres actes de la religion. Ainsi notre auteur détruit leur dessein, lorsqu'il répand généralement dans toutes les autres actions, ce que les auteurs de son Catéchisme ont choisi comme l'effet particulier et le propre caractère de la Cène.

Mais c'est qu'il ne veut pas concevoir par quelle suite de vérités ils ont été conduits à ce sentiment. Ils ont vu que Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Ils sont d'accord qu'il n'a pas voulu nous donner un simple signe, mais un signe accompagné de la chose. Il est assuré d'ailleurs qu'il n'a prononcé qu'une fois cette parole, et qu'elle ne regarde que l'Eucharistie; sans doute en l'instituant, il nous aura exprimé ce qu'elle a de particulier, et quel est le don spécial qu'il a eu dessein de nous y faire. Ce don, c'est son corps et son sang, que nous devons par conséquent recevoir en vérité dans la Cène, d'une manière qui ne convienne à aucune autre action. Or est-il que la vertu et l'efficace du corps et du sang se déploie dans toutes les autres : il n'y a donc plus que la chose même et la substance propre du corps et du sang, qui puisse être réservée à l'Eucharistie.

Ces vérités incontestables font une impression secrète dans les esprits; et quoique le sens humain, qui ne peut comprendre les œuvres de Dieu, ait empêché les prétendus réformateurs de les embrasser pleinement dans toute leur suite, ils n'ont pu s'en éloigner tout à fait. C'est pourquoi ils ont voulu nous faire trouver dans la Cène la substance du corps et du sang, qu'ils n'osent attribuer, ni à la prédication, ni au Baptême, ni à aucune autre action.

IV. *La force de la vérité a poussé les prétendus réformés, contre leur dessein, à se servir d'expressions qui favorisent la présence réelle. Quel a été leur véritable motif en conservant ces expressions.* — Il paraît, par toutes ces choses, combien j'ai eu raison de dire que la force de la vérité les a poussés, contre leur dessein, à dire des choses qui favorisent la présence réelle, puisqu'elles n'ont de sens qu'en la supposant. Mais on en sera encore plus convaincu, quand on aura pénétré ce que l'anonyme dit pour sa défense.

Pour nous expliquer par quelles raisons ces grands mots de propre substance du corps et du sang sont demeurés en usage dans la réformation prétendue; il représente premièrement que « l'Écriture ne se sert jamais de ce terme de substance sur le sujet de l'Eucharistie[1]. » J'en suis d'accord.

Il dit en second lieu, que « les premiers Pères de l'Église ne s'en sont pas servis non plus[2]. » De là il conclut que « les auteurs de son Catéchisme, n'ont pas été obligés à employer ces expressions, pour se conformer à l'Écriture et

1. *Rom.*, x. 14.

1. *Pag.* 223. — 2. *Pag.* 224.

» aux anciens Pères[1]. » Et il ajoute enfin en troisième lieu, « qu'ils l'ont fait sans doute pour se » conformer en cela à l'usage des derniers temps. »

Pesons ces dernières paroles, et sans disputer à l'auteur ce qu'il dit des anciens Pères de l'Eglise, parce que cette discussion est trop éloignée de notre dessein; demandons-lui s'il n'est pas constant entre nous, que du moins dans les derniers temps, la foi de la présence réelle était établie. Par conséquent, dire, comme il fait, que les prétendus réformateurs, en expliquant le point de l'Eucharistie, ont accommodé leurs expressions à l'usage des derniers temps, c'est dire manifestement qu'ils se sont accommodés à ceux qui croyaient la présence réelle.

Il paraîtra fort étrange que ceux qui nient la présence réelle veulent s'accommoder aux expressions de ceux qui la croient. Mais qu'on ne pense pas toutefois que l'anonyme ait trahi sa cause, quand il a avoué cette vérité. Il connaît le génie de la prétendue réforme. Il sait que les luthériens sont de ces auteurs des derniers temps, qui ont cru la réalité, et que ceux de sa religion ont toujours tâché de les satisfaire.

Mais il est bon de pénétrer pourquoi les auteurs des derniers temps, et entre autres les luthériens, ont employé dans l'Eucharistie ces mots de propre substance. Nous en avons déjà expliqué la cause : nous avons vu qu'on s'est servi de ces termes pour soutenir le sens littéral de ces paroles : *Ceci est mon corps*, contre ceux qui établissaient le sens figuré; et qu'en cela on a suivi l'exemple des Pères, qui ont employé le terme nouveau de *consubstantiel*, pour déterminer le sens précis de ces paroles de Jésus-Christ : *Nous sommes, mon Père et moi, une même chose.*

Par là on peut reconnaître combien est faux le raisonnement de l'anonyme. « L'Ecriture, dit-il[2], » ne se sert jamais de ce terme de substance sur le » sujet de l'Eucharistie. » Ce n'est donc pas pour se conformer à l'Ecriture qu'on s'est servi de ce terme. On pourrait conclure de même que ce n'est point pour se conformer à l'Ecriture sainte, que les Pères de Nicée et d'Ephèse se sont servis des termes de *consubstantiel* et *d'union personnelle*, puisque l'Ecriture ne s'en sert en aucun endroit. Mais qui ne sait, au contraire, que ces termes n'ont été choisis que pour fixer au sens littéral les paroles de l'Ecriture que les hérétiques détournaient? Il est permis à ceux qui soutiennent le sens littéral de ces paroles : *Ceci est mon corps*, d'employer aussi des expressions qui pussent exclure précisément le sens figuré : et c'est pour cela que non-seulement les catholiques, mais encore les luthériens, aussi zélés défenseurs de la présence réelle, ont appuyé sur la présence et la réception du corps de Jésus-Christ en substance, pour combattre Zwingle, Bucer et Calvin, qui, au fond ne voulaient admettre qu'une présence en figure, ou tout au plus en vertu.

J'ai dit que les luthériens concourent avec nous dans ce dessein. Cela paraît dans tous leurs écrits, et surtout dans la Confession de foi qu'ils dressèrent en 1551, pour l'envoyer au concile de Trente, et pour expliquer leur doctrine encore plus clairement qu'ils n'avaient fait dans celle d'Augsbourg. Ils disent *que Jésus-Christ est vraiment et substantiellement présent dans la communion;* et on trouve encore ces expressions presque à toutes les pages du livre qu'ils ont appelé *Concorde*, qu'ils ont publié d'un commun accord, pour expliquer à toute la terre la foi que confessent toutes leurs Eglises.

On voit donc manifestement que c'est le dessein d'expliquer la réalité sans embarras et sans équivoque, qui a fait qu'on a tant appuyé sur la substance du corps et du sang, et qui a donné un si grand cours à cette expression dans les derniers temps; auxquels néanmoins notre auteur avoue que leurs premiers réformateurs ont trouvé nécessaire de s'accommoder dans leur Confession de foi, et dans leur Catéchisme.

Ils ne voudraient pas que nous crussions qu'ils l'ont fait par pure complaisance pour les luthériens, et encore moins pour les amuser par des expressions semblables à celles dont ils se servaient. Car qu'y aurait-il de plus détestable qu'une Confession de foi et un Catéchisme qui seraient faits sur de tels principes? Ainsi la vérité est, que pressés par les arguments des catholiques et des luthériens, ou plutôt pressés, quoi qu'ils disent, par la force des paroles de Notre Seigneur : ils n'ont pu s'éloigner tout à fait du sens littéral, ni détruire la réalité, sans en conserver quelque idée.

Cela veut dire en un mot, que ces belles et ingénieuses comparaisons du soleil et des astres, quoiqu'ils les aient toujours à la bouche en cette matière, ne les ont pas contentés eux-mêmes, et ne leur ont pas paru suffisantes, pour expliquer la manière dont Jésus-Christ se donne à nous dans l'Eucharistie. Les chrétiens y veulent recevoir le corps et le sang de leur Sauveur, autrement qu'ils ne reçoivent les astres et le soleil. Les paroles de Jésus-Christ et la tradition de tous les siècles ont fait dans leurs esprits des impressions plus fortes, et les ont accoutumés à quelque chose de plus réel. Ils s'attendent à recevoir plus que des rayons et des influences. Ainsi ce n'est pas assez de leur parler de la figure, ni même de la vertu du corps et du sang; il a fallu nécessairement leur en proposer la substance même.

C'est pourquoi les écrivains de messieurs de la religion prétendue réformée, ne craignent rien tant que de laisser apercevoir à leurs peuples, que la manière dont les catholiques et les luthériens croient recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, soit plus réelle que la leur : ils tâchent au contraire, de leur faire croire que leur dispute avec les luthériens, sur le point de l'Eucharistie, ne regarde que la manière, mais qu'ils sont d'accord avec eux du fondement. C'est ce que dit l'anonyme, avec l'approbation des ministres de Charenton; et il importe de bien faire connaître leur pensée.

J'ai produit dans l'*Exposition*, un décret du synode national de Sainte-Foi de 1571, sur le sujet d'une Confession de foi commune aux luthériens et aux calvinistes qu'on proposait de dresser. Notre auteur, qui a entrepris de rendre raison de cet arrêté, dit ceci entre autres choses[1] : « C'est principalement sur le sacrement de l'Eucharistie, que

1. *Pag.* 221. — 2. *Pag.* 224.

1. *Pag.* 356.

» nous étions en différend avec les luthériens; et » sur cela même, ajoute-t-il, nous convenons, eux » et nous, du fondement. »

V. *On ne peut dire que les calvinistes et les luthériens conviennent du fondement dans le point de l'Eucharistie.* — Remarquez qu'il ne dit pas qu'ils conviennent du fondement avec les luthériens dans les autres choses; mais *sur cela même*, dit-il, sur le point de l'Eucharistie, sur lequel est néanmoins toute la dispute, *nous convenons, eux et nous, du fondement.*

Je ne sais comment il peut dire que les calvinistes et les luthériens conviennent du fondement dans le point de l'Eucharistie, puisque les uns fondent leur doctrine sur le sens figuré des paroles de l'institution, et les autres sur le littéral. On peut bien dire que les catholiques et les luthériens, quoiqu'ils ne conviennent pas de toutes les suites en cette matière, conviennent du fondement; puisqu'ils « ont cela de commun, selon l'anonyme » même[1], qu'ils prennent les uns et les autres les » paroles du Seigneur dans un sens littéral pour » une présence réelle. » Aussi le même auteur fait-il consister la dispute entre les catholiques et les luthériens *sur la manière* d'expliquer cette présence réelle, les uns mettant le corps avec le pain, et les autres le corps sans le pain.

Mais à l'égard des calvinistes et des luthériens, ce n'est ni des suites ni des circonstances, mais du fond même qu'ils disputent; puisque les uns fondent leur doctrine sur la présence réelle, et que les autres, raisonnant sur un principe contraire, nous disent que *jamais aucun des leurs n'a cru la présence réelle*[2].

Nous allons voir toutefois, par l'aveu de notre auteur même, et des ministres de Charenton, qui ont approuvé son ouvrage, qu'il n'est pas impossible de faire convenir les prétendus réformés de la présence réelle : et que c'est sur ce fondement que le synode de Sainte-Foi avait jugé que l'on pouvait dresser cette nouvelle Confession de foi commune aux luthériens et aux calvinistes. Mais lisons ses propres paroles : « Si les luthériens, dit-il, n'eus- » sent pu convenir entièrement de notre doctrine, (à » quoi on sait en effet qu'ils étaient peu disposés,) » ils eussent réduit la leur à ce que font les plus » habiles d'entre eux, qui est de ne décider point la » manière dont Jésus-Christ est réellement présent » dans le sacrement; nous croyons, disent-ils, sa » présence, et nous en sentons l'efficace, mais nous » en ignorons la manière : et en ce cas, on voit bien » qu'ils se fussent rapprochés encore davantage de » nous, que nous n'avons fait d'eux, en les admet- » tant simplement à notre communion, sans que » pour cela nous eussions apporté de notre part » aucun changement essentiel à notre Confession » de foi. »

Nous avons par ces paroles, trois choses très-importantes, manifestement établies : 1° que les luthériens, qui sont les plus disposés à se rapprocher des calvinistes, n'entendent point de se départir de *la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement;* 2° qu'ils disent seulement qu'ils *n'en décident point la manière;* 3° que les calvinistes et le synode de Sainte-Foi étaient prêts à s'accorder dans cette doctrine, et n'auraient pas cru, pour cela, *faire un changement essentiel à leur Confession de foi.*

Chose certainement surprenante! ces mêmes hommes qui n'ont jamais dit, selon notre auteur, *qu'il y eût une présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement,* ne sont plus en peine maintenant que *de la manière de cette présence,* et sont prêts à convenir d'une Confession de foi commune entre eux et les luthériens, pourvu seulement que ces derniers, en confessant que *Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement*, leur accordent qu'ils ne prétendent pas *décider la manière de cette présence.* C'est ce qu'ils obtiendront facilement. Jamais les luthériens n'ont prétendu expliquer la manière aussi réelle que miraculeuse, dont un corps humain est présent en même temps en tant de lieux, et renfermé tout entier dans un si petit espace : et bien loin de la vouloir décider, ils ont toujours déclaré qu'elle était divine, surnaturelle, et tout à fait incompréhensible.

Nous leur ferons, quand il leur plaira, une semblable déclaration, ou plutôt elle est déjà faite; et de tous ceux qui croient que Jésus-Christ a voulu que son corps fût réellement présent, aucun n'a prétendu expliquer de quelle manière s'exécute une chose si miraculeuse.

Ainsi les luthériens n'affaiblissent en rien leur doctrine touchant la présence réelle, quand ils ne décident pas la manière dont on la peut expliquer, puisqu'en effet elle surpasse notre intelligence. C'est leur accorder tout ce qu'ils prétendent, que de leur avouer que Jésus-Christ est réellement présent dans le sacrement; car s'il y a une présence réelle dans le sacrement, il est clair que la présence en figure et la présence en vertu n'y suffisent pas.

Je ne doute pas que les Calvinistes ne se réservent quelque nouvelle subtilité pour se démêler de cet embarras. Mais du moins j'ai clairement établi qu'une présence réelle du corps de Jésus-Christ dans le sacrement, n'est pas incompatible avec leur doctrine; et que s'ils n'ont pas voulu jusqu'ici user de ces termes avec nous, c'est qu'ils gardent ce sentiment et cette expression pour contenter quelque jour les luthériens, quand ils seront disposés plus qu'ils n'ont été jusqu'ici à s'en contenter.

Leurs frères de Pologne ont déjà, il y a longtemps, tranché le mot par avance *nettement;* et nous avons vu à l'endroit où j'ai proposé les diversités des Confessions de foi, qu'ils ont accordé aux luthériens une présence substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

J'ai donc eu raison de dire, au commencement de ce chapitre, que les prétendus réformés n'étaient pas encore bien résolus s'ils recevraient ou s'ils nieraient la présence réelle; puisqu'on voit déjà d'un côté que leurs frères de Pologne, qui suivent la Confession des Eglises suisses, l'ont admise en termes formels; et d'autre côté que ceux de France, qui ne l'ont pas encore confessée, n'en sont point du tout éloignés. Ainsi c'est en vain que notre auteur a écrit ces grandes paroles : « Jamais aucun » de nous n'a dit que nous croyons la présence » réelle du corps de Jésus-Christ dans le sacre- » ment. » A son compte, les Zwingliens de Pologne ne sont déjà plus parmi les siens. Mais lui-même,

1. *Pag.* 261. — 2. *Avertissement, pag.* 11.

que deviendra-t-il? et en quel rang se veut-il mettre, puisque ce qu'il assure si précisément que jamais aucun de sa religion n'a dit, c'est lui-même qui le vient dire avec l'approbation de ses ministres, et nous a fait voir de plus qu'un synode national était disposé à le confesser?

Il n'en faut pas davantage pour faire voir que la Confession de foi des prétendus réformés est pleine de contradictions; et qu'eux-mêmes ne savent pas bien ce qu'ils veulent dire, quand ils reconnaissent dans l'Eucharistie la substance du corps et du sang. Mais j'ai encore un mot important à dire sur ce sujet, et une réflexion importante à faire.

Quand ces messieurs nous disent avec tant de force qu'ils croient recevoir la propre substance du corps et du sang de Notre Seigneur, aussi réellement que nous-mêmes, il y a une question à leur faire; par quel passage de l'Ecriture est établi un don si précieux; et surtout s'il est établi, s'il y en a quelque vestige dans l'institution de la Cène. Il est impossible qu'ils répondent à cette question sans s'embarrasser, quelque parti qu'ils veuillent prendre.

L'anonyme a vu cette demande, et n'y a pas répondu aussi nettement qu'il fallait. . . . .

VI. *Autre vérité que les prétendus réformés tâchent vainement de concilier avec leur doctrine : savoir, que nous devons recevoir dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ d'une façon qui ne convienne qu'à ce sacrement. Raisonnements absurdes de l'anonyme à ce sujet.* — Il y a une autre vérité que les prétendus réformés tâchent vainement de concilier avec leur doctrine; c'est que nous devons recevoir dans l'Eucharistie le corps de Notre Seigneur d'une façon qui ne convienne qu'à ce sacrement. Cette vérité s'imprime naturellement dans les esprits, en lisant ces paroles de l'institution : *Prenez, mangez, ceci est mon corps;* car Jésus-Christ n'ayant dit ces mots qu'en faveur de l'Eucharistie, on ne peut croire que le don particulier qu'il nous y veut faire, et qui nous est exprimé par des paroles si précises, soit commun à toutes les autres actions du chrétien. Aussi reconnaissons-nous que Jésus-Christ, ailleurs nous donne ses grâces; mais qu'il est en personne dans l'Eucharistie, et nous y donne son corps en substance. La suite fera connaître que c'est là en effet le seul moyen d'expliquer ce qu'il y a de particulier dans l'Eucharistie. Toutefois, les prétendus réformés tâchent aussi de le faire; et quoique la suite de leur doctrine les oblige à dire, que Jésus-Christ nous donne réellement son corps et son sang dans le Baptême et dans la parole, aussi bien qu'à l'Eucharistie, ils sont contraints néanmoins de dire, pour y mettre quelque différence, que là il nous le donne en partie, et à la Cène pleinement.

A cela, nous objectons que s'ils persistent à dire toujours, comme ils font, que Jésus-Christ n'est reçu dans l'Eucharistie, que par la foi, non plus que dans le Baptême et dans la prédication, il est impossible d'entendre qu'il soit pleinement dans l'une, et en partie dans les autres. Il faut maintenant entendre ce qu'ils disent pour démêler cette objection.

Premièrement, ils avouent « que ce que le sa» crement de la Cène ajoute à la parole, n'est pas » une autre manière de communion avec Jésus» Christ, plus réelle au fond, ou différente en es» pèce de celle que nous avons avec lui par le mi» nistère de la parole, ou par le Baptême[1]. »

2º Ils confessent « que Jésus-Christ étant vrai» ment communiqué par ces trois divers moyens, » on ne peut entendre en aucune manière que Jé» sus-Christ soit comme divisé, et plus ou moins » communiqué[2]. » Ils ajoutent « que c'est toujours » Jésus-Christ tout entier qui nous est communi» qué par chacun de ces trois moyens : » c'est-à-dire que Jésus-Christ est aussi entier, où il n'est reçu *qu'en partie*, qu'où il est *reçu pleinement.*

3º Ils sont d'accord que *la manière commune de recevoir Jésus-Christ* dans ces trois moyens, *c'est qu'il y est reçu par la foi*[3].

Ils enseignent en quatrième lieu[4], que ce qu'il y a de particulier dans la Cène, c'est seulement que nous y avons une nouvelle et plus ample confirmation de notre union avec Jésus-Christ, et comme une dernière ratification. L'anonyme allègue à ce propos les paroles de son Catéchisme, qui dit *que dans la Cène, notre communion est plus amplement confirmée et comme ratifiée*[5] : et il remarque que ces paroles précèdent immédiatement celles que nous lui avons objectées.

Pour expliquer maintenant cette plus ample confirmation, ils disent, à l'égard de la parole, « qu'au » lieu qu'elle n'agit que sur un de nos sens, l'Eu» charistie parle à tous nos sens généralement, et » que la vue en particulier fait encore plus d'im» pression sur nos esprits, que l'ouïe : » et à l'égard du Baptême qui nous frappe la vue, aussi bien que l'Eucharistie, « il ne nous marque que notre entrée » dans l'Eglise, et nous lave de nos péchés, sans » figurer d'une manière plus expresse, ni la mort » de Jésus-Christ, ni notre union spirituelle avec » lui : » au lieu que l'Eucharistie, par le moyen du pain et du vin que nous y prenons, « nous re» présente encore plus expressément que le corps » de Jésus-Christ a été rompu pour nous, et que » nous sommes unis réellement et spirituellement » au corps de notre Sauveur[6]. »

Ainsi quoique le corps de Notre Seigneur ne soit reçu que par la foi dans ces trois moyens, comme elle est plus excitée dans l'un que dans l'autre, ils disent que cela suffit pour fonder divers degrés, et par conséquent pour établir la prérogative particulière de l'Eucharistie. L'auteur éclaircit son sentiment par cette comparaison. « Le soleil, dit-il[7], en » son midi, nous communique les objets ou la vue » des objets d'une manière pleine, et différente de » celle dont il nous les communique à son lever, » ou si l'on veut d'une manière différente dont les » flambeaux nous la communiquent dans la nuit. » Néanmoins « cette différence n'est en effet que dans » le plus ou moins de lumière; une différence en » degré, comme on parle, et non pas en espèce, » dans le moyen plutôt que dans l'effet[8]. » Il dit de même que Jésus-Christ nous est communiqué par la seule foi; mais pour expliquer les différents degrés de communion, et y appliquer sa comparaison de la lumière, « il compare la manière dont le » Baptême nous communique Jésus-Christ, à celle » dont le soleil communique la vue des objets à son

1. *Pag.* 232. — 2. *Idem.* — 3. *Pag.* 236. — 4. *Pag.* 233. — 5. *Pag.* 232. — 6. *Pag.* 233, 234. — 7. *Pag.* 230. — 8. *Pag.* 231.

» lever; la manière dont la parole nous communique le même Sauveur, à celle dont les flambeaux communiquent les mêmes objets dans la nuit; et la manière de l'Eucharistie, à celle dont le soleil communique les mêmes objets en plein midi[1]. »

Que de belles paroles qui n'expliquent rien! Que de subtiles inventions qui ne touchent pas seulement la difficulté! Pour dire un mot des comparaisons, il est aisé de comprendre qu'une faible lumière ne découvre pas toutes les parties d'un objet; de sorte qu'elle ne le fait voir qu'en partie, et confusément : beaucoup d'endroits d'où la lumière n'est pas renvoyée assez fortement à notre vue, lui échappent; si bien que l'entière découverte est réservée au plein jour. Mais y a-t-il, pour ainsi parler, quelque partie du mystère de Jésus-Christ, que la prédication de l'Evangile laisse dans l'obscurité, et qu'elle ne découvre que confusément? Au contraire, n'y voit-on pas la vérité tout entière? Pourquoi donc comparer la prédication à des flambeaux qui éclairent pendant la nuit? Sa lumière ne dissipe-t-elle pas toutes nos ténèbres, et ne fait-elle pas le plein jour dans nos esprits, autant que le permet l'état de cette vie? Il est certain du moins que le Baptême, ni l'Eucharistie ne nous découvrent rien de nouveau en Jésus-Christ, et que c'est au contraire la prédication qui nous instruit de l'utilité de l'un et de l'autre.

Laissons les comparaisons de l'auteur, qui ne sont point à propos ; venons au fond de son raisonnement. Les sacrements, dit-il, confirment la foi, et l'excitent plus vivement, parce qu'ils joignent à la parole un signe visible; de sorte qu'ils prennent l'esprit par la vue et par l'ouïe tout ensemble, au lieu que la prédication n'attache que l'ouïe toute seule. Est-ce donc là l'effet particulier qu'on veut donner à l'Eucharistie? On en pourrait dire autant d'un tableau, car il attache la vue : et c'est trop mal expliquer le particulier du mystère de l'Eucharistie, que de ne lui donner aucun avantage qui ne lui soit commun avec une belle peinture. Je sais qu'on nous répondra que ce signe est plus efficace que tous les autres que les hommes peuvent inventer, parce qu'il est institué par Jésus-Christ même, pour exciter notre foi. Mais certes, cette institution ne nous prend pas par les yeux. Elle ne saisit que l'ouïe, et nous ne la savons que par la parole. Ainsi on ne donne rien de particulier à l'Eucharistie par cette réponse. C'est néanmoins ce qu'on cherche. Et quand on lui aurait donné par ce moyen quelque avantage sur la parole ou sur les images ordinaires, toujours n'aurait-elle rien qui l'élevât au-dessus du Baptême. Ce sacrement nous prend par les yeux et par l'ouïe, aussi bien que l'Eucharistie, et il est également institué par Jésus-Christ pour exciter notre foi.

Disons les choses comme elles sont : selon la doctrine catholique, l'Eucharistie surpasse infiniment le Baptême, puisqu'elle contient la personne même de Jésus-Christ, dont le Baptême nous communique seulement les dons. Mais certainement, selon la doctrine des prétendus réformés, on ne peut imaginer aucun avantage dans le sacrement de la Cène. Un de ces signes n'a rien plus que l'autre, suivant leurs principes. La Cène, disent-ils, nous figure le corps de Jésus-Christ rompu, et son sang répandu pour nous. Mais ne savent-ils pas aussi que l'eau qu'on nous jette sur la tête, qui représente l'ancienne immersion de tout le corps dans l'eau du Baptême, nous figure, selon l'Apôtre, que nous sommes morts et ensevelis avec Jésus-Christ pour sortir de ce tombeau mystique comme de nouvelles créatures que la grâce a ressuscitées? Si l'Eucharistie nous nourrit, le Baptême nous donne la vie. Si l'Eucharistie représente d'une façon particulière notre union avec Jésus-Christ, le Baptême nous représente que nous mourons avec lui, pour ressusciter avec lui à une vie céleste et immortelle. En un mot, si on ôte à l'Eucharistie, comme font les protestants, la présence réelle de Jésus-Christ, on ne lui laisse aucun avantage, et le Baptême l'égalera, s'il ne l'emporte sur elle. Aussi l'auteur de la *Réponse* a-t-il trouvé un autre expédient pour conserver à l'Eucharistie l'avantage que lui a donné son Catéchisme. Il désespère de lui trouver aucune prérogative, en la comparant avec la parole ou avec le Baptême, suivant ce qu'elle a de propre; il assure que ce n'est pas là l'intention de son Catéchisme; mais de considérer *l'Eucharistie comme ajoutée à la parole et au Baptême*[1]. Tellement que ce merveilleux avantage que donne son Catéchisme à la Cène, c'est que la foi est plus excitée par l'Eucharistie, jointe au Baptême et à la parole, qu'elle ne serait par ces deux choses détachées de l'Eucharistie. C'est à quoi aboutissent enfin ces grandes expressions, que Jésus-Christ est donné pleinement dans l'Eucharistie, au lieu que dans le Baptême et dans la parole il n'est donné qu'en partie. Ce n'est pas que l'Eucharistie ait cet avantage d'elle-même; mais c'est que, jointe aux deux autres, elle fait plus sur l'esprit, que les deux autres ne feraient séparément d'avec elle. L'auteur croit-il expliquer par là ce que la Cène a de propre? Et qui ne voit, au contraire, qu'il ne lui donne aucun avantage, sinon qu'elle est donnée la dernière? Mais l'esprit du christianisme nous donne d'autres idées. Tous les chrétiens entendent que l'Eucharistie est donnée après l'instruction et après le Baptême, comme la consommation de tous les mystères, à laquelle ce qui précède doit servir de préparation. Il y a donc dans l'Eucharistie, et dans ce qu'elle a de particulier, quelque chose de plus excellent que dans le Baptême. Les prétendus réformés ont bien vu qu'il fallait sauver dans l'esprit des chrétiens, cette prérogative de l'Eucharistie, et contenter les idées que l'esprit même de la religion chrétienne leur donne, d'un si grand mystère. Si l'Eucharistie n'avait que des signes qui excitassent notre foi, et qui nous attachassent par les yeux, comme dit l'auteur, le Baptême n'aurait rien de moins. Il a donc fallu nécessairement lui donner quelque avantage du côté de la chose même, et faire voir que si elle confirme plus amplement notre foi, selon les termes du Catéchisme, c'est à cause que Jésus-Christ nous y est donné *pleinement*, au lieu que partout ailleurs il n'est donné qu'*en partie*. Au reste, je n'entreprends pas de prouver que cette expression soit raisonnable, ni qu'elle mette dans l'esprit des prétendus

1. *Pag.* 235.

1. *Pag.* 255.

réformés, une idée solide du mystère, ni qu'elle convienne au reste de leur doctrine. Car je prétends, au contraire, que leur doctrine se dément elle-même, et qu'ils tombent dans cet égarement, parce qu'ils sentent, malgré qu'ils en aient, l'impression d'une vérité qu'ils ne veulent pas reconnaître dans toute son étendue. La chose est maintenant toute manifeste; et il ne faut, pour l'apercevoir, que conférer les paroles du Catéchisme avec les explications de l'anonyme.

Il confesse que Jésus-Christ n'est pas communiqué plus réellement ni plus abondamment dans l'Eucharistie que dans la prédication et dans le Baptême. Il doit parler ainsi selon ses principes. Car il soutient que, dans ces trois actions, il nous est également donné en la propre substance de son corps. Les dons de Jésus-Christ peuvent être plus ou moins communiqués; mais il n'y a plus ni moins dans la communication de la substance; et il a raison d'assurer que c'est toujours Jésus-Christ qui est donné *tout entier*, et dans la Cène, et hors de la Cène. Il parle donc en cela correctement; mais en même temps, il fait paraître que son Catéchisme amuse le monde par de grandes expressions, qui n'ont point de sens. Car pourquoi dire que Jésus-Christ n'est reçu qu'en partie hors de la Cène, si on est contraint de dire d'ailleurs qu'il y est reçu tout entier? Et pourquoi attribuer à l'Eucharistie cette pleine réception de Jésus-Christ, qui est commune à tous les actes de la religion chrétienne? S'ils avaient dit que l'Eucharistie est un nouveau signe de la même chose, ils auraient parlé conséquemment; mais quand ils lui donnent en paroles du côté de la chose même un avantage qu'il n'est pas possible de soutenir en effet, ils se combattent eux-mêmes, et montrent qu'il y a quelque vérité qu'on n'ose tout à fait nier, quoiqu'on refuse de l'embrasser dans toutes ses suites.

Ainsi le raisonnement que l'anonyme avait appelé un sophisme et un argument captieux[1], devient invincible; il n'a pu trouver aucun sens selon lequel la réception du corps de Notre Seigneur fût particulière à l'Eucharistie; et bien loin de nous faire entendre ce que son Catéchisme avait proposé pour expliquer cette vérité, non-seulement il l'obscurcit, mais il le détruit tout à fait.

VII. *Troisième vérité que les prétendus réformés confessent et qu'ils ne peuvent expliquer selon leurs principes : savoir, que l'Eucharistie est instituée pour nous assurer que nous avons part au sacrifice de notre rédemption. Vaines réponses de l'anonyme.* — Venons à une troisième vérité, que les prétendus réformés confessent, et qu'ils ne peuvent toutefois expliquer selon leurs principes. Je l'ai fait voir dans l'*Exposition*, et l'anonyme ne fait qu'envelopper la matière. Il m'accuse de faire des sophismes, et de changer les termes des propositions contre les règles du raisonnement, pour tirer des conséquences trompeuses. Peu de personnes entendent ce que c'est en dialectique, que de changer les termes des propositions : ainsi je veux tâcher d'éviter ces subtilités peu nécessaires. Comme l'auteur a marqué les termes dont il veut que je me serve pour *raisonner droit et intelligiblement*, je veux bien le contenter en cela, autant qu'il sera possible; et il ne tiendra jamais à moi qu'on ne se serve des mots les plus propres et les plus intelligibles. Il se fâche de ce que je dis quelquefois participation au lieu d'avoir part, réception du corps de Jésus-Christ, au lieu de dire qu'il nous est donné; je n'entends point la finesse de ces changements de mots, et je les ai pris simplement les uns pour les autres. Il ne veut pas que je dise que le corps de Notre Seigneur nous est donné pour nous être un gage que nous avons part à son sacrifice. Il faut dire, pour le contenter, qu'il nous est donné pour *nous assurer que nous avons part à son sacrifice*[1]. J'avais cru que ces expressions n'avaient l'une et l'autre que le même sens; et ces mêmes distinctions que forme ici l'anonyme, entre des termes équivalents, font voir, si je ne me trompe, ou qu'il veut embrouiller les choses, ou plutôt qu'il ne les a pu entendre lui-même. Ne lui en imputons rien; ce n'est pas sa faute; c'est qu'elles sont en effet inintelligibles, c'est que la doctrine de ses Eglises se détruit et se confond elle-même. C'est en vain qu'il veut rejeter les embarras de sa doctrine sur des mots qui lui font peur. La difficulté est dans le fond. Qu'ainsi ne soit, ne disputons point des mots avec lui : donnons-lui ce qu'il nous demande. Il va voir que le raisonnement de l'*Exposition* n'en perdra rien de sa force; et voici comme je le forme pour éviter tous les embarras.

Je pose pour fondement cette vérité, que le propre corps de Jésus-Christ nous est donné dans l'Eucharistie, pour nous assurer que nous avons part à son sacrifice, c'est-à-dire, pour nous assurer non-seulement que c'est pour nous qu'il est offert, mais que le fruit nous en appartient, si nous y apportons d'ailleurs les dispositions nécessaires. Je l'ai établi solidement dans l'*Exposition;* je l'ai soutenu dans cette réponse, et j'ai fait voir clairement, que selon la loi des sacrifices, on mangeait la victime, en témoignage qu'on avait part à l'immolation. Mais il n'est pas ici question de rappeler les preuves que j'ai apportées; il suffit de remarquer que la vérité que je pose pour fondement, est avouée par les prétendus réformés aux mêmes termes que je viens de la proposer. En effet, l'auteur reconnaît « que Jésus-Christ ne nous donne pas dans la Cène, » un symbole seulement, mais son propre corps, » pour nous assurer que nous avons part à son sa- » crifice[2]. » Il convient que c'est la doctrine de son Catéchisme, et il « avoue que jusque-là j'en con- » serve le sens et les expressions fort exactement. » Je n'en veux pas davantage; et je lui demande maintenant s'il peut révoquer en doute cette autre proposition : que ce qui nous est donné pour nous assurer de quelque chose, est différent de la chose pour l'assurance de laquelle il nous est donné. La parole et les promesses de Dieu, et la venue de son Fils nous assurent que nous avons part à ses bonnes grâces. Aussi est-ce autre chose d'avoir part à ses bonnes grâces, autre chose d'en être assurés par tous ces moyens. Dieu livre son Fils unique à la mort, pour nous assurer que nous avons part à toutes ses grâces. C'est donc autre chose qu'il nous l'ait donné pour être notre victime; et autre chose, que ses grâces nous soient communiquées par cette mort. Le Saint-Esprit, qui est en nous, nous ins-

1. *Pag.* 229.

1. *Pag.* 242, 243, 244, 245. — 2. *Pag.* 241.

pire la confiance d'appeler Dieu notre Père; il nous assure que nous avons part à ses biens, et qu'ils sont notre véritable héritage : c'est donc autre chose d'avoir en nous le Saint-Esprit, et autre chose d'avoir part à l'héritage céleste. La part que nous avons aux souffrances de Jésus-Christ nous assure que nous avons part à sa résurrection : c'est donc autre chose d'avoir part à sa résurrection, que d'avoir part à ses souffrances. Ces choses, à la vérité, se suivent et s'accompagnent; mais elles diffèrent toutefois, puisque l'une nous assure l'autre. Ainsi nous convenons tous, catholiques et protestants, que non-seulement les sacrés symboles, mais encore le propre corps de Notre Seigneur, nous est donné pour nous assurer que nous avons part à son sacrifice : c'est donc autre chose que nous ayons part à ce divin sacrifice, autre chose que les symboles, et même que le corps de Jésus-Christ nous soit donné.

Puisque cette vérité doit être commune, tant aux prétendus réformés qu'aux catholiques, il faut que les uns et les autres la puissent faire cadrer avec leurs principes. Les catholiques le font aisément. Ils ont part au sacrifice de Jésus-Christ, et parce que Jésus-Christ l'a offert pour eux, et parce qu'ils s'unissent à son intention par la foi, et parce que Dieu, par son esprit, leur applique la vertu de ce sacrifice, et parce qu'ils s'y unissent, et se disposent par la foi à en recevoir la vertu. Mais outre tout ce qui se fait pour leur donner part à ce sacrifice, il se fait quelque chose encore qui les assure que Jésus-Christ l'a offert pour eux, et que le fruit leur en appartient : c'est que Jésus-Christ leur donne à sa sainte table, son corps réellement présent, qu'ils prennent avec les sacrés symboles par une action distinguée de toutes les autres que nous avons dites : et ce don que Jésus-Christ leur fait de son corps leur assure la part qu'ils ont à sa mort; parce que, selon la loi des sacrifices, quiconque mange la victime est assuré par cette action, qu'il a part à l'oblation qu'on en a faite, pourvu qu'il y apporte d'ailleurs les dispositions nécessaires. Voilà une doctrine suivie; on y voit deux actions marquées nettement, par l'une desquelles le chrétien reçoit le corps de son Sauveur, comme par l'autre il reçoit les grâces qu'il lui a méritées par son sacrifice; et on voit qu'une de ces choses lui assure l'autre. Voyons si nos réformés parleront aussi nettement, et s'ils pourront distinguer deux actions, dont l'une nous donne le corps du Sauveur, et l'autre nous fasse entrer en société de son sacrifice.

Il est certain qu'à cette demande, ils commencent de s'embrouiller, et de ne plus rien dire d'intelligible.

L'auteur premièrement trouve mauvais que je parle d'action. Car il assure « qu'avoir part au fruit » de la mort de Jésus-Christ, n'est pas proprement ici » une action; ce n'est proprement, dit-il[1], qu'un droit » acquis. » Que ce soit un droit acquis, je le veux; toujours faut-il nous marquer par quelle action nous entrons en possession de ce droit. Et s'il est vrai que Jésus-Christ nous est donné précisément par le même acte par lequel nous avons part à son sacrifice, c'est en vain qu'on nous parle d'une de ces choses comme devant servir d'assurance à l'autre. Qu'ainsi ne soit, je demande à l'auteur de la *Réponse* qu'il nous explique, selon sa croyance, ce que c'est que de recevoir le corps de Notre Seigneur, et ce que c'est que d'avoir part à son sacrifice. Il nous répondra sans doute que, selon la foi de ses Eglises, recevoir le corps de Jésus-Christ, c'est croire en lui, et lui être uni intérieurement par le Saint-Esprit : mais cela même précisément, c'est avoir part à son sacrifice. Il ne se fait rien de la part de Dieu, ni de notre part pour nous donner part au sacrifice de Jésus-Christ, que ce qui se fait de l'une et de l'autre part pour nous unir à Jésus-Christ par la foi. De sorte qu'une de ces choses ne peut servir d'assurance à l'autre, puisqu'elles n'emportent que la même idée, et n'opèrent que le même effet.

Je sais que ces messieurs s'efforcent de distinguer le don que Jésus-Christ nous fait de lui-même, d'avec celui qu'il nous fait de ses grâces. Ils enseignent dans leur Catéchisme, lorsqu'ils y parlent de la Cène, « qu'il nous faut communiquer vraiment » au corps et au sang du Seigneur; » et ils en rendent cette raison, « qu'il faut que nous le possédions, vu que ses biens ne sont pas nôtres, si- » non que premièrement il se donne à nous[1]. » Ils ajoutent « qu'il faut que nous le recevions pour » sentir en nous le fruit de sa mort, » et que cette réception se fait par la foi. Ils disent dans le même sens, dans la manière de célébrer la Cène, « qu'en » se donnant à nous, il nous rend témoignage que » tout ce qu'il a est nôtre. » Tous ces lieux ont rapport à celui que nous traitons; et on voit qu'ils veulent établir quelque distinction entre la réception de Jésus-Christ, et la réception de ses grâces ou de l'effet de sa mort. Mais toutefois s'il est vrai, comme il est vrai selon eux, qu'il n'y ait point d'autre union avec Jésus-Christ, que celle qui se fait en nos âmes spirituellement par la foi, il n'y a aucun lieu de distinguer la réception de Jésus-Christ d'avec la réception de ses grâces. L'une et l'autre se fait en nous par la même foi et par la même opération du Saint-Esprit. Ainsi dès-là que Jésus-Christ nous donne par la foi son corps et son sang; dès-là, précisément, sans rien ajouter, nous avons part à toutes les grâces et à tout le fruit de son sacrifice; et comme il n'y a aucun fondement de mettre de la distinction entre ces deux choses, c'est une pure illusion de dire que l'une nous assure l'autre.

VIII. *Double acte de foi que les prétendus réformés imaginent dans la participation à l'Eucharistie. Distinction chimérique et insoutenable.* — Ainsi quand les prétendus réformés distinguent ces choses, ils me permettront de le dire, ils ne s'entendent pas eux-mêmes; et il ne faut pour s'en convaincre, que considérer toutes les idées que l'auteur nous donne de sa croyance.

On le verra s'élever contre moi par ces paroles : « Comment M. de C. peut-il dire que nul homme » ne puisse concevoir aucune différence entre parti- » ciper par foi au corps du Seigneur, et participer » par foi au fruit de sa mort. Car le corps du Sei- » gneur et le fruit de sa mort sont évidemment » deux choses différentes; et il n'y a personne qui » ne conçoive aisément, qu'il y a grande différence

1. *Pag.* 245.

1. *Dim.* 51.

» entre participer à l'une et participer à l'autre; » soit que cela se fasse par un seul et même acte » de foi, ou par deux[1]. »

Il est vrai que le corps du Seigneur et le fruit de sa mort sont deux choses différentes : mais s'il est vrai que nous ne recevions le corps du Seigneur qu'en tant précisément que nous participons au fruit de sa mort, c'est en vain que l'auteur veut mettre une si grande différence entre recevoir l'un et recevoir l'autre.

Le soleil dont les prétendus réformés, et l'auteur lui-même, se servent ordinairement pour nous expliquer notre communion avec Jésus-Christ dans l'Eucharistie, le soleil, dis-je, diffère très-certainement d'avec ses rayons; toutefois c'est la même chose à notre égard qu'il se communique lui-même, ou qu'il communique ses rayons, parce que ce n'est que par ses rayons qu'il se communique.

Que les prétendus réformés nous montrent, selon leurs principes, que ce soit autre chose à notre égard de recevoir le corps du Sauveur, que de recevoir le fruit de sa mort, et le don de ses grâces, je confesserai alors qu'il y a grande différence entre ces deux choses. Mais si au contraire selon la doctrine des prétendus réformés, celui qui reçoit le fruit de la mort de Notre Seigneur et la communication de ses grâces, n'a rien davantage à attendre de la part de Jésus-Christ, ni rien à faire de la sienne pour recevoir le corps du Fils de Dieu ; qu'y aura-t-il jamais de plus vain que cette substilité, qui veut nous faire trouver une si grande différence entre l'un et l'autre?

Aussi l'auteur avoue-t-il que *l'un et l'autre se fait ou se peut faire par un seul et même acte de foi*[2]; de même, avait-il dit un peu au-dessus[3], qu'on a l'héritage même et les fruits par un seul et même contrat?

Mais il ne s'aperçoit pas que son exemple fait contre lui ; car c'est autre chose en effet, d'avoir la propriété d'un héritage, que d'en rendre les fruits siens. Ces deux choses sont différentes, et ont des effets divers : on peut les séparer actuellement, et vendre la propriété en se réservant les fruits; si bien que chacun de ces droits est expliqué par sa clause particulière.

Mais qu'est-ce que recevoir le corps de Notre Seigneur par la foi, si ce n'est recevoir par la foi le fruit de sa mort? Et l'anonyme lui-même peut-il concevoir un de ces effets sans l'autre, quoiqu'il lui plaise de mettre une si grande différence entre les deux?

Mais pourquoi, dit-il[4], « ne peut-on pas mettre » deux divers actes de foi, si l'on veut les concevoir » séparément, par l'un desquels nous nous unissons à Jésus-Christ même, et par l'autre au fruit » de sa mort, sans qu'il faille imaginer pour cela » deux différentes communions, l'une spirituelle » par la foi, et l'autre par la bouche du corps, ou » réelle, comme parle M. de Condom? »

C'est le dernier effort que peuvent faire les prétendus réformés, pour démêler la confusion de leur doctrine. Mais c'est en vain que leur auteur leur adresse un modèle de ces deux actes de foi. Car il n'est pas question de faire ici des distinctions par l'esprit et par la pensée. Cet acte de foi que vous faites pour vous unir au corps, *suffit*, comme vous le dites vous-même, *pour faire que vous ayez part au fruit de sa mort*. Celui que vous faites en regardant directement le fruit de la mort, suffit pour vous unir réellement au corps selon vos principes, et vous avouez expressément que dans l'un et dans l'autre de ces actes, vous avez une communication réelle, mais spirituelle avec le Sauveur. Tant il est vrai que la distinction que vous voulez vous figurer entre ces choses, est imaginaire, et qu'en effet c'est la même chose, selon vous, de recevoir le corps de Notre Seigneur, et de participer au fruit de sa mort.

Vous êtes contraint néanmoins de les distinguer, lorsque vous dites que le premier vous certifie l'autre. Vous distinguez clairement dans l'Eucharistie la chose qui *vous* est certifiée dans l'Eucharistie, et celle qui *vous* la certifie. La chose certifiée, c'est que vous avez part au fruit de la mort de Notre Seigneur. Parmi les choses qui certifient que vous avez part à ce fruit, vous mettez premièrement le don que Jésus-Christ vous fait des symboles, et secondement le don qu'il vous fait de son propre corps : tellement que le don de son corps doit être distingué du fruit reçu, aussi bien que le don des sacrés symboles.

Certainement c'est autre chose que les symboles nous soient donnés, autre chose que nous ayons part au fruit de la mort de Notre Seigneur; et ce devrait être aussi autre chose, que le propre corps nous fût donné, que d'avoir part au fruit de cette mort. Et toutefois, selon vous, tout se fait ensemble, et par le même acte : il n'y a rien de différent entre ces deux choses, ni du côté de Dieu ni du nôtre. Ainsi ces deux choses, qui devraient être distinguées selon vos principes, selon ces mêmes principes, ne le peuvent être : tellement que ces principes sont contradictoires.

Il appartient aux catholiques de distinguer clairement ces choses et de montrer que l'une nous assure l'autre. Les catholiques peuvent dire que Jésus-Christ venant à nous en personne, nous assure de la possession de ses dons, parce qu'ils reconnaissent une présence personnelle de Jésus-Christ en nous-mêmes, distincte de tous les dons que nous recevons par sa grâce. Les catholiques peuvent dire que la réception de notre victime nous assure que nous avons part au fruit de son sacrifice; parce que c'est autre chose, selon eux, de recevoir la victime, que de recevoir le fruit de son oblation. Ainsi il n'y a que les catholiques qui se puissent glorifier de distinguer nettement toutes les vérités chrétiennes, sans en confondre les idées, et en même temps d'expliquer le merveilleux enchaînement, par lequel elles se soutiennent les unes et les autres.

Ce que disent les prétendus réformés pour faire le même effet, n'est qu'une imparfaite imitation de la doctrine catholique; imitation qui fait voir la nécessité absolue de se ranger à nos sentiments, puisque les choses qu'ils sont obligés d'enseigner eux-mêmes, n'ont leur suite naturelle, ni leur vérité, que dans la croyance que nous professons.

Ceux qui, après avoir lu les derniers chapitres de cette réponse, reliront le douzième article de l'*Exposition*, y trouveront assurément une instruction très-utile. Du moins ils pourront aisément

1. *Pag.* 250. — 2. *Pag.* 218. — 3. *Pag.* 247. — 4. *Pag.* 248.

juger s'il est plein, comme dit l'auteur[1], « de so-» phismes et de raisonnements forcés, dont la con-» trainte seule marque que la vérité n'y soit pas, » non plus que la nature : » ou s'il n'est pas vrai, au contraire, que cet article contient des vérités si certaines et si évidentes, qu'on ne peut les attaquer, que par des raisons qui se détruisent elles-mêmes.

IX. *La présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, étant éclaircie, le reste de la doctrine sur cette matière n'a plus de difficulté. Transsubstantiation. Aveux et contradictions des prétendus réformés.* — Après avoir facilité aux prétendus réformés la croyance de la présence réelle, en leur montrant si clairement les absurdités de ce qu'ils nient, et les conséquences de ce qu'ils avouent, le reste de la doctrine de l'Eucharistie n'a plus de difficulté, puisque ce n'est qu'une suite de la réalité bien entendue.

Par exemple, l'article de la transsubstantiation ne doit plus être une question entre eux et nous ; puisqu'ils nous accordent eux-mêmes que, pour raisonner conséquemment, il faut mettre ou la figure avec eux, ou le changement de substance avec nous.

L'auteur a beaucoup de peine à reconnaître franchement l'aveu que les siens ont fait d'une vérité si constante. Voici comment il en parle[2] : « Quelques-» uns des nôtres peuvent avoir dit que s'il fallait » croire la réalité de la présence, il semblait y avoir » plus de raison, suivant les spéculations de l'École, » à croire que cette présence se faisait par voie de » changement d'une substance en une autre, que » par la voie de l'impanation, ou de la coexistence » des deux substances. » Que de peine à faire un aveu sincère, et que de vains adoucissements dans cet aveu ! « Quelques-uns peuvent avoir dit, qu'il » semblait y avoir plus de raison suivant les spécu-» lations de l'Ecole. » Que n'avouait-il franchement que c'était Bèze, et les principaux de son parti qui l'avaient ainsi enseigné en termes très-clairs ? En effet, quoiqu'ils trouvent de grands inconvénients dans la doctrine des catholiques, ils reconnaissent toutefois qu'elle suit mieux que la doctrine des luthériens, et même qu'elle est plus conforme *à la manière de parler de Notre Seigneur*[3]. Ce qui est, sans doute, le plus grand avantage qu'on puisse nous accorder. Que si les prétendus réformés ne veulent pas écouter ce qu'ont dit les particuliers de leur communion, qui leur apprennent cette vérité, qu'ils écoutent du moins un de leurs synodes qui l'a décidé. C'est le synode de Czenger, tenu en Pologne par leurs frères zwingliens[4], synode si authentique et si autorisé, que ceux de Genève l'ont mis parmi les Confessions de foi qu'ils ont ramassées, comme un synode approuvé : de sorte qu'il n'y a rien de plus authentique. Ce synode dans l'article de la Cène, appelle la transsubstantiation *une rêverie papistique*. Mais en même temps, il décide que « comme la baguette de Moïse n'a pas été ser-» pent sans transsubstantiation, et que l'eau n'a » pas été sang en Egypte, ni vin dans les noces de » Cana sans changement : ainsi le pain de la Cène » ne peut être réellement, substantiellement, et cor-» porellement le corps de Christ, ni être pris par » la bouche corporelle, s'il n'est changé en la chair » de Christ, ayant perdu la forme et la substance » de pain. » Il conclut que la doctrine des luthériens, qu'il appelle de grossiers mangeurs de chair humaine, qui assure qu'on peut recevoir le corps de Jésus-Christ par la bouche du corps sans ce changement, est une rêverie contraire à la règle de la foi et de la nature.

On voit que ce synode des prétendus réformés ne se fonde pas sur des spéculations de métaphysique, mais sur l'exemple des Ecritures, pour préférer la la transsubstantiation catholique à la consubstantiation luthérienne. Qu'y a-t-il, après cela de plus faible que le raisonnement de l'auteur, qui conclut[1], que le changement de substance n'est pas une suite du sens littéral, de ce que les luthériens, qui font profession de s'y attacher, ne laissent pas de nier le changement de substance ? Ne devait-il pas penser qu'on reproche justement aux luthériens de n'entendre pas en cela le sens littéral qu'ils veulent défendre ; et que ce ne sont pas seulement les catholiques, mais les plus graves auteurs de sa communion, et même un synode entier qui les en accuse ? La raison de ce synode est convaincante, et les exemples qu'il apporte sont tout à fait justes. En effet, le pain, en demeurant pain, ne peut non plus être le corps de Notre Seigneur, que la baguette en demeurant baguette, peut être un serpent, ou que l'eau demeurant eau, peut être du sang en Egypte, et du vin dans les noces de Cana. Si donc ce qui était pain devient le corps de Notre Seigneur, ou il le devient en figure par un changement mystique, selon la doctrine des calvinistes, ou il le devient en effet par un changement réel, comme disent les catholiques. Car nous sommes d'accord les uns et les autres qu'il faut nécessairement qu'il arrive quelque changement dans le pain, puisqu'au moment que Jésus-Christ a parlé, on commence à pouvoir dire : Ceci est le corps du Seigneur, et qu'on ne pouvait le dire auparavant. Or on ne peut concevoir ici que deux sortes de changement : ou un changement moral et figuré, tel que celui que nous avouons tous dans l'eau du Baptême, lorsque de simple eau naturelle elle est faite un signe de grâce ; ou un changement réel et substantiel, tel que celui que nous croyons dans les noces de Cana, lorsque l'eau fut faite vin selon l'expression de saint Jean. Que si l'on prouve, par les paroles de l'institution, que le pain n'est pas changé simplement, comme l'eau quand elle devient un signe de grâce ; on sera forcé d'avouer qu'il est changé réellement, comme l'eau quand elle est devenue vin. Et il n'y a point de milieu entre ces deux sentiments. Quiconque donc est persuadé de la présence réelle, par les paroles de l'institution, doit être nécessairement convaincu de ce changement de substance par la force des mêmes paroles qui lui ont persuadé la réalité, non par des subtilités de l'école, comme l'auteur de la réponse le veut faire croire.

Aussi Bèze reconnaît-il que des deux croyances, c'est-à-dire, de la nôtre, et de celle des luthériens, la nôtre « s'éloigne le moins des paroles de l'institu-» tion de la Cène, si on les veut exposer de mot à » mot. » C'est-à-dire, que si on se départ du sens figuré que posent les calvinistes ; si on reçoit le

1. *Pag.* 240. — 2. *Pag.* 360. — 3. *Bèze, Conf. de Montb.* — 4. 1570.

1. *Pag.* 261.

sens littéral qu'admettent les luthériens, il faut donner gain de cause aux catholiques : de sorte que le changement que nous confessons suit précisément du sens littéral, et ne peut être éludé qu'en recourant au sens mystique; ce que Bèze établit par cette raison, que « les transsubstantiateurs disent » que par la vertu de ces paroles divines prononcées, ce qui auparavant était pain, ayant changé » de substance, devient incontinent le corps même » de Christ, afin qu'en cette sorte cette proposition » puisse être véritable : CECI EST MON CORPS. Au » contraire, l'exposition des consubstantiateurs disant que ces mots, CECI EST MON CORPS, signifient : » Mon corps est essentiellement dedans, avec, ou » sous ce pain, ne déclare pas ce que le pain est » devenu, et ce que c'est qui est le corps, mais seulement où il est. » Je n'ai que faire de rapporter une seconde raison de Bèze, qui dépend un peu de la logique. Celle-ci est simple et intelligible; et il est aisé de la faire entrer dans l'esprit de tout le monde : car il est certain que Jésus-Christ ayant pris du pain pour en faire quelque chose, il a dû nous déclarer et nous expliquer ce qu'il avait eu dessein d'en faire. Or il est sans doute qu'il en a voulu faire son corps, en quelque façon qu'on le puisse entendre, puisqu'il a dit : *Ceci est mon corps;* et il n'est pas moins évident que ce pain sera devenu ce que le Tout-Puissant aura voulu faire. Or ces paroles font voir qu'il en a voulu faire son corps, de quelque manière qu'on le puisse entendre. Si donc ce pain n'est pas devenu son corps en figure seulement, il l'est devenu en effet; et on ne peut se défendre d'admettre nécessairement, ou le changement en figure, ou le changement en substance. Ainsi les luthériens étant persuadés avec nous que le changement en figure est une illusion qui détruit la vérité du mystère, devraient être tout à fait des nôtres, s'ils avaient bien compris leur propre doctrine. Bèze a raison de leur reprocher qu'ils expliquent à la vérité *où est le corps du Seigneur*, mais non *ce que c'est qui est le corps du Seigneur;* au lieu qu'on voit clairement, par ces paroles du Fils de Dieu : *Ceci est mon corps*, qu'il a voulu nous montrer, non point simplement le lieu où il était, mais qu'est-ce que c'était qu'il avait voulu faire son corps.

Ainsi quiconque est persuadé que Jésus-Christ, voulant consommer la vérité de son sacrifice, nous a donné son corps en substance, et non son corps en figure, quand il a dit : *Ceci est mon corps*, ne doit pas seulement penser que le corps de Jésus-Christ est dans le mystère, mais qu'il en est lui seul toute la substance. Car il a dit : *Ceci est mon corps*, et non : Mon corps est ici. Et de même que s'il avait dit, lorsqu'il a changé l'eau en vin : Ce qu'on va vous donner à boire, c'est du vin, il ne faudrait pas entendre qu'il aurait conservé ensemble l'eau et le vin, mais qu'il aurait changé l'eau et le vin; ainsi quand il prononce en termes précis que ce qu'il présente, c'est son corps, il ne faut pas entendre qu'il mêle son corps avec le pain, mais seulement qu'il change le pain en son corps.

Qui ne voit donc sortir manifestement le changement de substance des paroles de Notre Seigneur, supposé qu'on les prenne au sens littéral? Et qui ne voit par conséquent que la question de la transsubstantiation ne fait plus une difficulté particulière; puisque quiconque admet la réalité, par la force du sens littéral, admet aussi nécessairement le changement de substance. Enfin ce changement de substance, que tiennent les catholiques, est aussi naturel au sens littéral, que le changement mystique des prétendus réformés est naturel au sens figuré; et il n'y a à disputer entre nous que de la lettre ou de la figure.

Il résulte de toutes ces choses, que nous avons trois avantages; le premier, de suivre en tous points le sens littéral; le second, d'ailleurs qu'on ne nous conteste pas, que le sens littéral ne soit préférable, lorsqu'il ne contient rien de mauvais; le troisième, que nos adversaires nous avouent de plus que, dans la question dont il s'agit, le sens littéral n'a aucun venin. Et quoiqu'ils n'aient fait cet aveu qu'en faveur des luthériens, nous avons raison de prendre pour nous ce qui se dit en faveur de la doctrine qui nous est commune avec eux.

Que veut donc dire l'auteur quand il me reproche que je coule si doucement sur la transsubstantiation[1]? Quand j'aurais eu dessein de traiter à fond la matière de l'Eucharistie, il aurait suffi de m'attacher à prouver la réalité, puisque le bon sens fait voir, et que les prétendus réformés accordent eux-mêmes, par des actes publics et authentiques, que la réalité étant établie, cette transsubstantiation tant combattue n'a plus de difficulté.

Mais que veut-il dire, encore une fois, lorsqu'il assure que « je serais assez disposé à reconnaître » seulement la réalité, laissant à part ce grand » mot de transsubstantiation[2]. » Il pense répondre par là au juste reproche que je lui fais, que ces grands mots de propre substance, dont se servent ceux de son parti, ne font que les embarrasser; et qu'ils les retrancheraient volontiers, s'ils se voyaient en état de soutenir leur doctrine dans toutes ses suites. Je parle ainsi, parce qu'en effet je fais voir que leur doctrine est contradictoire. Peut-il soutenir de même que la nôtre se démente, ou que la réalité détruise le changement de substance, après que ses principaux docteurs, et même un de ses synodes assure au contraire qu'elle l'établit?

Pourquoi donc oser soutenir que la transsubstantiation nous embarrasse? Mais c'est qu'il a entrepris de nous faire un reproche semblable à celui qui lui avait été fait dans l'*Exposition*, et qu'il ne s'est pas mis en peine si nous lui en avons donné le même sujet.

Concluons donc, sans hésiter, que supposé qu'on croie que Jésus-Christ soit présent, il faut dire qu'il est présent par changement de substance; puisque la même puissance divine qui fit que les Egyptiens trouvèrent autrefois dans le Nil du sang au lieu d'eau, et qu'au lieu d'eau les conviés de Cana trouvèrent du vin dans les cruches, fait maintenant tous les jours que nous trouvons dans l'Eucharistie, au lieu du pain et du vin, le corps et le sang de Notre Seigneur : mais voyons les autres suites de notre doctrine.

X. *Chicanes de l'anonyme sur l'*EXPOSITION : *dessein de l'auteur dans ce traité.* — J'avais dit, dans l'*Exposition*[3], que « la vérité que contient l'Eucha» ristie dans ce qu'elle a d'intérieur, n'empêche pas

1. *Pag.* 253. — 2. *Pag.* 251. — 3. *Exposit.*, *art.* XIII.

» qu'elle ne soit un signe dans ce qu'elle a d'extérieur et de sensible; mais un signe de telle nature, que, bien loin d'exclure la réalité, il l'emporte nécessairement avec soi; puisqu'en effet » cette parole : CECI EST MON CORPS, prononcée sur » la matière que Jésus-Christ a choisie, nous est » un signe certain qu'il est présent. » On peut voir le reste dans l'*Exposition :* et on verra que la chose y est expliquée, autant que le demandait le dessein de ce traité. Cependant l'auteur me répond *qu'on a peine à comprendre mon raisonnement ;* et il m'accuse *de donner le change, et de prouver la question par la chose qui est en question*[1].

C'est en vérité une étrange manière de raisonner que celle dont se sert cet auteur. Il ne veut pas qu'il soit permis de tirer les conséquences légitimes des fondements qu'on a établis; et aussitôt qu'on le fait, il dit *qu'on prouve la question par ce qui en est question ;* comme si tout ce qui précède, et tout ce qui sert de preuve, était inutile.

Mon traité n'était pas fait pour entrer en preuve, et je m'en étais d'abord assez expliqué : et toutefois ayant aperçu que la doctrine de nos adversaires, telle qu'elle est exposée dans leur Catéchisme et dans leur profession de foi, fournissait des preuves certaines de la présence réelle, je les avais proposées, afin que nos adversaires pussent être amenés à la vérité par leurs principes, s'ils n'avaient pas encore l'esprit ouvert à la simplicité des nôtres.

J'achève ce dessein dans le douzième article de l'*Exposition;* et j'avais préparé les choses dans le dix et dans le onze, comme je l'ai déjà remarqué ailleurs. Dans les articles suivants, je ne fais qu'exposer les suites de la présence réelle : et il m'accuse aussitôt de supposer ce qui est en question. Que veut-il donc que je fasse? veut-il que je recommence éternellement ce que j'ai dit une fois? ou bien est-ce qu'il veut empêcher que je ne montre les suites de la doctrine que j'ai exposée?

S'il ne l'a pas entendue, je ne m'en étonne pas, à voir la manière dont il l'a rapportée[2]. Je perdrais trop de temps à montrer qu'en changeant mes termes, il obscurcit mes pensées. Il vaut mieux aller, s'il se peut, à la source de son erreur, et étendre un peu davantage ce que la brièveté du style de l'*Exposition*, ne lui a peut-être pas assez découvert.

Qu'il se souvienne seulement qu'en cet endroit de la dispute, il ne s'agit pas d'établir la réalité, mais d'examiner seulement si les conséquences que j'en tire sont solides et naturelles.

Je dis donc que Jésus-Christ, en nous donnant son corps et son sang invisiblement présents, nous a donné en même temps un objet sensible, lorsqu'il a dit, *Prenez et mangez.*

Il eût été contre son dessein de se découvrir à nos yeux dans un mystère qu'il instituait pour exercer notre foi; et l'état de cette vie ne permet pas que les merveilles qu'il opère pour notre salut soient aperçues de nos sens. Quand donc on supposerait avec nous qu'il change le pain en son propre corps, il faudrait reconnaître que ce changement ne devait pas être sensible; et par conséquent qu'à l'égard des sens, il n'y aurait rien de changé.

Quelle est cette raison, dit l'auteur[3], *pour établir un dogme comme celui-ci?* Mais ne veut-il pas considérer, comme je l'ai déjà dit, que cet endroit du discours suppose le dogme déjà établi, et qu'il s'agit seulement d'en remarquer les suites, parmi lesquelles celle-ci est la plus certaine? Car il est certain qu'il ne convient pas à l'état de cette vie que Jésus-Christ se rende visible : de sorte que, quand on supposerait avec nous une présence réelle, ou un changement réel dans l'Eucharistie, il faudrait supposer en même temps qu'il ne devait pas être sensible.

Ceux qui s'embarrassent à vouloir entendre comment Dieu peut accomplir ce qu'il lui plaît, formeront des incidents tant qu'il leur plaira, sur la possibilité de l'exécution de ce dessein. Mais pour nous, nous n'avons nulle peine à croire que Dieu puisse changer la substance, sans changer aucun des effets qui ont accoutumé de l'accompagner, ni les choses qui l'environnent.

Si on le suppose ainsi avec nous, on avouera aisément que nonobstant le changement du pain et du vin, les mêmes impressions se font sur nos sens, et le même effet dans nos corps, Dieu suppléant la présence des substances mêmes par les voies qui lui sont connues. En un mot, il n'y a rien de changé dans l'état extérieur de l'objet; ce que les Grecs appellent τα φαινόμενα, et ce que nous pouvons appeler les espèces et les apparences, demeurent les mêmes : et comme les sens n'aperçoivent que cet état extérieur de l'objet, on peut dire qu'à leur égard il n'y a rien de changé.

C'est pourquoi nous assurons sans crainte que le témoignage précis que les sens nous rendent n'est point trompeur. Car il n'y a rien de changé que dans la substance, dont les sens ne nous apportent aucune idée. Ils ne sont juges que des impressions qu'ils reçoivent, et de l'état extérieur de l'objet, qui demeure toujours le même dans l'Eucharistie.

Mais faudrait-il conclure de là que la substance elle-même demeure toujours? Il le faudrait sans doute conclure, si Jésus-Christ n'avait point parlé. Car encore que la substance même des choses ne puisse être connue par les sens, il se forme sur leur rapport un jugement de l'esprit, qui fait que nous reconnaissons naturellement une certaine substance, partout où nous ressentons certaines impressions, ou une certaine suite de faits naturels : et ce jugement doit être suivi, si ce n'est que quelque raison ou quelque autorité supérieure le corrige, si l'on n'est instruit du contraire par une lumière plus haute.

Ainsi, que l'Ecriture ne nous dise pas que cette colombe, et ces hommes qui paraissent tels, n'en ont que la forme, tant que j'y apercevrai les mêmes effets qui accompagnent ordinairement ces objets, je les prendrai sans hésiter pour ces objets mêmes. Mais s'il plaît à Dieu de m'instruire de la vérité, je suspendrai le jugement qui suit naturellement les impressions de mes sens; et je dirai que, pour cette fois, il faut juger autrement que nous n'y sommes portés par la pente naturelle de notre esprit. Nous agissons de même dans l'Eucharistie; et comme nous ressentons toujours les mêmes impressions, nous n'y croirions que du pain, si Jésus-Christ ne nous avait appris que c'est son corps.

XI. *Réponses aux objections des prétendus réformés, qui accusent les catholiques de détruire le*

1. *Pag.* 263, 264. — 2. *Pag.* 264. — 3. *Pag.* 256.

témoignage des sens, et de faire Dieu trompeur. — Par là se voit clairement combien sont vaines ces objections que les prétendus réformés font tant valoir, et dont l'anonyme paraît si embarrassé. Il nous accuse *de détruire le témoignage des sens*[1] que Dieu nous a donnés pour connaître les choses corporelles : et d'anéantir par ce moyen, *la preuve dont Jésus-Christ s'est servi pour établir la vérité de son humanité et de sa résurrection*[2].

Plusieurs passent jusqu'à reprocher à notre doctrine qu'elle fait Dieu trompeur, puisqu'il fait, selon nous, paraître à nos sens ce qui n'est pas en effet.

Quelle objection pour des chrétiens, qui ont lu dans les Ecritures, que Dieu fit paraître les anges avec une forme humaine si parfaitement imitée, qu'Abraham et Lot leur préparent à manger comme à des hommes, les voyant en effet manger à leur table, sans jamais soupçonner ce qu'ils étaient, jusqu'à ce qu'ils se fussent découverts eux-mêmes ! Dira-t-on que Dieu les a déçus, lorsqu'il leur a fait paraître ce qui n'était pas, sans les en avoir avertis que longtemps après? Et combien nous trompe-t-il moins dans l'Eucharistie, puisqu'en changeant invisiblement le pain en son corps, il nous en instruit dès le moment même, en disant *Ceci est mon corps?*

Il paraît donc clairement que nous ne sommes déçus en rien du tout : car il y a ici deux choses à considérer; il y a, en premier lieu, le rapport précis que font les sens à l'esprit : nous avons montré qu'il n'est point trompeur, parce qu'il n'y a rien de changé à l'égard des sens, et que tout le changement est dans la substance, dont les sens n'ont aucune idée.

Il y a, en second lieu, le jugement de l'esprit, qui juge qu'une certaine substance est présente, lorsqu'il aperçoit par les sens un certain concours d'effets naturels. Quoique ce jugement ne puisse être proprement attribué aux sens, on le rapporte ordinairement au témoignage des sens, parce qu'il se fait immédiatement sur leur rapport. Il est vrai qu'à juger des choses par ces effets naturels, il faudrait croire que l'Eucharistie est encore, en substance, du pain et du vin; mais Jésus-Christ, qui les change invisiblement, pour nous empêcher d'être déçus, nous enseigne expressément que c'est son corps.

En quoi donc sommes-nous trompés, puisque le changement qui se fait ne regarde pas les sens, et que l'esprit, qui seul se pourrait tromper, est instruit de la vérité par la foi?

Mais les prétendus réformés veulent croire que si une fois ce qui a toutes les marques du pain n'est pas du pain en effet, tous les jugements que nous ferons touchant la substance des choses, seront affaiblis : qu'il nous faudra toujours défier des objets qui se présentent, et mettre en doute si nous voyons quelque chose de subsistant, ou seulement des espèces et des apparences sensibles. Quelle faiblesse de raisonnement ! comme si nous devions toujours soupçonner, ou que la mer se va fendre, ou qu'une rivière va remonter à sa source ; parce que nous savons, par les Ecritures, que Dieu a fait quelquefois de tels miracles? Mais tâchons de découvrir plus à fond la source de leur erreur.

1. *Pag.* 178. — 2. *Pag.* 258.

Il y a ici deux règles certaines : la première, que l'ordre de la nature ne peut être changé sans la volonté de Dieu ; la seconde, qui n'est qu'une suite de cette première vérité, que nous devons croire que les choses vont à l'ordinaire, si Dieu ne nous apprend qu'il les ait changées.

Comme donc la nature nous fait juger qu'il y a une certaine substance, où nous voyons de certains effets et de certaines marques sensibles, ce jugement demeure toujours ferme, si ce n'est que Dieu le corrige en nous apprenant le contraire par une lumière plus haute. Mais c'est une erreur grossière et contraire à la puissance divine, que de conclure de là que Dieu ne puisse pas changer cet ordre, ou que toutes les fois qu'il fera un tel changement, il soit obligé d'en découvrir le secret à nos sens. Par quelle loi s'est-il astreint lui-même à une telle nécessité? S'est-il ôté le pouvoir d'exercer notre foi par tous les moyens qu'il trouvera à propos? Pourquoi donc ne croirons-nous pas qu'il ait pu changer les substances, sans changer les apparences sensibles? Et s'il lui a plu de faire un tel changement, n'est-ce pas assez aux chrétiens, qu'il daigne les en instruire par sa parole?

XII. *Comparaison entre la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et ses apparitions après la Résurrection. Raisons de la différence de sa conduite dans l'un et dans l'autre mystère.* — Voici donc une vérité qui ne peut être ébranlée. Dieu peut changer les substances sans changer ce qui paraît au dehors, ni l'état extérieur de l'objet; mais nous ne devons croire qu'il le fasse ainsi, que lorsqu'il lui plaît de nous en instruire.

Tant que cette règle demeurera ferme, il n'y aura rien de plus vain que le reproche des prétendus réformés, qui assurent que notre doctrine affaiblit le témoignage que les apôtres ont rendu à la résurrection de Notre Seigneur. Car lorsqu'il leur apparut avec toutes les marques de ce qu'il était, tant s'en faut qu'il intervînt rien de la part de Dieu, qui corrigeât le jugement que les hommes font naturellement, quand ils aperçoivent de telles marques, qu'au contraire, tout concourait à confirmer cette croyance. Jésus-Christ paraît en personne, montrant à ses bienheureux disciples, non-seulement tout ce qu'on voit ordinairement dans un corps humain, mais encore tous les caractères individuels qui leur pouvaient désigner en particulier le corps de leur Maître, et même les cicatrices de ses plaies. Quel autre que Dieu pouvait faire un miracle si surprenant? Mais pourquoi se fait ce miracle, si ce n'est pour leur confirmer que c'est en effet Jésus-Christ lui-même qui leur paraît et qui leur parle? Car la parole se joint à l'objet extérieur; celui qui se montre à eux, les assure en même temps que c'est lui-même, et leur fait expressément remarquer qu'un esprit n'a point de chair ni d'os. Comment donc peut-on comparer ce qui se passe dans l'Eucharistie, avec ce qui se passe dans l'apparition de Jésus-Christ ressuscité? Là, en montrant ce qui paraît pain, il ne dit pas que ce soit du pain, mais il dit que c'est son corps. Ici, en montrant ce qui paraît un corps humain, il dit que c'en est un en effet. Il confirme donc, dans le second, que les choses sont en effet comme elles paraissent. Il nous oblige, dans le premier, à nous

élever par la foi au-dessus des apparences sensibles. Nous devons le suivre en tout, et ne croire pas moins sa parole, lorsqu'elle corrige ce que nous pensons naturellement, que lorsqu'elle le confirme.

Et si les prétendus réformés nous demandent la raison pourquoi il a plu à Jésus-Christ d'agir si différemment dans l'Eucharistie et dans cette miraculeuse apparition, il nous sera aisé de les satisfaire : c'est qu'il plaisait à Dieu que le fondement de notre foi, c'est-à-dire, la résurrection de son Fils fût attestée par les moyens que ses apôtres incrédules avaient demandés, et auxquels les hommes les plus infidèles ont accoutumé de se rendre. Mais le mystère sacré de la Cène, qui se donne aux chrétiens baptisés, suppose que la foi domine déjà. Il est institué pour l'exercer, et non pas pour l'établir. De sorte que le fondement de deux conduites si différentes, qu'il a plu à Notre Seigneur de tenir dans ces deux mystères c'est que dans l'un il veut exercer la foi, et dans l'autre il voulait convaincre l'incrédulité.

XIII. *Conséquences des raisonnements précédents : ce que les paroles de l'institution doivent opérer dans l'esprit des fidèles.* — Il est maintenant aisé de comprendre ce que les paroles de l'institution doivent opérer dans l'esprit des fidèles; et je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit dans l'*Exposition*. Car premièrement il est certain que, puisqu'elles ne changent rien que dans la substance, tout l'extérieur a dû demeurer le même : et soit que l'on considère l'Eucharistie avant ou après la consécration, il y a un objet commun à l'un et à l'autre état, puisque nos sens trouvent dans l'un et dans l'autre les mêmes espèces sensibles du pain et du vin.

De là il s'ensuit, en second lieu, que quand on parlera de l'Eucharistie selon un certain égard, c'est-à-dire, en considérant d'où elle est formée, et ce qu'elle paraît aux sens, et quel en est l'usage à l'égard du corps, on pourra l'appeler du pain et du vin. Car si l'Ecriture sainte n'a pas craint d'appeler encore du nom de verge, cette verge de Moïse changée en couleuvre, et de conserver le nom d'eau à l'eau de la rivière changée en sang, à cause seulement que cette couleuvre était faite de cette verge, et ce sang de l'eau de cette rivière, quoiqu'au reste il n'y eût plus rien dans ces choses de la forme ni de l'usage précédent; à combien plus forte raison peut-on conserver à l'Eucharistie selon un certain égard, le nom de pain et de vin, puisqu'outre qu'elle se fait de pain et de vin, elle en retient à l'égard du corps et l'usage et les apparences.

Mais il s'ensuit, en troisième lieu, qu'encore qu'en nommant l'Eucharistie par rapport aux effets sensibles et extérieurs, nous puissions en un certain sens l'appeler du pain et du vin, nous changerons de langage quand il faudra la définir exactement. Car comme, lorsqu'il s'agit de définition, il faut exprimer quelle est la substance des choses, nous ne regarderons plus dans l'Eucharistie ce qu'elle paraît, ou ce qu'elle opère au dehors, mais ce que Jésus-Christ, en l'instituant, a dit qu'elle était, c'est-à-dire, son corps et son sang.

En effet, lorsque l'Ecriture explique la même chose par des expressions différentes, il y a toujours l'endroit principal auquel il faut réduire les autres. Par exemple, si la verge de Moïse, ou l'eau des rivières, sont encore appelées de ce même nom, après qu'elles sont changées en couleuvre et en sang, il y a un certain endroit auquel il faut rapporter les autres, parce que la chose y est exprimée telle qu'elle est, en termes précis. Car il est dit expressément à l'endroit où il s'agit d'exprimer nettement la chose, que la verge fut changée en couleuvre, et que l'eau des rivières fut changée en sang. De même si l'Eucharistie qui est formée de pain et de vin, et qui en retient tout l'usage à l'égard des sens, en retient aussi quelquefois le nom dans les Ecritures, il faut réduire ces expressions à l'expression principale, c'est-à-dire, à celle où le Fils de Dieu nous a voulu expliquer ce que c'était : et c'est par là qu'il faudra définir la chose.

Or ces paroles principales où Jésus-Christ a voulu exprimer en termes précis, ce que c'est que l'Eucharistie, sont sans doute les paroles de l'Institution. Ainsi nous définirons exactement ce que c'est que l'Eucharistie, quand nous dirons avec saint Cyrille de Jérusalem, que ce qui paraît pain n'est pas du pain, mais le corps de Notre Seigneur, et que ce qui paraît vin n'est pas du vin, mais le sang de Notre Seigneur : à quoi il faut encore ajouter que ces marques extérieures qui nous désigneraient du pain et du vin, si Jésus-Christ n'avait point parlé, après que nous avons écouté sa parole toute-puissante, commencent à nous désigner son corps et son sang présents.

Voilà ce raisonnement de l'*Exposition* que l'anonyme dit qu'il ne peut comprendre : et cependant ce n'est qu'une suite de paroles de Notre Seigneur prises au sens littéral. Car veut-on que le chrétien laisse passer la parole de Jésus-Christ, comme s'il ne l'avait point entendue, et qu'il juge toujours des choses de même qu'il en jugerait si le Sauveur n'avait point parlé? Il n'y aurait rien de plus impie. Il faut que chacun juge des choses selon le sens qu'il donne aux paroles de Notre Seigneur; et de même que le calviniste, avec son sens figuré, juge que ce qui lui paraît dans l'Eucharistie n'est le corps de Jésus-Christ qu'en figure; le catholique, au contraire, que tous les raisonnements humains n'ont pu empêcher d'adorer la vérité du sens naturel, doit croire que ce qui lui est présenté est le corps de Jésus-Christ en effet.

Qui ne voit, cela étant, que ces espèces sensibles commencent, après ces paroles, à marquer au catholique une autre substance qu'elles ne faisaient auparavant; et qu'au lieu que si Jésus-Christ n'avait point parlé, elles lui marqueraient du pain et du vin, elles lui marquent son corps présent, aussitôt qu'il a entendu cette parole.

Ce ne sont donc point simplement les espèces extérieures qui marquent cette présence; mais, comme j'ai dit dans l'*Exposition*, c'est la parole avec ses espèces, qui nous désignent Jésus-Christ présent. Et ce n'est point pour satisfaire aux objections des prétendus réformés, que nous avons enseigné, comme par contrainte, que l'Eucharistie est un signe, *qui, bien loin d'exclure la réalité, l'emporte nécessairement avec soi;* comme j'avais dis dans l'*Exposition*. Car il suit naturellement du fond de notre doctrine, que ce que Jésus-Christ voulait faire, dans l'Eucharistie, n'a pas dû paraître

à nos sens. D'où il s'ensuit clairement qu'il ne fallait rien changer dans l'extérieur; et enfin, que nos sens ne nous disant rien du mystère secret que Dieu opérait, sa parole a dû nous instruire que cet extérieur désignait et contenait Jésus-Christ présent.

Par où on peut remarquer combien les paroles de l'Institution étaient propres à faire entendre aux catholiques ce qu'en effet ils y entendent. Car il ne fallait pas que Notre Seigneur se mît en peine d'exprimer les signes que nous voyons de nos yeux : il fallait seulement parler de manière qu'il nous empêchât de rapporter ces marques sensibles aux substances qui ont accoutumé d'en être revêtues, en nous apprenant, comme il a fait, que ce qui nous était présenté, quoiqu'il eût les marques du pain et du vin, était en effet son corps et son sang.

Ces paroles de Notre Seigneur nous portent naturellement à croire que Jésus-Christ nous est donné réellement dans l'Eucharistie, par un changement de substance; puisque son corps et son sang sont substitués à la place du pain et du vin, et nous sont présentés sous la même espèce : de sorte que nous pouvons dire que le terme de *Consubstantiel*, dont les Pères de Nicée se sont servis, n'est pas plus propre à exprimer la simplicité de cette parole : *Mon Père et moi, ne sommes qu'un*, que le terme de *Transsubstantiation* est propre à nous faire entendre la vérité de celle-ci : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

XIV. *Utilité qu'on peut tirer des signes sensibles qui demeurent dans l'Eucharistie.* — C'est en vain que l'anonyme veut s'imaginer ici une contradiction perpétuelle entre nos sens et notre foi, et qu'il veut que je lui explique, pourquoi Dieu a voulu qu'il y eût un tel combat *dans un acte de religion qu'il a établi pour soulager notre infirmité et notre incrédulité*[1]. Que dirait-il d'un chrétien qui aurait peine à comprendre que Dieu, qui voulait faire servir la prédication à confirmer notre foi, a voulu toutefois qu'on prêchât sans cesse le scandale de la croix, et les autres mystères de la religion, dont notre faible raison est si fort choquée; ou qui trouverait étrange qu'on ne cessât de nous assurer que les mêmes corps mortels, dont nous sentons à chaque moment la caducité, dussent un jour devenir impassibles et immortels? Ne dirait-il pas à ce faible chrétien, que celui qui s'est une fois soumis à l'autorité d'un Dieu qui parle, accoutume de telle sorte et sa raison et ses sens à porter ce joug bienheureux, que ce combat ne le trouble plus, et ne fait, au contraire, qu'exercer sa foi? Que n'applique-t-il à l'Eucharistie cette réponse si solide et si chrétienne? Et pourquoi ne voudra-t-il pas que les paroles de Jésus-Christ prennent une telle autorité sur l'esprit du chrétien, qu'il n'y a plus rien qui leur résiste après qu'on les a entendues; ou que s'il s'élève du côté des sens quelque tentation contre la vérité de Dieu, le chrétien ne s'en émeut pas, et ne cesse de les combattre avec la même fidélité, qui lui fait combattre les inclinations et les cupidités sensuelles durant tout le cours de sa vie.

Il reçoit cependant des marques sensibles qui lui restent dans l'Eucharistie, tout le secours qu'il en peut attendre. Car outre que l'objet présent excite l'esprit et l'aide à s'attacher au Seigneur qui se donne à nous sous ces signes, cette pieuse cérémonie, que nos pères nous ont laissée de main en main, depuis le temps de Notre Seigneur, a encore cet effet particulier qu'elle ramène en notre pensée la nuit sainte et vénérable, où Jésus-Christ fut livré à ses ennemis, et où sentant approcher sa dernière heure, il institua ce mystère en mémoire de la mort ignominieuse qu'il devait souffrir le lendemain pour le salut de tous les hommes.

XV. *L'adoration due à Jésus-Christ dans l'Eucharistie, est une suite nécessaire de la doctrine de la présence. Frivoles objections des prétendus réformés.* — Que si ces signes sensibles joints à la parole de Jésus-Christ nous marquent Jésus-Christ présent, c'est une suite nécessaire de cette doctrine, que nous lui rendions l'adoration qui lui est due.

Je n'ai que faire d'examiner en ce lieu, s'il est vrai que ce soit un dogme universellement établi parmi les luthériens, qu'il ne faille pas adorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie : il importe peu de savoir quelle est leur croyance sur ce point; puisqu'enfin, quelle qu'elle soit, il est certain que les plus habiles des calvinistes l'ont condamnée; et sans qu'il me soit besoin de citer les autres, il me suffit que l'anonyme souscrive à leurs sentiments.

« Ce dogme est sans doute, dit-il[1], ce qu'il y a » de plus fondamental et de plus important dans » tout ce qui nous sépare de l'Eglise romaine : » parce que ce n'est pas seulement un dogme, mais » un culte et une pratique où il s'agit d'adorer ou » de n'adorer pas : en quoi on ne se peut méprendre sans tomber dans l'impiété ou dans l'idolâtrie. » Selon lui, l'idolâtrie, c'est d'y adorer Jésus-Christ s'il n'y est pas; de même que l'impiété, c'est de refuser opiniâtrément de l'y adorer s'il y est.

Il a raison de croire que c'est en effet une impiété manifeste de croire Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie sans vouloir l'y adorer; et il n'y a rien de plus faible que ce que lui et les siens font dire aux luthériens pour leur défense : *Ce n'est pas là que Jésus-Christ veut être adoré*[2]. Car il faudrait dire de même que ce n'est pas là que Jésus-Christ veut être cru, que ce n'est pas là qu'il veut être aimé par cet amour souverain que nous devons à Dieu seul. Que si on croit Jésus-Christ dans l'Eucharistie, si on l'aime de tout son cœur en cet état de bonté et de condescendance, où il s'approche lui-même de nous avec tant d'amour; peut-on dire que cette foi et cette charité fervente n'emportent pas avec elles une sincère adoration de sa majesté et de sa bonté infinie? Jésus-Christ a donc déjà nécessairement, par la foi de la présence réelle, une adoration intérieure à laquelle les marques externes n'ajoutent que le témoignage sensible des sentiments qu'on a pour lui dans le cœur. Mais comment peut-on refuser de donner des marques extérieures de ce qu'on sent au dedans pour un si digne objet que Jésus-Christ? L'auteur a raison de dire que c'est une impiété manifeste; et je ne sais si tous les luthériens souffriront qu'on les accuse.

En effet, je n'ai pas encore remarqué dans leurs Confessions de foi, qu'ils condamnent en général l'adoration de Jésus-Christ dans ce sacrement. Mais

1. *Pag.* 258.

1. *Pag.* 265. — 2. *Pag.* 279.

comme ils ne le croient présent que dans le temps qu'on le distribue, ils n'ont garde de l'adorer hors de ce temps, et semblent ne condamner, dans les catholiques, que les marques d'adoration qu'ils rendent à l'Eucharistie hors de cet usage, où la présence de Jésus-Christ est restreinte selon leur doctrine. On trouvera qu'ils parlent toujours de cette manière dans leurs Confessions de foi : et pour ne point perdre le temps à les rapporter les unes après les autres, il suffit de remarquer en ce lieu ce qu'ils ont écrit d'un commun accord dans leur livre *de la Concorde :* « Lorsque, disent-ils[1], hors de cet usage » (de la manducation) le pain est offert, ou en- » fermé, ou porté, ou proposé pour être adoré, il » ne faut point le reconnaître pour le sacrement. »

On peut voir, à la vérité, dans ces paroles, qu'ils n'admettent pas l'adoration hors de la distribution du pain, comme ils n'admettent non plus hors de cet usage, ni la présence de Jésus-Christ, ni la vérité du sacrement; mais je n'ai vu encore aucun acte authentique de leurs Eglises, où ils rejettent l'adoration dans le temps qu'ils croient Jésus-Christ présent : et ce serait en vérité un sentiment fort étrange de ne vouloir point l'adorer comme présent, pendant qu'ils se mettent à genoux pour le recevoir avec une ferme foi de sa présence réelle. Quoi qu'il en soit, je n'entreprends pas de les justifier; et si l'anonyme aime mieux croire qu'ils sont impies, que de croire qu'ils sont favorables à notre doctrine de l'adoration, il peut se contenter là-dessus, je ne m'y opposerai pas : il me suffit qu'il avoue que c'est une impiété de ne vouloir pas adorer Jésus-Christ présent; et par conséquent que la doctrine de l'adoration est une suite nécessaire de celle de la présence.

Mais il prétend que *la liaison* que nous reconnaissons entre *ces deux dogmes*[2], nous devrait obliger à les rejeter l'un et l'autre, et que ne « voyant » pas un mot, dans le récit de l'institution de ce sa- » crement qui témoigne que les apôtres se soient » prosternés en le recevant, ni qu'ils aient donné » aucune marque d'adoration[3], » nous devrions conclure de là qu'ils n'ont pas cru la présence. C'est une difficulté que les prétendus réformés ne cessent de nous opposer : ils ne veulent pas considérer que comme il n'est pas écrit que les apôtres aient adoré Jésus-Christ présent invisiblement dans l'Eucharistie, il n'est non plus écrit qu'ils l'aient adoré présent et visiblement, à la table où il instituait ce divin mystère. Ils seront forcés d'avouer que les marques extérieures d'adoration ne sont pas exprimées partout, et qu'il nous suffit d'apprendre, par d'autres endroits, que Jésus-Christ est adorable d'une adoration souveraine, parce qu'il est le Fils unique de Dieu. Pourquoi ne veulent-ils pas que nous leur fassions la même réponse? Ou s'ils disent que les apôtres ne rendaient pas à chaque moment à Jésus-Christ une adoration extérieure, quelle raison y a-t-il d'en exiger davantage pour Jésus-Christ invisible et caché sous une forme étrangère, qu'ils n'en exigent eux-mêmes pour Jésus-Christ, paraissant en sa propre forme? Enfin, lisons-nous en quelque endroit de l'Ecriture que les apôtres en célébrant ce sacré mystère, ou avec Jésus-Christ, ou après sa mort, l'aient reçu avec quelque marque de respect extérieur? Les prétendus réformés voudront-ils conclure de là qu'il n'en faut avoir aucune? Pourquoi donc ordonnent-ils dans leur *Discipline*, qu'on demeure découvert durant la célébration de la Cène; et pourquoi souffrent-ils que quelques-uns de leurs frères la reçoivent à genoux comme nous l'avons remarqué ailleurs? Sans doute ils établiront ces marques extérieures de respect religieux par les passages de l'Ecriture, où il est dit en général que tous les actes de religion se doivent faire avec révérence; et ils diront qu'il n'est pas besoin d'exprimer toujours celle qui est due dans chaque acte particulier : pourquoi donc ne veulent-ils pas nous écouter : lorsque nous disons qu'il n'est pas besoin que nous prouvions par un passage particulier que Jésus-Christ soit adorable dans l'Eucharistie, et qu'il suffit que nous prouvions en général qu'il est adorable partout où il est; ou plutôt qu'il n'est pas même nécessaire que nous le prouvions, puisque si peu qu'on ait de foi et de respect pour Jésus-Christ, on ne peut nous contester une vérité si constante?

Voilà à quoi aboutissent ces arguments tirés contre nous du silence de l'Ecriture, sur les marques extérieures de respect et d'adoration. Ils ne combattent pas moins la doctrine et la pratique des prétendus réformés, que des catholiques Et nous n'employons, pour y répondre, que des vérités dont nos adversaires conviennent eux-mêmes avec nous. Ils ne cessent cependant de recommencer cette objection, laquelle, comme on a vu, ne combat pas moins leur doctrine ni leur pratique, que la nôtre : tant il est vrai que les hommes oublient toute la droiture du raisonnement, quand, préoccupés de leurs opinions, ils ne s'attachent qu'à tirer avantage de tout ce qu'ils lisent.

L'auteur nous objecte ici l'antiquité chrétienne[1]. Mais je ne crois pas qu'il ait prétendu qu'une page de sa *Réponse,* où il a touché cette objection, m'oblige à la discussion d'une matière si éloignée de notre sujet, et que les auteurs catholiques ont si nettement éclaircie. J'ai fait ce que je devais, quand j'ai montré que l'adoration n'a point de difficulté particulière, et qu'elle n'est qu'une suite de la présence réelle. Il est temps de faire voir qu'il en est de même de la doctrine du sacrifice.

XVI. *Le sacrifice est une suite de la réalité. La doctrine de l'*EXPOSITION *sur ce point est incontestable.* — Mais si peu que l'on considère les réponses de l'anonyme, on sera facilement convaincu que la doctrine de l'*Exposition* sur le sacrifice de l'Eucharistie est incontestable.

Pour faire voir que le sacrifice est nettement enfermé dans la présence réelle, j'ai demandé seulement qu'on m'accordât que ceux qui sont convaincus que les paroles de l'institution opèrent réellement ce qu'elles énoncent, doivent croire qu'elles eurent leur effet aussitôt qu'elles furent proférées, et reconnaître par conséquent la présence réelle du corps avant la manducation.

L'anonyme n'a pu contester une vérité si constante, et la laisse passer sans contradiction. Et certes, s'il faut entendre à la lettre ces paroles : *Ceci est mon corps*, il faut aussi entendre que c'est le corps, dès que Jésus-Christ a parlé, et non que ce

1. *Concord.*, p. 751. — 2 *Pag.* 268. — 3 *Pag.* 266.

1 *Pag.* 267.

le sera seulement lorsque nous le recevrons; car l'effet des paroles de Jésus-Christ ne dépend que de leur propre efficace, sans qu'il soit besoin d'attendre autre chose. Au reste, les prétendus réformés disputent avec nous à la vérité, s'il faut entendre ces paroles au sens littéral, ou seulement au sens figuré; mais ils ne nous disputent pas que, quoi que Jésus-Christ ait voulu faire, il ne l'ait fait dès le moment qu'il eût parlé. Et comme ceux qui embrassent le sens figuré doivent dire que le pain fut établi comme la figure du corps, dès que Jésus-Christ eût dit : *Ceci est mon corps;* ceux qui embrassent le sens littéral doivent penser, au contraire, que n'étant pas plus difficile à Jésus-Christ de faire des choses que d'instituer des signes, l'effet de sa parole n'a pas été suspendu un seul moment, et que son corps fut présent dès que ces paroles furent prononcées. Ainsi il ne s'agit entre nous que du sens littéral ou figuré; et j'ai eu raison de dire que, supposé le sens littéral, notre doctrine est indubitable.

Mais de là il s'ensuit encore que la consécration et la manducation sont deux actions distinguées; et on ne peut non plus contester ce que j'ai dit dans l'*Exposition*, que la consécration, comme distinguée de la manducation, ne soit d'elle-même agréable à Dieu. Car qu'y a-t-il pour lui de plus agréable, que de lui mettre devant les yeux son Fils unique présent au milieu de nous, et de nous présenter nous-mêmes avec lui devant sa face? En un mot, en repassant toute la doctrine que j'ai proposée touchant le sacrifice de l'Eucharistie, on verra qu'elle est enfermée dans ce seul principe, que le corps de Jésus-Christ est présent aussitôt que les paroles sont prononcées : et quand l'auteur aurait nié cette vérité, chacun pourrait s'en convaincre par la seule lecture de l'*Exposition*. Mais il a procédé de meilleure foi; et bien loin d'avoir contredit ce que j'ai avancé sur ce sujet, il a déclaré expressément qu'il n'avait rien sur cela à nous reprocher. « La réalité, » dit-il[1], ou la présence réelle telle que l'Eglise ro- » maine la croit par un changement de la substance » du pain en celle du corps de Jésus-Christ, immé- » diatement après que ces paroles, *Ceci est mon* » *corps*, ont été prononcées, est le fondement du » sacrifice de la messe et de l'adoration de l'hostie; » c'est le sens de la première proposition de M. de » Condom, sur lequel nous n'avons rien à dire. »

Il tâche de faire voir en ce lieu que mon raisonnement *n'est pas droit;* il marque ensuite les propositions où il croit que je ne raisonne pas droitement; nous aurons sujet d'en parler ailleurs, et on verra qui se détourne de lui ou de moi. Mais en attendant, il avoue que *sur la première proposition, il n'a rien à dire*, et il doit passer pour constant, de l'aveu des prétendus réformés, que s'il est vrai que Jésus-Christ soit présent *immédiatement après que les paroles ont été prononcées*, il n'y a plus rien à dire sur le sacrifice. Or nous avons déjà vu que cette proposition n'a plus de difficulté, supposé le sens littéral, et qu'en effet elle ne nous a pas été contestée. Il n'y a donc à disputer, entre nous, que du sens littéral, et le reste de notre doctrine est indubitable.

Au reste, on peut remarquer, dans l'*Exposition*, que les catholiques prouvent la doctrine du sacrifice par la seule présupposition de la présence réelle, sans qu'il soit besoin pour cela du changement de substance. Si toutefois ce changement facilite à l'auteur de la *Réponse*, l'intelligence de notre doctrine sur le sacrifice, comme il semble l'insinuer au lieu que je viens de produire, il peut se satisfaire là-dessus, et n'a qu'à se souvenir que le changement de substance est enfermé dans le sens littéral, et que ce sont les auteurs et les synodes de sa communion, qui l'enseignent ainsi avec nous : de sorte qu'il est certain, de quelque côté qu'on se tourne, que, supposé le sens littéral, il n'y a rien à nous contester sur toutes les autres parties de notre doctrine.

L'exposition de notre croyance a déjà produit un grand fruit, puisqu'elle a fait connaître aux prétendus réformés que le sacrifice de l'Eucharistie, pour lequel ils ont tant de répugnance, est compris dans une doctrine qui, selon eux, n'a aucun venin, c'est-à-dire, dans la doctrine de la présence réelle. Mais nous tirons encore de là une autre utilité très-considérable. Nous avons sujet d'espérer qu'on cessera désormais de nous objecter que le sacrifice que nous célébrons anéantisse celui de la croix; puisqu'ayant fait voir que cette objection n'a de fondement que sur de fausses idées, l'anonyme laisse sans réplique tout ce que j'ai dit sur ce sujet.

XVII. *Réponses aux difficultés tirées de l'Epître aux Hébreux.* — Bien plus, comme les principaux arguments qu'on nous oppose sur cette matière, sont tirés de l'Epître aux Hébreux, j'ai fait un article exprès[1], pour montrer que nos sentiments n'affaiblissent en aucune sorte ce que saint Paul y enseigne touchant la perfection du sacrifice de la croix; et j'ai fait voir, au contraire, que les objections qu'on nous fait ne peuvent pas subsister, sans renverser la doctrine de cette même Epître aux Hébreux, qu'on fait tant valoir contre nous. On peut revoir en un moment, ces endroits de l'*Exposition*, et on verra que l'auteur les a laissés sans réplique.

C'était néanmoins ici un point essentiel à notre dispute, puisque j'avais marqué, dans l'*Exposition*, qu'un des principaux fruits que j'en espérais, c'est qu'on verrait que notre doctrine s'accordait parfaitement avec les articles fondamentaux de la religion chrétienne. C'était là aussi un des deux points sur lesquels l'anonyme avait promis de répondre; et puisqu'il ne nous dit rien sur cela, il faut assurément qu'il ait vu qu'il n'y a rien à nous dire.

Il est vrai qu'il tire de l'Epître aux Hébreux deux arguments contre nous. Mais comme les calvinistes attaquent tous les jours par les Ecritures, la doctrine des luthériens sur la présence réelle, sans soutenir pour cela qu'elle renverse les fondements du salut, c'est aussi autre chose de vouloir détruire le sacrifice de l'Eucharistie; et autre chose, de faire voir qu'il renverse ce grand fondement du salut, c'est-à-dire, la perfection du sacrifice de la croix.

Si l'auteur veut peser lui-même la force de ses arguments, il avouera qu'ils ne nous attaquent pas par cet endroit-là. Et en effet, voici quels ils sont : le premier est, que si saint Paul avait reconnu la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il n'aurait pas dit qu'il est entré, non dans un sanctuaire

1. *Pag.* 280.

1. *Exposit., art.* XV

terrestre, mais dans un sanctuaire qui n'est point fait de main d'homme. Le second est, que si le même saint Paul avait reconnu dans l'Eucharistie l'oblation que l'Eglise romaine y reconnaît, il n'aurait pas dit, dans la même Epître, que Jésus-Christ ne s'est offert qu'une fois. Tels sont les deux arguments que l'auteur tire contre nous de l'Epître aux Hébreux; et on voit qu'ils ne prouvent pas que l'oblation que nous confessons renverse le fondement du salut, non plus que la présence réelle.

Que conclut donc contre moi l'auteur de la *Réponse*, puisqu'il laisse sans aucune atteinte ce que j'ai uniquement prétendu dans cet endroit de l'*Exposition*, c'est-à-dire, que notre doctrine sur le sacrifice de l'Eucharistie, telle que je l'ai proposée selon le concile de Trente, ne renverse ni le fondement du salut, ni la dignité infinie du sacrifice de la croix? Mais quand j'aurais à répondre aux difficultés qu'il nous fait, considérées dans leur fond, je pourrais le faire sans beaucoup de peine.

Je me contenterai de marquer ici l'injustice du procédé de nos adversaires : ils ne veulent pas qu'il nous soit permis de dire, que ce qu'enseigne l'apôtre saint Paul de la présence de Jésus-Christ dans le ciel, et de l'oblation qu'il a faite de lui-même par sa mort, n'empêche pas une autre présence, ni une autre sorte d'oblation, c'est-à-dire, la présence et l'oblation que l'Eglise reconnaît dans l'Eucharistie. *C'est répondre*, dit l'anonyme[1], *la même chose qui est en question*. Il croit se sauver par là, et c'est par là justement qu'il se condamne. Car dès-là même que, de son aveu, la question consiste en ce point; s'il ne m'est pas permis de supposer ce que je dis comme vrai, il ne lui est pas non plus permis de supposer le contraire. La loi doit être égale entre nous; et afin de faire voir combien son procédé est déraisonnable, je le prie de penser ce qu'il répond, quand on combat sa doctrine par ces paroles de Notre Seigneur : *Ceci est mon corps*; il répond aussitôt, c'est-à-dire, mon corps en figure. Sans doute on peut dire ici que c'est répondre précisément ce qui est en question. Mais si je prétendais que notre dispute fût vidée par ce seul reproche, l'anonyme me trouverait-il raisonnable? Au contraire, ne dirait-il pas que si un reproche de cette nature décidait la difficulté, nous aurions raison l'un après l'autre? Car chacun répond à son tour aux objections selon les sentiments qu'il soutient, sauf à les prouver quand il faudra; et les lois de la dispute défendent, non de répondre conformément à sa thèse, mais de la donner pour preuve. Voilà ce que l'anonyme me répondrait, si je voulais lui fermer la bouche aussitôt qu'il m'alléguerait son sens figuré, sous prétexte que c'est ce qui fait le sujet de notre dispute. Je confesse pour moi qu'il aurait raison, et je le prie seulement de nous faire la même justice. Quand il m'objecte les lieux de saint Paul, où il dit que Jésus-Christ s'est offert une fois, il m'impose une loi trop dure, s'il ne veut pas qu'il me soit permis de répondre, comme j'ai fait dans l'*Exposition*, que le mot d'*offrir* est équivoque, et qu'on peut mettre tous les jours devant les yeux du Père céleste, Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, sans préjudice de cette unique oblation sanglante, qui est la seule dont parle saint Paul dans les endroits qu'on m'objecte. L'anonyme, à la vérité, peut nous demander sur quoi nous fondons cette oblation que nous posons dans l'Eucharistie; et il sait bien que nous prétendons l'établir par des raisons invincibles. Il faut donc nécessairement qu'il écoute ces raisons, et qu'il ne croie pas avoir tout fini, en disant que nous répondons ce qui est en doute.

1. *Pag.* 273, 275.

Mais il soutient cette objection par un argument bien moins raisonnable. « Pour pouvoir parler » ainsi, » dit-il[1], c'est-à-dire, pour pouvoir répondre qu'il y a deux sortes de présence, dont l'Epître aux Hébreux ne touche que l'une, « il faudrait » nous montrer nettement que saint Paul a vu et » connu cette dernière sorte de présence de Jésus-» Christ sur la terre. » Et un peu après[2], « il fau-» drait montrer, dit-il, que l'Apôtre eût reconnu » ces deux différentes manières de s'offrir, l'une » endurant la mort, et l'autre sans mourir. » Quoi donc, faudra-t-il nécessairement que nous trouvions notre preuve dans l'Epître de saint Paul aux Hébreux? Si nous la trouvons dans quelque autre endroit de l'Ancien ou du Nouveau Testament, si au lieu de l'Epître aux Hébreux nous produisons l'Epître aux Corinthiens, comme nous faisons en effet; n'y aura-t-il pas sujet de s'en satisfaire? Pourquoi veut-on nous traiter comme si nous manquions de preuves, sous prétexte que ce n'est pas l'Epître aux Hébreux qui nous les fournit?

J'avais prévu cette objection; et de peur qu'on ne voulût profiter du silence de saint Paul dans cette Epître, j'avais remarqué, dans l'*Exposition*, qu'il n'est pas juste « de nous astreindre à recevoir » de la seule Epître aux Hébreux toute notre ins-» truction, sur une matière qui n'était point néces-» saire au sujet de cette Epître, où l'Apôtre se » propose d'expliquer la perfection du sacrifice de » la croix, et non les moyens différents que Dieu » nous a donnés pour nous l'appliquer. » Cette raison est convaincante; et quoique l'auteur de la réponse l'ait laissée sans repartie, il veut que nous nous tenions pour condamnés, parce que nous ne lisons pas dans l'Epître de saint Paul aux Hébreux une doctrine qui est hors de son sujet.

Qu'il considère un moment ce que j'ai dit, dans l'*Exposition*, sur l'équivoque du mot *offrir*. On dit qu'on offre à Dieu une victime, quand on en répand le sang devant ses autels. On dit aussi qu'on offre à Dieu ce qu'on présente devant lui. Je ne sais si l'auteur s'avisera de nous nier cette manière d'entendre ce mot; du moins ne trouve-t-on pas qu'il s'y soit opposé dans sa *Réponse*; et au contraire, il a reconnu dans cet article, *que nous nous offrons nous-mêmes à Dieu dans la prière*[3], où toutefois nous ne mourons pas. Quoi qu'il en soit, si ce mot le choque, qu'il regarde la chose même. L'oblation que je lui propose ne demande que la présence de Jésus-Christ à la sainte table. Je dis que sa seule présence au milieu de nous est une manière d'intercéder très-efficace, et qu'en quelque endroit que le Fils de Dieu paraisse pour nous devant son Père, la présence d'un objet si agréable fait qu'il nous voit d'un œil plus propice. Pour faire que Jésus-Christ se présente pour nous à Dieu en cette manière dans l'Eucharistie, on voit qu'on n'a besoin

1. *Pag.* 273. — 2. *Pag.* 275. — 3. *Pag.* 270.

que d'y reconnaître une présence réelle. La chose parle d'elle-même : nous l'avons montré dans l'*Exposition ;* nous l'avons encore expliqué dans cette réponse par des principes certains. On ne peut donc supposer que nous manquons de preuves pour l'oblation, sans supposer que nous en manquons pour la présence réelle. Et le supposer ainsi, ce serait visiblement supposer comme indubitable, ce qui fait le fond de notre dispute. Ainsi c'est nous qui aurions raison de reprocher à l'auteur qu'il suppose comme certain et indubitable, ce qui fait le fond de notre dispute.

Mais l'auteur nous dira peut-être que saint Paul exclut positivement, et la présence réelle, et la manière d'offrir que nous confessons dans l'Eucharistie; car il objecte « que cet apôtre dit entre autres choses, que Jésus-Christ n'est point entré dans les lieux faits de main d'homme; mais qu'il est entré dans le ciel, où il comparait pour nous devant la face de Dieu[1]. » L'auteur prétend que cette expression ne s'accorde pas avec notre foi. Mais il n'y a rien de plus vain. Saint Paul enseigne en ce lieu l'avantage qu'a Jésus-Christ notre pontife, au-dessus du pontife de la loi; en ce que ce dernier passait de l'entrée du temple au lieu le plus retiré, qu'on appelait le *sanctuaire*, qui après tout, n'était qu'un ouvrage de la main des hommes; au lieu que notre Pontife, en montant de la terre au ciel, n'est pas entré dans un sanctuaire construit par la main des hommes, mais dans le sanctuaire éternel, dont Dieu est lui-même l'architecte. Nous confessons tout cela. Pour en tirer contre nous quelque conséquence, il faut revenir à cet argument tant rebattu et tant réfuté, que Jésus-Christ ne peut être en deux divers lieux; de sorte qu'il n'est pas en terre, puisqu'il est au ciel. C'est dis-je, répéter ce même argument que l'auteur nous a fait ailleurs, et que nous avons montré qu'il ne peut soutenir sans appeler à son secours la philosophie, contre la promesse expresse qu'il nous avait faite de n'expliquer le mystère et l'intention de Jésus-Christ, que par sa parole.

L'argument contre l'oblation n'est pas meilleur. Saint Paul écrit, dit l'auteur[2], « que Jésus-Christ ne s'offre pas souvent, parce qu'il eût fallu qu'il fût mort souvent. M. de C. au contraire, dit que Jésus-Christ s'offre tous les jours; parce que, pour s'offrir, il ne faut plus qu'il meure. Rien, conclut-il, n'est plus opposé que ces deux propositions, etc. » Ce n'est pas ainsi que je m'explique : j'ai dit, comme on vient de voir, qu'il ne faut point disputer des mots; qu'on peut entendre offrir en deux sens; et que si, par le mot *offrir*, on entend répandre le sang de la victime immolée, comme saint Paul l'entend aux Hébreux, nous disons avec cet apôtre que Jésus-Christ ne peut être offert qu'une fois. Mais s'il est ainsi, dit l'auteur, lorsque l'Apôtre a conclu que Jésus-Christ ne s'offre pas souvent, parce qu'il eût fallu qu'il fût mort souvent, « la proposition de l'Apôtre reviendrait à ceci, que Jésus-Christ ne meurt pas souvent, parce qu'il ne meurt pas souvent[3]. » Il s'abuse; ce n'est pas ainsi que nous faisons raisonner l'Apôtre. Il veut dire que Jésus-Christ n'a pas eu besoin de répandre plusieurs fois le sang de sa victime, comme le pontife de la loi; autrement qu'il aurait fallu qu'il souffrît plusieurs fois dès l'origine du monde, pour sanctifier tant de justes qui n'ont eu de salut que par lui; au lieu qu'en mourant une seule fois, il a expié les péchés de tout le monde ensemble. Il n'y a rien de plus clair ni de plus suivi, ni qui fasse moins de peine aux catholiques. Car j'ai fait voir, dans l'*Exposition*, qu'on ne peut les accuser sans calomnie, d'attendre une autre victime pour payer le prix de nos péchés; et que s'ils offrent au Père céleste Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, ce n'est que pour célébrer la mémoire de sa mort, et s'en appliquer la vertu.

Voilà donc les prétendus réformés réduits au faible avantage qu'ils tirent du silence de saint Paul. C'est aussi par là que l'anonyme conclut les deux arguments qu'il tire de l'Epître aux Hébreux. Il dit, que si saint Paul avait connu ou les deux manières de présence, ou les deux manières d'offrir, il en aurait dit quelque chose : c'est-à-dire, que selon lui, il fallait nécessairement que saint Paul parlât d'une chose qui n'était point de son sujet, et qu'on pouvait apprendre d'ailleurs, comme nous avons déjà dit.

XVIII. *Réponses à quelques autres difficultés sur le sacrifice de l'Eucharistie.* — Voilà ce que l'anonyme a opposé de plus fort au sacrifice de l'Eucharistie; car, au reste, je ne pense pas qu'une remarque où il semble qu'il s'est beaucoup plu, mérite de repartie. « C'est, dit-il[1], une règle du droit divin que, non-seulement le sacrificateur, mais l'autel même, est d'une plus grande dignité que l'oblation. Ici on veut un sacrifice, où l'on sait que l'homme, qui est le sacrificateur, n'est qu'un ver de terre, l'autel une pierre, et la victime le Fils de Dieu. » Tels sont les arguments dont on éblouit ceux qui ne savent pas le fond des choses. Car pourquoi n'a-t-il pas voulu considérer que le sacrifice que nous offrons se fait par la parole de Notre Seigneur; que, comme dit saint Jean Chrysostome, nous ne sommes que les ministres, et que c'est lui-même qui offre et qui change les dons sacrés; enfin que ce Père a raison de dire que le sacrifice que nous offrons est le même par tout l'univers, parce que nous avons partout le même pontife, et partout la même victime, c'est-à-dire, Jésus-Christ même?

Quant à l'observation que fait l'anonyme sur la dignité de la victime au-dessus de l'autel, il pourrait, quand il lui plaira, détruire par cette remarque la rédemption du genre humain, et soutenir que la mort de Notre Seigneur n'est pas un sacrifice; puisque la croix, qui tient lieu d'autel, est de moindre dignité que le Fils de Dieu, qui est la victime : tant il est vrai que le désir de nous nuire lui fait hasarder beaucoup de fausses maximes, dont lui-même ne prévoit pas les conséquences.

Et c'est en vain qu'il affecte dans cet article et ailleurs[2], de paraître embarrassé de ce que je dis, que Jésus-Christ est présent dans les saints mystères, couvert des signes de mort, quoiqu'il soit vivant. Car certes, il ne fallait pas que Jésus-Christ mourût tous les jours. Si donc il voulait être présent dans l'Eucharistie, il fallait qu'il y fût vivant; mais cela ne l'obligeait pas à y faire paraître sa vie ;

1. *Pag.* 272. — 2. *Pag.* 274. — 3. *Pag.* 275.

1. *Pag.* 271. — 2. *Pag.* 274, *etc. Pag.* 200.

c'est pourquoi tout ce qui paraît dans ce saint mystère, et les paroles, et l'action même, et tous les objets sensibles, nous rappellent à la mort de Notre Seigneur; et c'est ce qui fait cette mort mystique, et cette immolation spirituelle en laquelle l'*Exposition* a fait consister toute l'essence du sacrifice.

Il n'y a là aucun embarras que celui que fait une longue préoccupation, et une fausse explication de notre doctrine. Du moins faut-il qu'on avoue que le sacrifice de l'Eucharistie ne peut être combattu raisonnablement, à moins que de combattre la réalité; car supposé qu'on l'avoue, il n'est pas possible de nier que la consécration ne soit une chose religieuse, qui porte avec soi la reconnaissance de la souveraineté de Dieu en tant que Jésus-Christ présent y renouvelle la mémoire de son obéissance jusques à la mort de la croix; d'où il s'ensuit que rien ne lui manque pour être un véritable sacrifice.

C'est ce que j'avais dit dans l'*Exposition;* c'est ce qui demeure établi par des raisons invincibles : mais cela étant de la sorte, il est temps de faire un peu de réflexion sur toute la doctrine de l'Eucharistie.

XIX. *Réflexions sur toute la doctrine de l'Eucharistie. Injustice des prétendus réformés dans l'aigreur qu'ils ont contre l'Eglise catholique, et l'indulgence dont ils usent envers les luthériens.* — Ce qui regarde le sacrement de l'Eucharistie, peut être partagé en deux sortes de questions. La première question est sur le sens littéral, et sur la présence réelle; et les autres questions regardent les suites de cette présence et de ce sens littéral.

Il est certain que les luthériens sont d'accord avec nous du fondement; et comme parle l'auteur, « qu'ils ont cela de commun avec l'Eglise romaine, » qu'ils prennent aussi les paroles du Seigneur au » sens littéral pour une présence réelle[1]. »

Nous avons fait voir que, parmi ces suites du sens littéral et de la présence réelle, il faut compter le changement de substance, l'adoration et le sacrifice. Nous avons aussi montré que ces suites ne sont pas tirées de loin, et qu'on les aperçoit d'abord dans le principe. Si Jésus-Christ est présent, il faut l'adorer comme présent : s'il est présent en vertu des paroles qu'il a prononcées, il sera présent aussitôt qu'il les aura prononcées. Mais aussitôt qu'il sera présent, sa seule présence au milieu de nous nous attirera d'en-haut des regards propices. Si l'on ne peut expliquer les paroles de Jésus-Christ, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, par un changement mystique du pain et du vin, on ne peut plus s'empêcher d'y reconnaître un changement effectif. Telles sont les conséquences du sens littéral et de la présence réelle.

Il est bon de considérer ici de quelle sorte les luthériens et les calvinistes sont disposés, tant sur le sens littéral et la présence, que sur les suites que nous en tirons.

Il est certain que les luthériens sont d'accord avec nous du fondement : et comme parle l'auteur, « qu'ils ont cela de commun avec l'Eglise romaine, » qu'ils prennent aussi les paroles du Seigneur au » sens littéral pour une présence réelle. » Pour les suites, il faut avouer qu'ils ne les ont pas entendues. Au contraire, nous avons vu, tant par les sentiments de l'auteur, que par les autres témoignages que nous avons rapportés, que les calvinistes sont disposés à nous accorder que les suites sont bien tirées du principe, mais qu'ils nous contestent le principe même, c'est-à-dire le sens littéral et la présence réelle.

C'est ce qui m'a fait dire, dans l'*Exposition*, que Dieu leur ouvrait un chemin pour se rapprocher de nous et de la vérité : puisque d'un côté nous pouvons croire que, supposé la présence réelle, ils n'auraient rien à nous contester; et que d'autre part Dieu a permis qu'encore qu'ils nous contestent cette présence, ils ont avoué aux luthériens qu'elle n'est pas contraire au salut ni aux fondements de la religion, et enfin qu'elle n'a aucun venin.

L'auteur convient avec nous d'une vérité si constante; et le synode de Charenton ne lui permet pas d'en douter. Mais il ne veut pas qu'il nous soit permis de tirer aucun avantage de cet aveu.

Cependant il n'y a rien de plus clair que ce que nous disons sur ce sujet, et si la présence réelle n'a aucun venin, personne ne peut comprendre comment on en peut trouver dans des conséquences aussi naturelles, et aussi certaines que celles que nous en tirons. Il servira aux luthériens de raisonner mal; leur doctrine paraîtra aux calvinistes plus supportable que la nôtre, parce qu'elle est moins suivie; nous ne perdrons pas notre salut pour avoir cru le sens littéral et la présence réelle : et nous serons réprouvés, parce que nous en aurons embrassé des conséquences si légitimes et si nécessaires? Que peut-on imaginer de plus déraisonnable ni de plus injuste?

L'auteur fait de grands efforts pour parer ce coup : et voici quel est son raisonnement. « Il » s'en faut bien, dit-il[1], que l'erreur la mieux » suivie ne soit pas plus supportable; au contraire, » plus l'erreur se suit, plus il est naturel qu'elle » s'éloigne de la vérité; » ce qu'il éclaircit par l'exemple d'un homme qui sort du bon chemin, et qui s'égare d'autant moins, qu'il rentre plus tôt par quelque autre endroit dans la route qu'il a quittée, au lieu d'aller à toute bride par une autre route, quelque droite qu'elle paraisse. Voilà sans doute ce qu'on pouvait imaginer de plus subtil, et il n'y a rien de plus ingénieux que cette comparaison. Mais souvent la raison s'égare parmi ces inventions délicates : et l'homme est assez malheureux pour s'éblouir lui-même par un éclat apparent qui le charme dans ses expressions et dans ses pensées. L'auteur devait considérer qu'un homme qui s'engage dans une route, n'est pas forcé de la suivre; chaque partie du même chemin peut être parcourue sans tout le reste; et les premiers pas que nous y faisons ne nous contraignent pas à en faire d'autres : mais celui qui a posé un principe ne peut s'empêcher d'en recevoir toutes les conséquences légitimes; ces conséquences sont comprises dans ce principe même bien entendu; et on ne peut plus les rejeter aussitôt qu'on les y a aperçues. De sorte que toute la suite est renfermée dans le premier pas; et si on était d'accord que ce premier pas fût sans crime, il n'y aurait plus moyen de soutenir qu'il y eût du crime dans les autres.

1. *Pag.* 267.

1. *Pag.* 281.

C'est en cela que consiste la force du raisonnement que l'anonyme s'efforce ici de détruire. Nous ne nous appuyons pas sur ce principe, qu'il prend tant de soin de réfuter, *que l'erreur la plus suivie soit aussi la plus supportable.* Car premièrement l'erreur n'est jamais suivie, et se dément toujours elle-même. Mais secondement, si un hérétique pose des principes erronés, et qu'il s'en serve pour trouver d'autres erreurs par des conséquences tirées dans les formes légitimes, nous ne l'excuserons pas pour cela. Par exemple, si un socinien pose que Dieu soit corporel, et que, concluant de là que les âmes le sont aussi, il assure par conséquent qu'elles ne peuvent plus subsister après la dissolution du corps, ni être conservées éternellement que par sa résurrection; bien loin d'excuser leur erreur à cause qu'elle suit d'un certain principe, nous la détesterons au contraire dans toute sa suite. La juste aversion que nous aurons d'une doctrine si brutale, remontera des branches à la racine, et des conséquences au principe même, que nous détesterons d'autant plus, qu'il est la source de tout le mal, et qu'il contient en lui-même tout le venin. C'est ainsi qu'il faut rejeter les erreurs suivies, en détestant avec le principe, toutes ses malheureuses suites. Nous ne nous opposerons jamais à un sentiment si juste : mais nous disons seulement que ce qu'on accorde au principe, il faut l'accorder nécessairement aux conséquences, qui en seront nettement tirées; c'est-à-dire, que si on accorde que le principe soit véritable, ou qu'on puisse le croire sans crime et sans préjudice de son salut, il faut dire la même chose de toutes les conséquences. Car, comme nous avons dit, on les y trouve renfermées, et on ne peut plus les rejeter aussitôt qu'on les y découvre. C'est pourquoi nous ne pouvons assez nous étonner que les prétendus réformés, ayant accordé que la doctrine de la présence réelle n'est pas contraire au salut, et qu'elle n'exclut les enfants de Dieu, ni de sa table, ni de son royaume, puissent soutenir ensuite que les conséquences manifestes de cette doctrine les excluent de l'une et de l'autre. Quoi! (car il est bon de venir à quelque chose de particulier;) nous ne perdrons pas la vie éternelle, pour croire que Jésus-Christ soit présent dans l'Eucharistie; et nous périrons pour jamais, parce que nous l'y aurons adoré? Dieu veut que j'adore son Fils unique; on en est d'accord; il souffre que je le croie présent, on le reconnaît. Mais je deviens insupportable à ses yeux, parce que je n'ai pas la malheureuse assurance de croire Jésus-Christ son Fils présent sans l'adorer, et de soutenir l'aspect de mon Dieu sans m'abaisser devant lui? C'est ainsi que les prétendus réformés raisonnent. Quelle étrange perversité! Et une pensée si déraisonnable ne devrait-elle pas leur faire sentir un prodigieux égarement dans leur esprit et dans leur cœur?

XX. *Abus étrange que l'anonyme fait de l'exemple des manichéens et des idolâtres. C'est la passion des prétendus réformés contre l'Eglise romaine, qui leur bouche les yeux, et qui les précipite en tant de différents écarts.* — L'anonyme croit se sauver par l'exemple des manichéens et des idolâtres. Découvrons-lui son erreur; et voyons si en lui ôtant ce faible refuge, nous pourrons enfin l'obliger à ouvrir les yeux à la vérité.

« Qui peut douter, dit-il[1], raisonnablement, que » l'erreur des manichéens n'eût été plus supportable, s'ils se fussent arrêtés à croire que Dieu » donnait des marques particulières de sa présence » dans le corps du soleil et de la lune, et qu'ils » n'eussent pourtant adoré ni la lune ni le soleil; » ou que ceux qui, par erreur, croiraient qu'il y » aurait quelque divinité dans les images, mais qui » ne les adoreraient pourtant pas, ne croyant pas » que la divinité voulût être adorée dans les images, » ne fussent moins idolâtres ou moins coupables, » que ceux en qui les mouvements du cœur suivraient l'égarement de l'esprit? »

Les manichéens ne croyaient pas seulement que Dieu donnait des marques particulières de sa présence dans le soleil et dans la lune. Saint Augustin nous apprend que ces hérétiques faisaient Dieu d'une nature corporelle et sensible : ils disaient, selon ce Père[2], « que cette lumière corporelle qui » frappe nos sens partout où elle était répandue, » était la nature de Dieu; que cette nature de Dieu » se trouvait le plus purement dans le soleil et dans » la lune : » de sorte que ces deux astres, selon eux, *avaient été faits de la pure substance de Dieu.* C'est ainsi que saint Augustin nous représente l'erreur de ces hérétiques, les plus insensés et les plus pervers qui aient jamais paru dans l'Eglise.

Pour ce qui est des idolâtres, nous avons déjà expliqué ailleurs qu'une partie de leur erreur était de donner à la divine essence une forme corporelle déterminée, et de croire qu'elle pouvait être renfermée, et comme liée à des temples matériels et à des statues faites de main d'homme.

Si l'on demande maintenant en quoi consistait le crime, tant des manichéens, que des idolâtres, il n'y a personne qui n'avoue qu'il consistait principalement dans l'injure qu'ils faisaient à la nature divine, en se la représentant sous ces indignes idées; et que cette perversité de leur cœur était sans comparaison plus odieuse et plus criminelle aux yeux de Dieu, que les actes extérieurs qu'un principe si détestable pouvait faire naître.

Nous sommes donc bien éloignés d'accorder à ces ennemis de la nature divine, que leur principe soit supportable. Au contraire, nous ne trouvons rien de plus insupportable ni de plus pervers parmi toutes leurs erreurs, que le principe sur lequel elles sont fondées.

Grâce à la Miséricorde divine, les calvinistes ne jugent pas de la même sorte du culte que nous rendons à Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il est fondé sur deux principes; le premier, que Jésus-Christ est adorable : ils en conviennent avec nous; le second, c'est qu'il lui a plu de nous témoigner par sa parole, une présence réelle et particulière dans l'Eucharistie. Ils nous contestent ce second point, je l'avoue; mais ils accordent aux luthériens qu'ils n'y voient rien que de supportable. Cependant ils ne craignent pas de nous alléguer et les manichéens et les idolâtres, dont nous trouvons les principes autant ou plus pernicieux, que les conséquences qu'ils en ont tirées.

Mais il est bon de considérer le nouveau cas de conscience que l'anonyme nous propose[3]. Il produit

1. *Pag.* 281. — 2. *De Hæresib., Hær.* XLVI, *tom.* VIII, *col.* 14. — 3. *Pag.* 282.

des hommes, ou il les feint, (car il n'y en eût jamais de semblables) « qui, par erreur, croiraient quelque divinité dans les images, mais qui ne les » adoreraient pourtant pas, ne croyant pas que la » divinité voulût être adorée dans les images : » et il soutient « qu'ils seraient moins idolâtres ou » moins coupables que ceux en qui les mouvements » du cœur suivraient l'égarement de l'esprit. » Pour moi, je ne craindrai point de lui dire que cet impie qu'il nous représente, qui ne croit pas que ses dieux présents l'obligent à aucun respect, n'en est pas moins détestable, sous prétexte *que les mouvements de son cœur ne suivent pas l'égarement de son esprit.* Car cela, c'est dire en d'autres paroles, qu'il agit contre sa croyance : et cette excuse, que lui fournit l'anonyme, n'est pas une excuse, mais un nouveau crime. Autrement, il faudrait dire qu'un païen qui, ne connaissant d'autres dieux que ceux de la fable, et croyant qu'ils sont plus présents dans leurs statues, s'en approcherait avec tremblement, serait plus méchant que celui qui, ayant la même croyance, mépriserait ces idoles, les vendrait, pillerait leurs temples, et ne craindrait point d'y commettre toute sorte d'irrévérences. Certainement si c'est une excuse que *les mouvements du cœur ne suivent pas l'égarement de l'esprit*, plus un païen démentira sa propre croyance, c'est-à-dire, plus il profanera les temples qu'il croit sacrés, et les idoles où il croit ses dieux si présents, plus il sera excusable; et un Denys le tyran qui profane sa religion par toute sorte de sacriléges, sera en cela plus homme de bien ou plus excusable, que les Fabrice et les Scipion Nasica, qui en gardent respectueusement les cérémonies. La raison ne souffre pas un tel sentiment; et s'il faut chercher des excuses à des hommes dont les excès sont si détestables, on avouera que le païen de bonne foi, qui rend respect à ses dieux où il les croit si présents, est à cet égard, encore plus excusable que l'impie qui nous paraît dans l'écrit de l'anonyme.

Voilà ce qu'il attendait pour me reprocher peut-être que j'aime mieux qu'un païen pousse jusqu'au bout les principes de son idolâtrie, que de demeurer en chemin, faute d'en savoir tirer les conséquences.

Mais je le prie de considérer qu'on pouvait tendre à saint Paul un piége semblable : car encore qu'il improuve ceux qui refusent de manger de certaines viandes[1], parce qu'ils en croient l'usage illicite; il décide toutefois que celui qui, doutant qu'il lui soit permis d'en manger, ne laisse pas de le faire contre le témoignage de sa conscience, *est condamné, parce qu'il n'agit pas selon sa foi*[2]; et que c'est un nouveau péché de n'agir pas selon qu'on croit, conformément à ce principe que le même saint Paul établit ici : *Tout ce qui n'est point selon la foi*, c'est-à-dire, selon la persuasion de sa conscience, *est péché.*

L'anonyme répondra sans doute que l'homme qu'il nous représente n'agit pas contre sa conscience, puisqu'encore qu'il croie *qu'il y a quelque divinité dans les images*, il ne croit pas toutefois qu'elle veuille y être adorée.

Voici une question dont on ne s'était pas encore avisé. Les manichéens avaient cru que la nature divine se découvrait visiblement dans le soleil et dans les astres : aussi l'y avaient-ils adorée; et saint Epiphane nous apprend *qu'ils adoraient le soleil, la lune, les astres et les démons, comme les gentils*[1]. Les idolâtres croyaient que la divinité était renfermée dans une idole, et qu'elle se montrait présente sous cette forme sensible : aussi l'y adoraient-ils, et ils se prosternaient devant une idole, comme devant un Dieu présent. Et certes, jusqu'ici, on ne s'était point encore avisé de poser que Dieu pût être présent, et déclarer sa présence par un témoignage particulier, sans attirer des adorations. A la vérité, on avait fait voir aux manichéens et aux idolâtres, combien ils outrageaient la divinité : en la liant ou à la matière, et ne connaissant point de Dieu hors de la matière : ou aux astres, ou aux éléments, ou aux pierres et aux métaux, ou à quelque autre nature corporelle. Ainsi on détruisait leur culte profane en renversant le principe sur lequel il était fondé : mais on ne leur avait pas encore trouvé ce moyen nouveau pour séparer dans leur esprit, l'adoration d'avec la présence particulière de Dieu; et on n'avait pas jusqu'ici entrepris de leur prouver, que leur culte serait peut-être criminel, quand même leurs principes seraient véritables.

Une invention si nouvelle était réservée à la subtilité de nos jours : il fallait que nos malheureuses contestations fissent naître ce dogme inouï, qu'on peut croire qu'un Dieu soit présent, et qu'il déclare sa présence particulière par un témoignage exprès, sans croire qu'en cet état il exige des adorations. C'est par cet étrange principe que l'anonyme défend les luthériens; et il feint, en leur faveur, ce cas nouveau d'un païen qui, « croyant par erreur quel» que divinité dans une idole, croirait qu'elle ne » veut pas y être adorée. »

A cela, je ne craindrai point de lui dire (puisqu'il veut qu'on le satisfasse sur une supposition qui ne fut jamais), que ce païen, qui croit par erreur que la divinité lui est présente dans les idoles, fait à la nature divine, un outrage insupportable; mais que s'il était assez aveugle pour croire ne lui devoir aucun respect malgré sa présence, cette nouvelle erreur ne le rendrait pas plus excusable, et ne ferait qu'ajouter une nouvelle perversité à son premier aveuglement.

Il ne faut pas certainement que l'horreur de l'idolâtrie nous fasse chercher des excuses à l'impiété manifeste. Quelle étrange imagination, qu'un Dieu veuille bien être présent, sans vouloir que sa présence lui serve de rien pour attirer le respect des hommes! Quiconque sous ce vain prétexte refuserait ses adorations à ce qu'il croirait être de Dieu, séparerait dans son esprit la divinité d'avec la majesté qui lui est essentielle, et détruirait la religion par son erreur insensée.

Ainsi le païen de bonne foi, qui adore son dieu qu'il croit présent, est détestable aux yeux du vrai Dieu, parce qu'il consomme son idolâtrie : mais le païen de l'anonyme, qui se forge de faux principes pour dépouiller la nature divine, comme j'ai dit, de sa propre majesté souveraine, n'est pas moins coupable; puisqu'il cherche des expédients pour frustrer la divinité de l'adoration qui lui est due, et

1. *Rom.*, XIV. — 2. *Idem*, XIV. 23.

1. *Hær.*, LXVII, *vers. fin.*, *pag.* 708.

qu'il ouvre la porte à l'impiété par une irrévérence, si prodigieuse.

Que l'anonyme juge maintenant à quoi lui peuvent servir les criminelles dispositions des païens qu'il nous représente. Le Dieu qu'il nous reproche d'adorer, et que le luthérien reconnait présent aussi bien que le catholique, n'est pas un de ces dieux des païens que l'homme insensé forge dans son cœur; c'est Jésus-Christ, le Dieu véritable que l'anonyme adore lui-même.

Le luthérien ne croit pas que Dieu soit seulement présent dans l'Eucharistie, comme il est présent à toutes choses par l'immensité de son essence. Car encore que c'en soit assez pour nous tenir dans un respect intérieur sous les yeux de Dieu; comme, à le considérer en cette manière, il est également présent partout, cette présence ne nous fournit aucune raison d'attacher les marques d'adoration à un objet déterminé; et pour nous y obliger, il faut une présence particulière, et déclarée par un témoignage particulier. C'est une telle présence que confesse le luthérien dans l'Eucharistie; car il y croit le même Jésus-Christ, à qui est due toute adoration, en qui la divinité habite corporellement dans toute sa plénitude, comme dit l'apôtre saint Paul.

Si Jésus-Christ se montrait à nous sensiblement présent, comme il faisait aux apôtres, alors du moins on nous avouerait qu'il faudrait lui rendre nos adorations. Mais serait-ce une raison au luthérien de lui refuser cette adoration à cause qu'il est caché à ses sens? puisqu'il est persuadé qu'il s'est déclaré par sa parole très-expresse, à laquelle le chrétien n'ajoute pas moins de foi qu'à ses propres yeux, et que d'ailleurs il est convaincu que Jésus-Christ se montre présent par un torrent de grâces qu'il verse sur nous. Si après cela le luthérien, qui croit certainement toutes ces choses, n'adore pas, quelle excuse aura son irrévérence?

Comment donc M. Noguier, sur ce que nous adorons le sacrement, nous compare-t-il aux païens en ce qu'ils adorent le dieu qu'ils croient présent[1]; puisque le dieu qu'ils croient présent est un faux dieu, et que celui que nous croyons présent est le véritable? Et comment peut-il excuser le luthérien, qui ne veut pas adorer le Dieu véritable qu'il croit présent, puisque le païen même est inexcusable, s'il refuse l'adoration à sa fausse divinité, qu'il croit pareillement présente?

Cependant les prétendus réformés font cette horrible injustice, qu'encore que les catholiques et les luthériens croient également Jésus-Christ présent, ils réprouvent les catholiques, qui l'adorent comme présent, suivant leur croyance, et excusent les luthériens qui refusent de l'adorer.

C'est à cette considération que je conjure tous ces messieurs, et particulièrement l'anonyme, de s'arrêter un moment. C'est en vain qu'il se met en peine de prouver, « que ceux de sa religion ont pu admettre les luthériens à leur communion, sans que » ce soit une raison pour faire qu'ils passent à celle » de l'Eglise romaine[2]. » Ce n'est pas ce que je conclus de la tolérance des luthériens; et on ne lira cette conséquence en aucun endroit de l'*Exposition*. Que ces messieurs ne pensent donc pas que je leur propose de rentrer dans notre communion, à la même condition qu'ils ont offerte aux luthériens, c'est-à-dire, sans renoncer à leurs sentiments. J'ai encore moins dessein de leur prouver qu'ils doivent nous recevoir à la leur, en conservant les nôtres. Cette bizarre conséquence, que l'anonyme dit que je devrais tirer naturellement[1], est autant éloignée de la raison que de ma pensée. Je les prie seulement de considérer qu'ils n'ont pu recevoir les luthériens à leur Cène, sans croire que leur doctrine ne préjudicie pas au salut; et qu'il n'y a rien, après cela, de plus injuste que de soutenir, comme ils font, que la nôtre y soit contraire.

1. *Noguier*, *pag*. 261. — 2. *Pag*. 361.

Si peu qu'ils rentrent en eux-mêmes, la différence qu'ils mettent entre nous et les luthériens à cet égard, leur découvrira dans leur jugement une iniquité visible, et leur fera voir dans leur cœur une aversion autant extrême qu'injuste contre l'Eglise romaine.

Ils verront premièrement un déréglement extrême dans leur manière de juger, lorsqu'ils nous appellent idolâtres, parce que nous adorons Jésus-Christ, que nous croyons si présent. On convient que tout idolâtre a dans son esprit quelque erreur insupportable. Et cependant ces messieurs, qui nous accusent d'idolâtrie, ne peuvent rien trouver, dans notre doctrine, qui ne soit ou très-certain ou très-excusable selon leurs propres principes.

Nous ne perdrons notre salut éternel, ni pour croire que Jésus-Christ soit adorable, puisqu'ils conviennent avec nous de ce principe, ni pour croire qu'il est présent, puisque cette croyance, innocente selon eux, n'exclut pas les luthériens du royaume de Jésus-Christ. Reste donc que Dieu nous damne éternellement, parce que nous ne pouvons pas nous imaginer que Jésus-Christ soit présent sans vouloir être adoré, ou parce que nous agissons selon notre foi.

Mais certes on ne peut penser qu'un homme soit damné précisément pour avoir agi selon sa croyance. Car au contraire c'est un crime inexcusable de n'agir pas selon ce principe. Que si quelqu'un est damné en agissant selon sa croyance, il faut dire que sa croyance est insupportable. Comment donc les prétendus réformés, qui, après la tolérance des luthériens, ne peuvent rien trouver que de supportable dans la foi de la présence réelle, peuvent-ils croire que Dieu nous damne, parce que nous agissons selon cette foi?

Au reste, quand on a une fois trouvé son jugement perverti jusqu'à un excès si visible, un homme qui pense sérieusement à son salut doit se confesser à lui-même qu'il y a dans son esprit, un égarement caché qui est la cause profonde de tout ce désordre, et qui est capable de lui obscurcir les vérités les plus claires.

Mais les prétendus réformés peuvent encore reconnaître ici combien aveugle est l'aversion qu'ils ont conçue contre l'Eglise. C'est une vérité constante qu'ils se sont beaucoup adoucis pour les luthériens[2]. L'auteur se fait cette objection sous le nom des catholiques. « Nos premiers réformateurs, » leur fait-il dire[3], trouvaient que notre doctrine » de la transsubstantiation se suivait mieux que la » présence réelle des luthériens; et témoignent, en » quelque sorte, plus d'éloignement pour celle des

1. *Pag*. 25. — 2. *Pag*. 358, 361. — 3. *Pag*. 356.

» luthériens, que pour la nôtre. » Nous avons fait voir ailleurs que ce fait est très-constant, et que l'auteur n'a pu en disconvenir, quoiqu'il ne l'ait pas avoué peut-être avec autant de sincérité, que le demandait un fait si constant. Mais ce n'est pas seulement sur le point de la transsubstantiation, que les auteurs de la réforme prétendue nous trouvaient plus raisonnables; il n'est pas moins certain qu'ils soutenaient, par des traités exprès, que nous avions encore raison sur l'adoration, ou, pour me servir des termes de l'auteur[1], « que, supposé que le » corps de Jésus-Christ fût présent réellement, il y » avait plus de raison de l'adorer dans le sacrement » même, que de ne l'y adorer pas. » Voilà deux points importants, où les prétendus réformés trouvaient, au commencement, que notre doctrine était plus suivie que celle des luthériens; mais de plus, ils avaient raison d'en juger ainsi. Nous avons tiré de leurs principaux auteurs, et même de leurs synodes, des preuves très-claires pour donner une préférence assurée au changement de substance, supposé la réalité; et pour ce qui est de l'adoration, pour peu que nos adversaires se dépouillassent de l'aversion qu'ils ont contre Rome, il n'y en a guère parmi eux, qui, se mettant à la place des luthériens, et supposant Jésus-Christ présent, n'aimât mieux l'adorer avec nous, que de chercher de vaines excuses pour se défendre de rendre à son Dieu un culte si nécessaire. Cependant les raisons des luthériens, quoique plus faibles dans la pensée des prétendus réformateurs, sont devenues les meilleures dans l'esprit de ceux qui les ont suivis; et les catholiques, autrefois plus raisonnables, sont maintenant condamnés avec plus d'aigreur.

Je veux bien qu'on soit revenu à des sentiments plus doux envers les luthériens. « Il faut, dit l'ano» nyme[2], que les chrétiens soient modérés. » A quoi il ajoute, « que les divisions sont d'ordinaire » plus aigres dans leur naissance que dans leurs » suites, et plus grandes entre les personnes plus » proches qu'entre les plus éloignées. » Mais est-il juste qu'on ne s'adoucisse envers les luthériens, que pour être plus implacable envers nous? Malgré tant de sentiments qui étaient communs entre les luthériens et les calvinistes, il y avait du moins quelques endroits où les derniers nous faisaient justice; ils confessaient que notre doctrine, sur le point de l'Eucharistie, était plus suivie et plus raisonnable. Maintenant nous avons tort en tout : les raisons des luthériens, pour se défendre de l'adoration, même supposé la réalité, ces raisons, dis-je, qui autrefois paraissaient insupportables, sont maintenant écoutées. Nous sommes les seuls pour qui le temps ne peut rien du tout; nous ne pouvons rien dire de si clair, que nous puissions faire entrer dans l'esprit des prétendus réformés. Ils nous souffriront la réalité en faveur des luthériens, qui l'enseignent aussi bien que nous. Mais parce que croyant Jésus-Christ présent, nous ne pouvons nous empêcher de l'adorer, Jésus-Christ lui-même nous exclura de son royaume, et sera plus favorable aux luthériens, qui, le croyant aussi présent, ne l'adorent pas : est-il une pareille injustice?

Les autres raisons dont on se sert pour mettre de la différence entre nous et les luthériens, ne sont pas meilleures. Il est vrai qu'ils mettent le corps avec le pain; ils ne croient Jésus-Christ présent que dans l'usage; et encore qu'il soit présent, ils ne veulent pas qu'il soit permis de l'offrir à Dieu comme une offrande agréable, dont la seule présence au milieu de nous sert à nous attirer des regards propices. Mais serons-nous perdus pour toujours pour croire ces choses avec la réalité, plutôt que si nous croyions la réalité toute seule? N'importe, pour être sauvé, de mettre ou ne mettre pas une présence réelle; pourvu seulement qu'on mette le pain avec le corps, tout ira bien pour le salut; mais si l'on dit qu'il ne reste plus que les espèces du pain, et que le pain est changé au corps, on périra sans ressource. Qui peut croire une pareille absurdité, à moins que d'être prévenu d'une aigreur extrême?

Il en est de même des autres choses que nous avons rapportées. Ceux que Jésus-Christ ne damnera pas pour croire qu'il est présent en vertu des paroles qu'il a prononcées, il ne les damnera certainement pas pour croire qu'il est présent aussitôt qu'il les a prononcées. Ceux qu'il ne damnera pas pour croire qu'il est présent, il ne les obligera pas, sous peine de damnation, à croire que sa présence au milieu de nous, ne nous sert de rien devant Dieu pour nous attirer ses regards. Je ne répéterai plus ce que j'ai déjà dit sur ce sujet; il suffit de remarquer en ce lieu que l'importance de la question est en la présence réelle; et si elle est sans venin, sans doute ce ne sera pas un crime damnable de présenter au Père céleste un objet si agréable, et de sanctifier toutes nos prières en nous unissant avec Jésus-Christ présent. Ainsi cette oblation non sanglante, que nous célébrons, n'aura plus rien d'odieux, supposé la présence réelle, comme nous l'avons justifié ailleurs. C'est en cette présence réelle qu'est l'importance de la question; et si elle est sans venin, il n'y a plus qu'une haine aveugle qui puisse faire trouver des sujets de damnation dans le reste de notre croyance.

N'importe qu'en d'autres points que celui de l'Eucharistie, les prétendus réformés trouvent les luthériens plus conformes à leurs sentiments; ils n'en devraient pas moins nous faire justice en celui-ci; et pour peu qu'ils eussent pour nous, de cette équité qu'ils se glorifient d'avoir pour les luthériens, il y aurait longtemps qu'ils nous l'auraient faite.

Il est vrai qu'ils nous représentent souvent ce que dit M. Noguier dans sa *Réponse*[1], que nous pouvons bien croire que ce n'est que le principe de la conscience qui les rend favorables aux luthériens, « avec lesquels ils n'ont nulle liaison d'état » et de société politique, et qui leur sont étrangers » et de mœurs et de langage, plutôt qu'à nous, » qui sommes leurs concitoyens, et avec qui ils » jouiraient en repos des avantages mondains dont » ils se trouvent privés. »

Ce discours serait vraisemblable, si nous ne voyions pas d'ailleurs qu'ils regardent l'Eglise romaine et sa doctrine avec un chagrin si aigre et si amer, qu'il n'y a rien qui ne cède à cette aversion. Ce n'est pas toujours à la raison que les hommes sacrifient leurs intérêts, et les autres sentiments

1. *Pag.* 361. — 2. *Pag.* 358.

1. *Pag.* 353.

humains, il arrive aussi souvent qu'ils les abandonnent par des passions injustes. Nous croirons, sans beaucoup de peine, que ces messieurs seraient portés naturellement à nous préférer aux luthériens : mais Rome et notre doctrine, qu'on leur a montrée sous des titres si odieux, et sous une forme si horrible, leur revient toujours à l'esprit; et cet objet de leur aversion l'emporte par-dessus toute autre pensée. Ainsi, il ne faut pas s'étonner si les Luthériens, qu'ils trouvent dans les mêmes sentiments, les touchent après cela de plus près que nous. Il n'y a aucune absurdité, pourvu que les luthériens l'aient enseignée, qu'ils ne trouvent supportable; jusqu'à cette doctrine monstrueuse de l'ubiquité, qui attribue l'immensité à la nature humaine de Jésus-Christ : parce que quelques luthériens la croient, on fait à Sedan des livres exprès pour montrer qu'elle est excusable. Au contraire, tout est insupportable dans les catholiques; et il n'y a rien qu'on ne leur impute à crime, jusqu'au sentiment qu'ils ont que, si on croit Jésus-Christ présent, on ne doit pas lui refuser l'adoration.

Bien plus, nous venons de voir que M. Claude, à qui il semble maintenant que l'Eglise prétendue réformée ait remis la défense de sa cause, avoue que les luthériens doivent adorer, parce qu'ils ne posent point comme nous, que le pain soit changé au corps. Selon lui l'adoration qui présuppose ce changement, est celle qui nous rend coupables d'idolâtrie; c'est-à-dire, qu'on peut adorer Jésus-Christ, pourvu qu'on le croie accompagné de la substance du pain; mais que si on l'adore, le croyant seul, on est idolâtre. Cela n'est-ce pas dire tout ouvertement qu'on veut, à quelque prix que ce soit, que le luthérien ait raison, et que le catholique, quoi qu'il fasse, aura toujours tort? Tant il est vrai que la liaison de la patrie et de la langue ne nous sert de rien, et que l'aversion qu'on a contre Rome, prévaut à toute autre considération.

Il ne faut pas que ces réflexions, où mon sujet m'a mené par nécessité, causent de l'aigreur aux catholiques : mais il faut que messieurs de la religion prétendue réformée, voyant que l'aversion qu'ils ont contre Rome les porte à des excès si visibles, tâchent de la modérer; et qu'ils conçoivent qu'il n'est pas possible qu'ils portent un jugement droit sur nos controverses, tant qu'ils les examineront avec des dispositions si peu équitables.

S'ils pouvaient une fois effacer de leur esprit ces images odieuses de notre doctrine, qu'on y a si fortement imprimées dès leur enfance, ils verraient dans l'explication de nos sentiments, une lumière de vérité qui les gagnerait; et pour ne pas sortir de la matière qui nous occupe maintenant, bientôt ils ne sauraient plus à quoi attacher la répugnance qu'ils ont pour notre croyance, sur le sujet de l'Eucharistie. Car ils verraient d'un côté que les choses qui les peinent le plus, sont des suites si naturelles de la présence réelle, qu'il n'y a pas moyen de les rejeter, supposé qu'on la reçoive : et pour ce qui est de la présence réelle elle-même, ils s'apercevraient facilement combien elle est préférable à leur présence en figure; du moins auraient-ils sujet de ne pas trouver fort étrange, que nous soyons comme portés naturellement, par l'instinct même de la foi, à préférer le sens littéral aux sens détournés, après qu'ils nous ont eux-mêmes avoué, que le sens littéral n'a aucun venin. Dès-là qu'on ne peut rien découvrir, dans ce sens naturel et simple, qui choque les fondements de la piété, les paroles de Notre Seigneur s'emparent, pour ainsi dire, de notre esprit par leur autorité propre; et après cela, nous comptons pour rien de n'avoir plus à leur sacrifier que des raisonnements humains, dont notre ignorance est embarrassée, ou quelques maximes de philosophie qui sont fausses ou mal entendues. . . . .

III.

I. *Faiblesse des réponses que l'anonyme prétend faire aux preuves des catholiques.* — Je ne me suis pas contenté de faire voir, dans le traité de l'*Exposition*, que le dessein de l'institution de l'Eucharistie, ainsi qu'il nous est marqué dans les paroles mêmes de Jésus-Christ lorsqu'il établit ce divin mystère, nous conduit à la présence réelle. J'ai considéré ces paroles dans toute leur suite, et j'ai encore fait voir qu'il n'y a rien dans cette suite, qui ne nous détermine au sens littéral. Mais quoique ce n'ait pas été ma pensée de rapporter au long sur cette matière, toutes les preuves des catholiques, et que je me sois contenté de marquer seulement quelques-uns de leurs fondements principaux, toutefois le peu que j'ai dit est si fort et si convaincant, que notre adversaire n'a pu y répondre, sans montrer une faiblesse visible.

D'abord il me fait raisonner sur un principe très-faux. « Pour avoir lieu de parler, dit-il[1], » comme fait M. de C., il faudrait poser pour prin- » cipe, qu'il n'y a rien dans l'Ecriture qu'on ne » doive ou qu'on ne puisse prendre à la lettre. » Ce principe assurément est très-faux; aussi n'ai-je pas songé à m'en servir. Mais comme il est nécessaire que nous puissions distinguer entre les paroles qu'on doit prendre au sens littéral, et celles qu'on doit prendre au sens figuré, j'ai posé certains principes qui apprennent à en faire le discernement. Ces principes sont, que celui qui s'attache au sens propre et littéral, a cet avantage, qu'il ne lui faut non plus demander pourquoi il l'embrasse, qu'on demande à un voyageur pourquoi il suit le grand chemin[2]; que c'est à ceux qui ont recours aux sens figurés, et qui prennent des sentiers détournés, à rendre raison de ce qu'ils font; que si celui qui parle figurément, a dessein de se faire entendre, il faut que la figure paraisse dans la suite de son discours; et qu'il n'y a point d'exemple du contraire, non-seulement dans toute l'Ecriture sainte, mais encore dans tout le langage humain. Ces maximes générales sont indubitables; l'auteur n'en conteste pas la vérité; et au contraire, il la reconnait tellement, qu'il s'engage à faire voir quelques-unes des raisons qui l'obligent à abandonner le sens littéral, et à nous montrer, par la suite du discours de Notre Seigneur, qu'il faut le prendre au sens figuré. J'avoue qu'il ne s'engage pas à dire toutes ces raisons, et j'aurais tort de l'exiger; mais puisqu'il a bien voulu nous en exposer quelques-unes, je lui ferais tort, si je ne croyais qu'il a choisi les plus fortes : voyons donc si elles ont la moindre apparence.

1. *Pag.* 171. — 2. *Exposit., art.* x.

II. *Autorité et passage de saint Augustin mal allégués.* — Une de ces raisons, qui lui paraît d'autant plus puissante qu'il la tire de saint Augustin, c'est que ce qui semble choquer l'honnêteté des mœurs, ou la vérité de la foi, doit être pris au sens figuré; et que ce que Jésus-Christ dit, qu'il faut manger son corps et boire son sang, paraissant une chose mauvaise, c'est donc une figure (*P.* 175).

Il y a ici deux choses à considérer : l'une est l'autorité de saint Augustin; l'autre est la raison qu'on en veut tirer, considérée en elle-même et en sa propre valeur. Notre auteur nous avouera bien qu'il n'est pas de notre dessein, de lui et de moi, de traiter les passages des Pères, qu'on allègue de part et d'autre. Il y a des traités exprès, où les catholiques font voir invinciblement, que ce passage de saint Augustin ne leur nuit pas; et il ne serait pas juste que je quittasse ce qui regarde mon dessein particulier, pour me jeter dans ces discussions. Mais pour la raison qu'il allègue en faveur du sens figuré, je lui avoue la règle qu'il donne; et je lui réponds en même temps que l'application qu'il en fait est insoutenable selon ses propres principes.

Pour parler plus clairement, j'avoue donc qu'on doit recourir au sens figuré toutes les fois que l'Ecriture, étant prise au sens littéral, semble commander quelque chose qui paraît mauvaise. Mais encore que ce soit un crime de prétendre manger la chair du Fils de Dieu à la manière dont l'entendaient les Capharnaïtes, en la déchirant par morceaux, et en la prenant pour nourrir le corps comme un aliment ordinaire; je soutiens qu'il n'y a rien de moins raisonnable ni de plus mauvaise foi, que d'attribuer une inhumanité si grossière à la manducation miraculeuse et surnaturelle que nous reconnaissons dans l'Eucharistie. Qu'ainsi ne soit, je demande premièrement à nos adversaires, si les luthériens ne la croient pas aussi bien que nous? Je leur demande secondement, s'ils ne professent pas hautement que la doctrine des luthériens n'a aucun venin? Notre auteur n'approuve-t-il pas cette expression de M. Daillé? Et les synodes nationaux des calvinistes, qui ont reçu avec eux les luthériens à la Cène, ne font-ils pas voir que la doctrine que professent les luthériens n'est contraire ni à la piété ni aux bonnes mœurs? Que si c'est un crime détestable et une cruelle anthropophagie, (car ce sont les termes ordinaires dont se servent les calvinistes, et il a bien fallu étourdir le monde par ces grands mots;) si, dis-je, c'est un crime horrible que de manger le corps de Notre Seigneur à la manière dont les luthériens croient le manger, aussi bien que nous, comment nos adversaires ne craignent-ils pas de participer à ce crime en recevant les luthériens à une action où ils ont dessein de le faire? Que ne chassent-ils de leurs assemblées ces mangeurs de chair humaine; ou si la bonne foi les oblige à reconnaître que la manducation, telle que les luthériens la confessent, encore qu'elle se fasse, selon eux, avec la bouche du corps, est infiniment éloignée de cette inhumaine manducation que s'étaient imaginée les Capharnaïtes; pourquoi n'avoueront-ils pas que le sens littéral des paroles de Jésus-Christ, selon que nous le prenons, aussi bien que les luthériens, ne nous porte à aucun crime : et ensuite, que selon la règle qu'ils nous proposent eux-mêmes, rien n'empêche qu'il ne soit suivi de tous les fidèles? Par conséquent, pour établir le sens figuré, il faut chercher quelque autre raison que celle dont nous parlons et qu'on nous oppose en ce lieu.

III. *Règle pour l'intelligence de l'Ecriture sainte, mal appliquée.* — En effet, en voici une autre, mais qui ne sera pas plus considérable. « Qu'y a-t-il de » plus naturel, dit-il, que d'entendre l'Ecriture » sainte par elle-même; les lieux moins clairs par » les plus clairs; ceux qui ont un double sens par » ceux qui n'en ont qu'un? » Je conviens de la règle, voyons quelle en sera l'application. « Il n'y a, » dit l'auteur de la *Réponse*, qu'un seul passage » dans l'Ecriture, qui semble favoriser le sens lit- » téral, que l'Eglise romaine donne à ces paroles, » CECI EST MON CORPS; savoir celui dont je viens de » parler, SI VOUS NE MANGEZ LA CHAIR DU FILS DE » L'HOMME, ET NE BUVEZ SON SANG, VOUS N'AUREZ » POINT LA VIE. Et celui-là même, saint Augustin » marque qu'il faut l'entendre figurément. Au » lieu qu'il y en a un très-grand nombre d'au- » tres qui disent que Jésus-Christ n'est plus avec » nous que par l'opération du Saint-Esprit; VOUS » AVEZ TOUJOURS LES PAUVRES AVEC VOUS; MAIS VOUS » NE M'AUREZ PAS TOUJOURS. QUAND JE M'EN SERAI » ALLÉ, JE VOUS ENVERRAI L'ESPRIT CONSOLATEUR. IL » EST MONTÉ AUX CIEUX, ET DE LA VIENDRA, etc. »

Laissons encore à part l'autorité de saint Augustin, à laquelle d'autres traités satisfont assez, et ne confondons pas ensemble le dessein de plusieurs livres. Mais remarquons seulement quelle faiblesse il y a de nous objecter que nous ne produisons pour nous que peu de passages. Quand Jésus-Christ n'aurait appris à ses fidèles ce qu'ils doivent croire de l'Eucharistie, que dans l'endroit où il l'établit, il y aurait sujet d'en être content. Il ne s'agit pas de compter les passages que chacun rapporte pour son sentiment; il faut voir qui les rapporte le plus à propos, et qui recherche avec plus de soin ceux où la matière dont il s'agit, est traitée. Mais au fond, on a tort de dire que les catholiques soient réduits à peu de passages; ils rapportent pour leur croyance, et le chapitre de saint Jean, où Jésus-Christ promet le mystère, et le témoignage de trois Evangiles qui en racontent l'institution, et deux chapitres de saint Paul, où il en enseigne l'usage. Sans doute c'en est assez pour savoir ce qu'il en faut croire : et il semble que c'est assez de considérer les endroits où il s'agit expressément de la chose même dont il s'agit. Car pour les autres passages que l'auteur a tirés d'ailleurs contre nous, je ne sais comment il ne veut pas voir qu'ils ne font rien à la question. Car que lui sert de prouver ce que personne ne nie; que Jésus-Christ est monté aux cieux, ou qu'il n'est plus avec nous comme il était avec ses apôtres, dans un état où on puisse traiter familièrement avec lui, et lui rendre de certains devoirs? Il sait bien qu'il est question d'une autre sorte de présence que nous croyons particulière à l'Eucharistie. *Mais c'est*, dit-il[1], *répondre précisément ce qui est en question*. J'avoue que ce qui est en question entre nous, c'est de savoir s'il faut confesser cette présence dans l'Eucharistie; je ne dois point sup-

1. *Pag.* 176.

poser qu'elle soit, ni lui qu'elle ne soit pas. Il ne doit non plus donner pour principe, des raisonnements de philosophie, qui ne sont pas recevables, où il s'agit seulement de considérer ce qu'enseigne la sainte Ecriture. Il faut donc enfin venir à cette Ecriture; et on doit se contenter que la présence réelle, qui est propre à l'Eucharistie, soit établie dans les lieux qui parlent de l'Eucharistie. Il n'y a rien de plus raisonnable qu'une telle proposition. Toutefois, qui le pourrait croire? l'auteur s'y oppose, et voici quel est son raisonnement. « Nous » nions, dit-il[1], formellement, cette seconde manière » d'être corporellement en un lieu. Et il n'est pas » contesté que la nature, les sens et la raison, bien » loin d'enseigner rien de semblable, crient haute- » ment le contraire. Ce serait donc, en tout cas, à » l'Eglise romaine à établir cette seconde manière » d'être corporellement en un lieu, par quelque » passage dont le sens ne fût pas en question. » Il n'y a rien de plus faux que cette conséquence. Car lorsqu'il s'agit du sens d'un passage, on peut faire voir, par la suite même des paroles dont on dispute, qu'on a tort de le contester, sans que pour cela il soit nécessaire de recourir à d'autres passages, comme veut l'auteur de la *Réponse*. Et certes, il n'est pas possible de faire un plus mauvais raisonnement, ni de tirer une conséquence plus pernicieuse que la sienne. En effet, si elle est reçue, tous les hérétiques sont hors de prise; et il n'y a plus aucun moyen de les attaquer. Quel passage y a-t-il qu'ils ne se donnent la liberté d'interpréter à leur mode, et sur lequel ils ne forment des contestations? Que si l'on n'est pas recevable à faire voir, par la suite même du passage, à celui qui en conteste le sens, qu'il a tort de le contester, et qu'il faille nécessairement, pour convaincre les errants, sauter de passage en passage, aussitôt qu'ils auront révoqué en doute l'intelligence de ceux qu'on leur aura opposés; il n'y aura point de fin aux questions, et le plus hardi à nier, ou le plus subtil à inventer de nouveaux détours, sera le maître. Par exemple, un socinien se présente à nous, qui prouve, par les Ecritures, que le Père et le Fils sont deux. Le catholique répond que ce sont, à la vérité, deux personnes, mais dans une même nature; et il établit cette unité par d'autres passages. Le socinien ne manque pas de les détourner à un autre sens, en sorte qu'il n'y en a aucun dont il ne conteste l'intelligence. Mais notre auteur lui va fournir un moyen de désarmer tout à fait le catholique. Il n'a qu'à faire à son exemple ce raisonnement : « Nous nions formellement cette unité » de substance entre deux personnes; et il n'est » pas contesté que la nature, les sens, et la rai- » son, bien loin d'enseigner rien de semblable, » crient hautement le contraire : car ni la raison » ne comprend que deux personnes puissent être » une même chose en substance; ni la nature ne » nous montre rien de tel; ni les sens n'ont jamais » rien vu de semblable. Ce serait donc, en tout » cas, aux catholiques d'établir cette unité de subs- » tance entre plusieurs personnes, par quelque » passage dont le sens ne soit pas en question. » Que répondra le catholique? Et l'anonyme lui-même, que répondra-t-il à un tel raisonnement? Il est constant dans le fait, que le sens de tous les passages que les catholiques produisent, est contesté par les hérétiques; et s'il ne faut que les contester pour nous les rendre inutiles, nous n'avons plus qu'à poser les armes. Mais certes, il n'est pas juste de rendre la victoire si facile aux ennemis de la vérité. Le socinien doit comprendre que cette unité de substance entre les personnes divines, est propre au mystère de la Trinité. Il n'y a donc rien de plus absurde, que de nous faire chercher ce qu'il faut croire de ce mystère en d'autres passages, qu'en ceux où il s'agit du mystère même. N'importe qu'il me conteste le sens de tous les passages que je lui oppose, car sa contestation n'est pas un titre pour me les faire abandonner; et sans avoir recours à d'autres passages, c'est assez que l'explication qu'il donne à ceux que je lui produis, n'ait point de fondement dans le texte même, ni dans la suite du discours. Nous sommes en mêmes termes avec les prétendus réformés. Ils m'opposent que Jésus-Christ est aux cieux, et que nous ne l'avons plus au milieu de nous pour converser avec lui comme l'avaient les apôtres. Nous le confessons : mais nous disons en même temps qu'il y a une autre présence de sa personne sacrée, et qu'elle est propre à l'Eucharistie. Que si elle est propre à l'Eucharistie, est-il juste de nous contraindre à la chercher autre part, que dans les endroits où il est parlé de ce mystère? Mais surtout y aura-t-il quelque autre passage, où nous puissions apprendre plus clairement ce qu'il faut croire d'un si grand mystère, que celui où Jésus-Christ l'a institué? Et serons-nous réduits à chercher ailleurs ce qu'il a voulu nous en apprendre, parce qu'on nous aura contesté le sens de ces paroles divines? A-t-on jamais imaginé un procédé plus déraisonnable? Et qui ne voit qu'on veut disputer sans fin, plutôt que de rien conclure, quand on propose de tels moyens de chercher la vérité dans les saintes Lettres?

Il faut donc raisonner sur d'autres principes, et comprendre de quelle sorte il a plu à Dieu de nous instruire. Nous ne trouvons point qu'il nous ait dit en général dans les Ecritures, que plusieurs personnes puissent avoir une même essence; et nous n'apprenons cette vérité, que dans les mêmes endroits où nous découvrons que les trois divines Personnes ne sont qu'un seul Dieu. Il n'a pas pris soin de nous enseigner que deux natures pussent concourir à faire une même personne, si ce n'est dans les mêmes passages où il nous apprend que Jésus-Christ est Dieu et homme. De même si nous avons à apprendre quelque chose touchant cette présence miraculeuse du corps de Jésus-Christ, qui est propre à l'Eucharistie, nous ne le devons chercher que dans les mêmes endroits où il est parlé de ce mystère. Ainsi l'anonyme a tort de vouloir que nous sortions de ces passages. S'il y trouve quelque difficulté, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il faille aussitôt recourir à d'autres passages : mais il faut examiner ceux dont il s'agit, et voir si les interprétations figurées ont un fondement certain dans la suite du discours. Venons donc enfin aux arguments qu'il tire de cette suite et voyons s'ils ont quelque chose de solide. En effet, s'il n'y a rien dans tout le discours où Jésus-Christ a institué ce mystère, qui nous fasse concevoir le sens de ces divines pa-

1. *Pag.* 177.

roles, il n'a point parlé pour se faire entendre; ou plutôt s'il n'y a rien dans la suite qui nous détermine au sens figuré, nous avons raison de nous attacher au sens littéral.

IV. *Réponses aux raisonnements que fait l'anonyme pour établir le sens figuré des paroles de l'institution.* — Je me suis attaché aux paroles de l'institution, comme à celles où nous pouvons le mieux apprendre ce que Jésus-Christ a voulu faire pour nous dans l'Eucharistie, et voici les raisons que l'anonyme prétend tirer du fond du mystère en faveur du sens figuré.

« Premièrement, dit-il[1], où il s'agit d'un mys-» tère et d'un sacrement, il est naturel et d'un » usage commun de prendre les expressions et les » choses mêmes, mystiquement et figurément. » Il ajoute, « que le mot même de mystère nous y mène; » autrement, ce ne serait plus un mystère. Qu'on » parcoure tous les sacrements, tant du Vieux que » du Nouveau (Testament) sans en excepter aucun, » non pas même les cérémonies de l'Eglise romaine, » où il y a quelques signes visibles, la Pâque, la » Circoncision sous la Loi, le Baptême sous l'Evan-» gile ce que l'Eglise romaine appelle Confirmation, » et autrement Onction; on trouvera partout des » choses et des paroles qu'il faut entendre dans un » sens mystique. »

Ceux qui sont tant soit peu versés dans les controverses, savent bien que c'est là le principal fondement des prétendus réformés; mais déjà il est constant que ce fondement ne suffit pas. On a beau discourir en général sur la nature des signes; si l'on ne vient au particulier du mystère de l'Eucharistie et des paroles dont nous disputons, on n'avance rien. Car premièrement nous avons fait voir que tous les signes ne sont pas de même nature; et qu'il y en a qui, bien loin d'exclure une présence réelle, ont au contraire cela de propre, qu'ils marquent la chose présente. Quand un homme donne des signes de vie, ces signes marquent la présence de l'âme; et lorsque les anges ont paru en forme humaine, ils étaient présents en personne sous cette apparence extérieure qui nous les représentait. C'est donc discourir en l'air que de parler des signes en général : il faut voir en particulier, dans les paroles de l'institution, ce que Jésus-Christ a voulu nous y donner. Secondement, encore qu'il soit véritable que lorsqu'on parle de signes visibles, on emploie souvent des façons de parler figurées, ce n'est pas une nécessité que toutes le soient. Il faut donc, encore une fois, descendre au particulier, et voir, par la suite même des paroles dont il s'agit, si l'on y trouvera de justes motifs d'exclure le sens littéral.

Bien plus, il n'est pas même constant que Jésus-Christ, en disant, *Ceci est mon corps*, ait eu dessein de parler d'un signe. Car, de même qu'on peut donner un diamant enfermé dans une boîte, en ne parlant que du diamant, et sans parler de la boîte : ainsi encore que nous confessions que Jésus-Christ nous donne son corps sous un certain signe, comme nous l'expliquerons en son lieu; il ne s'ensuit pas pour cela qu'il parle du signe, et il n'est pas impossible qu'il n'ait dessein de parler que de la chose qui est enfermée sous le signe même. Ce ne seront

1. *Pag.* 172.

pas des discours généraux sur les signes et sur les figures, qui nous feront découvrir ce qu'il en faut croire; ce sera la suite des paroles mêmes : et si l'auteur ne fait voir, par des raisons particulières, que ce que Jésus-Christ appelle son corps, c'est le pain qui le représente, toutes les réflexions générales et tous les raisonnements sur la nature des signes, seront inutiles.

Il vient aussi à ces raisons particulières; *si l'on demande* (et il promet de satisfaire ceux *qui demandent*) *plus particulièrement pourquoi le pain et le vin sont dits être le corps et le sang de Jésus-Christ, saint Augustin et Théodoret répondront pour nous.* Il touche ces raisons en deux endroits[1] : et on les entendra mieux en revoyant quelques lignes de l'*Exposition* qu'il a tâché de détruire.

Là je propose la raison profonde, qui fait qu'on donne au signe le nom de la chose, pour voir si elle peut convenir aux paroles dont nous disputons de l'institution. Je distingue deux sortes de signes, dont les uns représentent naturellement, par exemple un portrait bien fait; et les autres par institution, et parce que les hommes en sont convenus, comme par exemple un certain habit marque une certaine dignité. J'avoue qu'un portrait bien fait est un signe naturel, qui de lui-même conduit l'esprit à l'original, et qui en reçoit aussitôt le nom, parce qu'il en ramène l'idée nécessairement à l'esprit : c'est une vérité constante. Mais, après avoir posé ce principe, il restait encore à examiner si cette raison peut convenir aux signes d'institution; et je résous la question, en distinguant comme deux états de ces signes. Lorsqu'ils sont reçus, et que l'esprit y est accoutumé, je confesse qu'il y joint toujours l'idée de la chose, et lui en donne le nom, de même qu'aux signes naturels; comme quand on est convenu qu'un certain jour représente celui où Jésus-Christ a pris naissance, on l'appelle, sans rien expliquer, la Nativité de Notre Seigneur. Mais je dis « qu'en établissant un signe, qui de soi n'a aucun » rapport à la chose; par exemple, un morceau de » pain pour signifier le corps d'un homme, c'est » une chose inouïe qu'on lui en donne le nom, et » qu'on ne peut en alléguer aucun exemple[2]. »

L'anonyme convient du principe, c'est-à-dire, de la raison pour laquelle on donne aux signes le nom de la chose, parce qu'elle en ramène l'idée : mais il tâche de faire voir que je me trompe dans l'application. « On trouve, dit-il[3], entre le pain et le corps » de Notre Seigneur, les deux rapports que M. de C. » appelle rapport naturel et rapport d'institution, et » dont il ne demande que l'un ou l'autre pour faire » que le signe puisse prendre le nom de la chose, » et qu'il soit propre pour en ramener l'idée à l'es-» prit. » Il faut voir comme il établit ce qu'il avance.

Quant au rapport naturel du pain et du vin avec le corps et le sang de Notre Seigneur, il le prouve, parce que, « comme le pain nourrit nos corps, sa » chair et son sang sont la vie et la nourriture de » nos âmes[1]. » Je lui avoue ce rapport; mais il ne fait rien à la question. Car il s'agit de savoir si, à cause qu'on peut comparer le pain au corps de Notre Seigneur, il s'ensuit de là que le pain le représente naturellement; en sorte qu'il en ramène

1. *Pag.* 173, 174, 186. — 2. *Exposit., art.* x. — 3. *Pag* 184. — 1 *Pag.* 187.

de soi-même l'idée à l'esprit, et qu'on puisse lui en donner aussitôt le nom, sans qu'il soit besoin de rien expliquer. Je demande, par exemple, si, à cause que le Fils de Dieu se compare à une porte ou à une vigne, et son Père à un laboureur, il s'ensuit de là que ces choses sont des signes qui représentent naturellement le Fils ou le Père; et si cette comparaison peut donner un fondement légitime de dire, sans rien expliquer, toutes les fois qu'on rencontrera une porte, une vigne, et un laboureur : Ceci est le Fils de Dieu : Celui-ci est le Père éternel. Certainement il n'y aurait rien de plus ridicule. Ainsi, encore que le Fils de Dieu se compare lui-même à du pain, en ce qu'il donne la vie au monde, il ne s'ensuit pas pour cela qu'un morceau de pain présenté devienne un signe qui représente son corps naturellement, et qui en puisse recevoir le nom sans qu'il soit besoin de rien expliquer, comme un portrait fait au naturel reçoit aussitôt le nom de l'original.

C'est donc en vain que l'auteur nous oppose saint Augustin, Théodoret, et les autres Pères, qui disent qu'il y a quelque rapport entre le pain et le corps de Notre Seigneur. J'avoue qu'il y a un rapport qui est suffisant pour fonder une comparaison, ou faire que le Fils de Dieu se serve de pain dans les saints mystères, plutôt que d'une autre chose. C'est ce que les Pères enseignent; et je le montrerais sans peine, si c'était ici le lieu d'expliquer leurs sentiments. Mais encore une fois, ce rapport ne suffit pas pour faire qu'en donnant du pain il dise tout d'un coup que c'est son corps; comme s'il était naturel au pain de le représenter soi-même, et sans qu'il fût besoin de rien ajouter.

Il est donc déjà certain que le pain ne reçoit pas le nom de corps comme un signe qui représente naturellement; et ce ne peut être, en tout cas, que comme signe d'institution. Mais l'anonyme ne prend pas la peine d'examiner une vérité que j'avance dans l'*Exposition*, en laquelle néanmoins est tout le fort. C'est que les signes d'institution reçoivent bien, à la vérité, le nom de la chose, quand ils sont reçus, et que l'esprit y étant accoutumé par l'usage, joint ensemble les deux idées : mais que c'est une chose inouïe, qu'en établissant un signe, qui de soi ne ramène pas la chose à l'esprit, on lui en donne tout d'un coup le nom.

C'est, néanmoins, ce principe qui tranche la difficulté. Car, pour me servir encore d'un exemple que j'ai déjà touché, après que les hommes sont convenus qu'un certain jour de l'année représente le jour de la naissance de Notre Seigneur, personne ne s'étonnera d'entendre dire en ce jour-là, Jésus-Christ est né aujourd'hui. Mais si avant qu'on eût établi une telle solennité, quelqu'un, sans en dire mot, s'était mis dans l'esprit de représenter par un certain jour, celui où s'est accompli ce divin mystère; et qu'ensuite il allât dire tout d'un coup, Jésus-Christ vient de naître, Jésus-Christ paraît aujourd'hui à Bethléem dans une crèche; on n'entendrait pas son discours, et on croirait à peine qu'il fût en son bon sens.

Quand Dieu dit à Abraham dans la Genèse : *Vous circoncirez la chair de votre prépuce, afin que cela soit un signe d'alliance entre moi et vous*[1]; après que

1. *Genes.*, XVII, 11.

par ces paroles il a établi la circoncision comme le signe de l'alliance, on ne sera pas surpris qu'il ait donné dans la suite le nom d'alliance au signe, en disant au verset suivant : *Mon alliance sera dans votre chair*[1]. Mais s'il n'avait rien dit devant ou après qui expliquât cette institution, et qu'il se fût contenté de dire, en ordonnant la circoncision : *Mon alliance sera dans votre chair;* ces paroles n'auraient causé que de l'embarras dans les esprits.

De même si Notre Seigneur, en instituant la Cène, avait fait entendre par quelques paroles qu'il voulût nous donner du pain comme signe de son corps; après que l'idée de pain et celle du corps auraient été une fois unies, on croirait facilement qu'il aurait pu, dans la suite, attribuer au signe le nom de la chose. Mais parce qu'on veut feindre qu'il a dans l'esprit de nous figurer son corps par du pain; qu'on veuille se persuader qu'il ait dit, sans rien expliquer en présentant un morceau de pain, *Ceci est mon corps*, ni la raison ne le permet, ni on ne peut l'autoriser par aucun exemple. Et l'anonyme, en effet, n'a pu en produire un seul.

V. *Fausseté et absurdité des conséquences que l'anonyme prétend tirer de la suite des paroles de l'Institution contre la doctrine catholique.* — Mais il pense avoir détruit notre fondement principal, en nous accusant de séparer ces paroles : *Ceci est mon corps*, d'avec les suivantes, *qui est rompu pour vous*. C'est là qu'il met tout son fort; et cependant on verra bientôt qu'il n'y a rien de plus faible.

Il m'accuse premièrement de *tronquer, s'il faut ainsi dire, les paroles de l'Institution, ou plutôt le sens*[2]. Mais certes, il me fera raison, quand il lui plaira, d'un reproche autant injurieux qu'est celui de tronquer l'Ecriture sainte. Quand on veut accuser un chrétien d'un aussi grand crime, il faut prendre un peu plus garde à ce qu'on dit. Est-ce tronquer les paroles de l'Institution, que de les rapporter en autant de mots qu'ont fait deux évangélistes, qui ont cru nous expliquer suffisamment l'intention de Notre Seigneur, et l'essence de ce mystère, en nous marquant seulement qu'il a dit : *Ceci est mon corps*[3]? Je veux bien toutefois y joindre celles que saint Luc et saint Paul y ont ajoutées : *Ceci est mon corps donné pour vous*[4]; *Ceci est mon corps rompu pour vous*[5]. Elles ne serviront qu'à fortifier le sens littéral que nous embrassons.

On les peut prendre en deux manières, qui toutes deux nous sont favorables. Ceci est mon corps, qui est donné, ou qui est rompu pour vous; c'est-à-dire, qui va l'être, en exprimant par le temps présent ce qui va incontinent s'exécuter.

Tout le monde sait que l'Ecriture, et en particulier l'histoire de la Passion, est pleine d'expressions semblables. *Vous savez*, dit Jésus-Christ à ses apôtres[6], *que Pâque se fait dans deux jours; et que le Fils de l'Homme est livré pour être crucifié;* c'est-à-dire, qu'il le va être; *allez dire à un tel : Le Maître dit : Mon temps est proche, je fais la Pâque chez vous avec mes disciples*[7]; c'est-à-dire, je l'y dois faire. *La main de celui qui me livre, est avec moi à table*[8]. Et encore : *Malheur à celui par qui le Fils de l'Homme est livré aux Juifs*[9]; c'est-

1. *Genes.*, XVII, 13. — 2. *Pag.* 189. — 3. *Matth.*, XXVI, 26; *Marc.*, XIV, 22. — 4. *Luc.*, XXII, 19. — 5. *I. Cor.*, XI, 24. — 6. *Matth.*, XXVI, 2. — 7. *Idem*, 18. — 8. *Luc.*, XXII, 21. — 9. *Matth.*, XXVI, 24.

à-dire, qui le va livrer, et qui en a déjà conçu le dessein. *Personne ne m'ôte la vie, mais je la quitte de moi-même*[1]; c'est-à-dire, je suis toujours prêt à la quitter. C'est une chose naturelle à toutes les langues, d'exprimer le futur par le présent; surtout quand ce futur est fort près, et qu'on touche, pour ainsi dire, le moment de l'exécution. Aussi, presque tous les interprètes, sans en excepter les protestants, conviennent que ce sens est fort littéral : *Ceci est mon corps, qui est donné* ou *qui est rompu pour vous*, c'est-à-dire, qui le va être.

Après cela, on ne comprend pas quel avantage l'auteur peut tirer de ces paroles, *rompu* ou *donné pour vous* : car il n'y a rien, au contraire, qui nous détermine plus fortement au sens littéral, que ces mêmes paroles jointes aux précédentes, *Ceci est mon corps*. Qui ne sera frappé de cette suite du discours, *Ceci est mon corps*, ce corps qui va être *donné pour vous* à la mort. *Ceci est mon sang, le sang de nouvelle alliance*, le sang qui va être *répandu pour la rémission de vos péchés?* En effet, le redoublement de l'article τὸ dans le grec, a la même force qu'avait la répétition que je viens de faire : et tout le discours ensemble était fait pour montrer aux apôtres, que ce qu'ils allaient manger et boire, était le même corps qui devait être bientôt rompu et percé pour eux; et le même sang qui, étant violemment répandu, devait confirmer le Nouveau Testament par son effusion. Des paroles si efficaces, bien loin d'éloigner des esprits l'idée du vrai corps et du vrai sang, éloignent, au contraire, le corps et le sang en figure, et sont faites pour nous marquer le corps et le sang en propriété. Mais il faut pénétrer encore plus avant.

La parfaite conformité de notre doctrine avec les paroles de Notre Seigneur, paraît principalement en ce que l'épithète qu'il joint à son corps convient également à l'état où il est à la croix, et à celui où nous le voyons dans l'Eucharistie. Car il ne dit pas : Ceci est mon corps crucifié; ce qui ne conviendrait qu'à la croix; ou : Ceci est mon corps mangé; ce qui ne conviendrait qu'à l'Eucharistie; mais : Ceci est mon corps donné; parce que dans le mystère de la croix, il est donné à la mort, et que dans le mystère de l'Eucharistie il est donné comme nourriture; mais toujours donné dans l'un et dans l'autre, donné très-réellement, et aussi réellement à la sainte table, qu'il l'a été à la croix, quoique d'une autre manière. Il en est de même de ces paroles : *Ceci est mon corps rompu*, par lesquelles saint Paul exprime le sens de celles qu'on lit en saint Luc : *Ceci est mon corps donné*. Car il n'y a personne qui ne sache que c'est une phrase naturelle à la langue sainte, de dire rompre le pain, pour exprimer qu'on le donne et qu'on le distribue. *Rompez votre pain au pauvre*, chez Isaïe[2], c'est-à-dire, distribuez-le, et le donnez. Ainsi ces paroles qu'on lit dans saint Paul : *Ceci est mon corps rompu*, signifient sans difficulté, qu'il n'est pas seulement rompu à la croix où il a été percé, mais encore rompu dans l'Eucharistie, où il est distribué à tous les fidèles. Que si nous venons ensuite à la consécration du sacré calice, nous verrons le même dessein et le même esprit. Car Jésus-Christ ne dit pas : Ceci est mon sang, qui sort de mes veines, ou : Ceci est mon sang présenté à boire, parce que l'une de ces paroles ne marquerait que le sang versé à la croix, et l'autre ne conviendrait qu'au sang donné à boire dans l'Eucharistie. Il a dit : *Ceci est mon sang répandu*; parce qu'en effet, il coulait avec abondance, lorsque ses veines ont été ouvertes, et qu'il nous est encore donné véritablement sous la forme d'une liqueur, pour le faire couler au dedans de nous en le buvant. Ainsi ce corps et ce sang ne sont pas moins dans l'Eucharistie, qu'ils ont été à la croix; puisque l'épithète que le Fils de Dieu leur a donnée, est choisie avec tant de soin, qu'elle convient parfaitement aux deux états. Que le lecteur juge maintenant si l'Eglise romaine a intérêt de détacher ces paroles, *donné* ou *rompu pour vous*, d'avec les paroles précédentes; et si, au contraire, il ne paraît pas que rien ne détermine tant au sens naturel, que la suite de tout ce discours : *Ceci est mon corps donné* ou *rompu*, et : *Ceci est mon sang répandu pour vous*.

Combien est froide et forcée l'explication de nos adversaires, que l'anonyme me fait tant valoir, à comparaison de la nôtre[1]! Ceci est mon corps rompu, c'est-à-dire, ce pain rompu vous représente mon corps rompu. Qui ne ressent, en lisant les paroles de l'Evangile, que l'expression de Notre Seigneur est beaucoup plus vive; qu'il veut exprimer ce qui est effectivement dans l'Eucharistie, et non ce que représentent des signes fort éloignés de la vérité? Mais, sans nous jeter dans de nouvelles considérations, personne ne peut penser que du pain, mis en morceaux pour être distribué, ou du vin versé dans une coupe, prêt à couler dans nos estomacs, nous représentent naturellement un corps percé par des plaies, ou du sang qui coule des veines. Que si l'on ne peut pas dire que ces signes soient si expressifs, qu'ils convient les hommes naturellement à leur donner le nom de la chose, si on se sent obligé à les reconnaître comme signes d'institution, notre principe demeure ferme, que les signes de cette nature ne reçoivent le nom de la chose qu'après l'établissement, mais qu'il n'y a aucun exemple dans l'Ecriture, ni dans tout le langage humain, qui le leur donne (*le nom de la chose même*) dans l'Institution.

VI. *Second effort de l'anonyme. Fausse conséquence qu'il prétend tirer de ces paroles :* FAITES CECI EN MÉMOIRE DE MOI. — Jusques ici l'anonyme a fort mal montré que la suite des paroles de Notre Seigneur nous détourne du sens littéral. Mais voici un second effort[2]. Jésus-Christ, après avoir dit, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, ajoute aussitôt : *Faites ceci en mémoire de moi*. Ce n'est donc pas lui-même qu'il veut nous donner, mais un mémorial de lui-même.

On a souvent représenté à messieurs de la religion prétendue réformée, que le souvenir n'exclut pas toute sorte de présence, mais la seule présence sensible. Dieu nous est présent, plus, en quelque sorte, que nous ne nous sommes présents à nous-mêmes, parce que *nous vivons, nous nous remuons, nous sommes en lui*, comme dit saint Paul[3]. Toutefois nous ne l'oublions que trop souvent, parce que cette présence ne frappe pas notre vue : nous avons besoin que souvent on le rappelle à notre

1. *Joan.*, X. 18. — 2. *Isai.*, LVIII, 7.

1. *Pag.* 190, 191. — 2. *Pag.* 195, *etc.* — 3. *Act.*, XVII. 28.

mémoire, et qu'on nous dise : *Souviens-toi de ton Créateur tous les jours de ta vie*[1]. Quand les prétendus réformés supposeraient avec nous que Jésus-Christ fût en personne dans l'Eucharistie, ils n'en devraient pas moins avouer que nous avons besoin d'être avertis de cette présence, parce que nos sens n'en sont touchés par aucun endroit : de sorte que le Fils de Dieu aurait raison d'exciter notre attention, en nous disant : *Faites ceci en souvenance de moi*, et n'oubliez jamais celui qui vous fait de si grandes grâces. Il est clair que cette parole s'accorde parfaitement avec la présence que nous admettons; et ainsi je ne comprends pas comment on s'en peut servir pour la détruire.

Mais nous sommes en termes bien plus forts, et nous pouvons accorder aux prétendus réformés, sans aucun préjudice de notre doctrine, que la chose que le Fils de Dieu nous ordonne de nous rappeler en notre mémoire n'est pas présente. En effet, il est certain que quand il a dit : *Faites ceci en mémoire de moi*, l'esprit et l'intention de ces paroles, c'est de nous faire souvenir de lui mourant, et de rappeler sa mort à notre mémoire.

Si cela est, il faut avouer que ces paroles, tant de fois objectées par les prétendus réformés, leur deviennent inutiles. Quand nous leur aurions accordé que le souvenir, que Notre Seigneur nous recommande en ce lieu, exclut la présence de son objet, ils seraient abondamment satisfaits sur cette difficulté; puisque Jésus-Christ mourant à la croix n'est pas un objet présent, et que sa mort est une chose éloignée.

Aussi voyons-nous que l'anonyme fait les derniers efforts pour nous ôter cette explication : mais il se tourmente en vain. Ce n'est pas une explication que nous soyons contraints d'inventer, pour nous débarrasser d'un argument importun, puisque même on a déjà vu que nous n'avons pas besoin de cette défense. Mais c'est l'apôtre saint Paul qui nous apprend à entendre, comme nous faisons, les paroles dont il s'agit; puisqu'il ne les a pas plus tôt rapportées, qu'il en tire aussitôt cette conséquence, qu'en participant à l'Eucharistie, *nous annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne*[2]. Ainsi le dessein de ces paroles n'est pas de rappeler en notre mémoire la personne de Jésus-Christ absolument, mais la personne de Jésus-Christ se livrant lui-même à la mort, et répandant son sang pour notre salut. La suite même des paroles nous conduit naturellement à ce sens. Nous venons de voir que ces mots : *Ceci est mon corps donné, ceci est mon sang répandu*, ont un rapport nécessaire à la mort de Notre Seigneur. Quand donc il ajoute après : *Faites ceci en mémoire de moi*, on voit bien qu'il veut nous faire éternellement souvenir de lui-même comme mort pour nous, ou, comme parle saint Paul, nous faire *annoncer sa mort jusqu'à ce qu'il vienne*.

Que l'anonyme juge maintenant du déplorable état de sa cause, qui le réduit à rejeter une explication qui est expressément tirée de l'Apôtre, et d'appeler cette explication *un petit détour*[3]. Mais après avoir dit que je tronque les paroles de Notre Seigneur en les récitant comme saint Matthieu, je ne m'étonne pas qu'il dise encore que j'en détourne le sens, en les expliquant comme saint Paul.

Cependant il est si constant que ces paroles de Notre Seigneur : *Faites ceci en mémoire de moi*, sont prononcées exprès pour rappeler notre attention à sa mort, que les prétendus réformés y donnent eux-mêmes cette explication dans l'action de la Cène. Le ministre, en la leur donnant, leur parle en ces termes : *Faites ceci en mémoire de moi, c'est que quand vous mangerez de ce pain, et boirez de cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.* Toutes les Confessions de foi des protestants suivent cette interprétation; et l'anonyme lui-même, après avoir récité les paroles de l'Épître aux Corinthiens, d'où je tire l'explication que nous avons proposée, en conclut, aussi bien que nous, « que Jésus-Christ quittant ses apôtres, » et leur disant le dernier adieu, leur laisse ce sa- » crement comme un gage, un mémorial, et un » sceau de la mort qu'il devait souffrir pour eux. »

Ainsi j'ai raison de dire, dans l'*Exposition*, que quand même nous serions demeurés d'accord que l'Eucharistie est le mémorial d'une chose qui n'est pas présente, nous avons de quoi contenter les prétendus réformés, selon leurs propres principes; parce que Jésus-Christ mourant, qu'elle rappelle à notre souvenir, n'a été qu'une seule fois dans cet état; et que sa mort, dont ce mystère est un monument éternel, est éloignée de nous de plusieurs siècles et n'est pas présente.

Si maintenant ils demandent pourquoi Jésus-Christ a joint ces deux choses, de nous donner en vérité son corps et son sang, et de se servir d'un si grand mystère pour imprimer dans nos cœurs la mémoire de sa mort : ils n'ont qu'à se souvenir des choses qui ont été dites sur les victimes anciennes que les Juifs mangeaient. Ce que nous avons à dire en ce lieu, est une suite de cette doctrine. La manducation de ces victimes en rappelait naturellement l'immolation dans l'esprit : car on les mangeait comme ayant été immolées, et dans le dessein de participer au sacrifice.

Ainsi quand Notre Seigneur a voulu accomplir cette figure en nous donnant son corps et son sang à la sainte table, il a raison de nous rappeler à l'oblation qu'il en a faite pour nous à la croix; et il n'y a rien de plus naturel, que de nous souvenir de Jésus-Christ immolé, lorsque nous sommes appelés à manger la chair de ce sacrifice. C'est pour cela que nous demandons, aussi bien que l'anonyme[1], qu'on ne sépare point les paroles de Notre Seigneur. Nous voulons qu'on pense attentivement *qu'il a dit tout d'une suite : Ceci est mon corps donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi.* Car c'est ce qui nous fait voir que le souvenir qu'il ordonne est fondé sur le don qu'il fait de son propre corps et de son propre sang. De sorte que ce n'a pas été son dessein de nous donner seulement un morceau de pain comme un mémorial de sa mort; mais de nous donner ce même corps immolé pour nous, afin qu'en le recevant, nous eussions l'esprit attentif au sacrifice sanglant que son amour lui a fait offrir pour notre salut.

C'est ce que j'avais dit dans l'*Exposition*, et l'auteur n'oppose rien à cette doctrine, qui ne marque une faiblesse manifeste. Il prend la peine

1. *Eccle.*, XII. 1. — 2. *I. Cor.*, XI. 26. — 3. *Pag.* 196.

1. *Pag.* 195.

de prouver[1], par l'exemple « des hosties expia- » toires, dont on se souvenait sans les manger, » qu'il n'est pas nécessaire que nous mangions la » propre chair de Jésus-Christ notre victime, pour » nous souvenir de sa mort. » Ne voit-il pas que c'est sortir de la question? Il ne s'agit pas entre nous, si ce moyen nous est nécessaire pour nous souvenir de Jésus-Christ mort et immolé. Les catholiques ne prétendent pas qu'il le fallût oublier, s'il ne nous avait pas donné son corps et son sang; et bien loin d'attacher ce souvenir à l'action de la Cène, nous souhaiterions qu'il ne nous quittât en aucun moment de notre vie. Et certes, nous avons peu profité de tant de mystères que Jésus-Christ a accomplis pour notre salut, s'ils ne nous ont pas encore appris qu'il n'a pas voulu s'attacher à faire précisément ce qui nous était nécessaire; mais qu'un amour infini lui a fait chercher ce qu'il y avait de plus tendre et de plus puissant pour toucher nos cœurs. Ainsi sans examiner si ce moyen dont nous parlons était nécessaire pour exciter notre souvenir, il suffit qu'il soit très-puissant, et que l'anonyme même ne puisse rien imaginer de plus efficace. L'anonyme voudrait le nier, cet effet de la présence, cette efficace divine du corps et du sang de Notre Seigneur. Mais telle est la force de la vérité : en le niant il le confirme. « S'il est vrai, » dit-il, que le souvenir dont il est ici question » n'est qu'un sentiment excité par les objets qui » frappent les sens, la manière dont on croit manger cette chair dans l'Eglise romaine, a-t-elle » quelque chose qui frappe plus les sens que la » nôtre, puisque nous la mangeons les uns et les » autres sous les espèces du pain et du vin? » Je suis bien aise que l'anonyme croie recevoir le corps et le sang de Notre Seigneur, sous les espèces du pain et du vin, aussi bien que nous. Je sais qu'il me répondra que nous l'entendons différemment. En effet, les catholiques croient recevoir le corps et le sang de Notre Seigneur, sous les espèces, parce qu'il y est; et l'anonyme (chose surprenante) croit les recevoir sous ces mêmes espèces, quoiqu'ils n'y soient pas. Qu'il explique comme il lui plaira, un sentiment si étrange; on voit qu'il faut du moins parler comme nous, et que l'idée de Jésus-Christ qui se donne à ses fidèles sous les espèces du pain et du vin, est si conforme à la foi, que, si peu qu'il reste de foi, cette idée revient toujours à l'esprit. Mais il faudrait aller plus avant, et comprendre que le chrétien ne doit pas être moins touché en recevant son Sauveur sous une espèce étrangère, que s'il le touchait sensiblement en sa propre forme. Il suffit que Jésus-Christ soit présent, et que le chrétien soit assuré de cette présence par la parole de Jésus-Christ; puisque la foi lui apprend à croire aussi fermement ce que Jésus-Christ lui dit, que ce qu'il voit de ses propres yeux.

VII. *Abus que les prétendus réformés font de ces paroles de Jésus-Christ :* Je ne boirai point de ce fruit de vigne. — Les prétendus réformés ont perdu leur principale défense, quand on leur a ôté ce passage : *Faites ceci en mémoire de moi.* Ils ont néanmoins encore un dernier refuge dans ces mots : *Je ne boirai point de ce fruit de vigne.*

L'anonyme les produit pour faire voir que la suite des paroles de l'Institution éloigne le sentiment de la présence réelle; quoique, si elles avaient quelque force, on pourrait les produire pour faire voir que le vin demeure, et non pour montrer l'absence du sang, de laquelle seule il s'agit ici.

Mais au fond, elles ne font rien; et sans vouloir ici recueillir tout ce que disent les catholiques sur ces paroles, je remarquerai seulement quelques vérités, qui devraient avoir empêché les prétendus réformés de nous les objecter jamais.

C'est donc 1° une vérité constante, que les évangélistes ne rapportent pas toujours les paroles de Notre Seigneur, dans l'ordre qu'elles ont été dites. Ils s'attachent à la substance des choses, et se dispensent assez souvent de les réciter dans leur ordre, surtout quand ce sont des paroles détachées, dont la suite ne sert de rien à l'intelligence de tout le discours.

2° Sans nous mettre en peine de justifier une vérité dont on est d'accord, les paroles dont il s'agit nous en fournissent un exemple; puisque saint Matthieu les rapporte aussitôt après la consécration du calice, au lieu que saint Luc les rapporte à une autre coupe qu'à celle de l'Eucharistie. Au contraire, le même saint Luc met, après la consécration du calice, ces paroles de Notre Seigneur : *La main de celui qui me livre est avec moi dans le plat*, que saint Matthieu avait placées avant tout le récit de la Cène.

3° Il suit de là qu'il n'est pas certain que ces paroles aient été dites après la consécration du calice : ce qui étant, on n'en peut rien conclure contre nous.

4° On doit même plutôt croire qu'elles ont été dites dans le même ordre que saint Luc les a récitées; parce que les interprètes sont d'accord que cet évangéliste est celui qui s'attache le plus à cette suite, et qu'en effet, il est le seul qui promet à la tête de son Evangile, de raconter *les choses par ordre*[1].

5° Mais du moins est-il certain, par les principes posés, que si ces paroles appartenaient au récit de l'institution de l'Eucharistie, ou étaient dites pour la faire entendre, aucun des évangélistes ne les en aurait détachées.

6° En effet, l'apôtre saint Paul, qui rapporte, dans la première aux Corinthiens, tout ce qui regarde l'institution de ce mystère, ne fait aucune mention de ces paroles.

Toutes ces choses font voir clairement que ces paroles de Notre Seigneur : *Je ne boirai plus de ce fruit de vigne*, ne regardent pas en particulier le vin dont Notre Seigneur a fait son sang; mais tout le vin en général, dont on s'était servi dans tout le repas de la Pâque.

Après ces considérations on devrait cesser de nous objecter ces paroles, si on les objectait par raison, plutôt que par préoccupation ou par coutume.

On peut conclure avec assurance, des choses qui ont été dites, que l'anonyme n'a rien remarqué dans la suite des paroles de l'Institution, qui nous porte au sens figuré, ni qui puisse nous faire penser que Jésus-Christ ait voulu donner en ce lieu le nom de la chose au signe.

1. *Pag.* 199.

1 *Luc.*, I. 1, 3.

VIII. *Les exemples et les textes de l'Ecriture sainte, que les prétendus réformés allèguent pour autoriser leurs sens figurés, ne font rien au sujet de l'Eucharistie.* — Il n'en faut pas davantage pour lui faire voir combien sont éloignés du sujet les exemples de l'Ecriture, que ceux de sa communion allèguent sans cesse, pour autoriser leur sens figuré.

La circoncision est appelée l'alliance : mais, comme nous avons déjà remarqué, c'est après qu'elle est établie en termes formels, comme le signe de l'alliance.

Jésus-Christ fait des comparaisons, et propose des paraboles, où il dit figurément qu'il est une porte, du pain, une vigne : mais outre que le plus souvent, les évangélistes remarquent que Jésus dit une parabole ou une similitude, la chose s'explique d'elle-même, et la suite nous fait connaître en quoi il met le rapport : tellement qu'il est inouï que personne s'y soit trompé. S'il dit : *Je suis la porte;* il ajoute, que c'est par lui qu'il fait entrer. S'il dit qu'il est *la vraie vigne*, que son *Père est le laboureur*, et que ses apôtres en sont *les branches*, il ajoute : *qui demeure en moi, porte du fruit;* et *toute branche qui ne porte point du fruit en moi, le Père l'ôte.* Il en est de même des autres comparaisons, où il dit qu'un *champ est le monde*, que *les épines sont les richesses, les anges sont les moissonneurs.*

Il paraît que les choses qui ont été dites, que la suite des paroles de Notre Seigneur, n'a rien qui nous porte au sens figuré, ni qui nous détourne du sens littéral.

Mais l'anonyme prétend « que quand cette figure » ne serait pas tout à fait intelligible d'elle-même, » Jésus-Christ avait préparé les apôtres à l'entendre, » leur ayant dit qu'il fallait prendre ces sortes d'ex» pressions spirituellement[1]. » Il se sert, pour le montrer[2], de ce passage célèbre : *La chair ne profite de rien ; c'est l'esprit qui vivifie*[3].

J'ai répondu par avance à cette difficulté, quand j'ai démêlé les équivoques du terme de spirituel. Je confesse que Jésus-Christ avait préparé les apôtres à entendre quelque chose de spirituel dans la manducation de sa chair : mais de là il ne s'ensuit pas qu'il les eût préparés à entendre figurément tout ce qu'il dirait de cette manducation. Car encore que nous entendions à la lettre ces paroles de Jésus-Christ : *Prenez, mangez, ceci est mon corps;* nous ne laissons pas d'avouer que la chair ne sert de rien, à l'entendre comme faisaient ces hommes grossiers, à qui Jésus-Christ parlait, quand il a dit que la chair ne sert de rien. Ils regardaient Jésus-Christ, non comme le Fils de Dieu, mais comme le Fils de Joseph[4]. Et lui entendant dire qu'il donnerait sa chair à manger, ils songeaient à la manière ordinaire dont nous nourrissons ce corps mortel. Les prétendus réformés savent en leur conscience, combien nous sommes éloignés de cette pensée ; ils savent que nous croyons que c'est l'esprit qui vivifie; puisque la chair de Jésus-Christ même, prise toute seule et séparément de l'esprit, ne nous sert de rien. Nous leur avons déjà dit qu'en recevant cette chair, il faut la prendre comme la chair de notre victime, en nous souvenant de son sacrifice, et mourant nous-mêmes au péché avec Jésus-Christ. Pendant que le Fils de Dieu s'approche de nous en personne, pour nous témoigner son amour, il faut que notre cœur y réponde : et nous recevons en vain son sacré corps, si nous n'attirons dans nos âmes par la foi, l'esprit dont il est rempli. De là il ne s'ensuit pas ni que la chair, absolument, ne serve de rien (car, comme dit saint Augustin, si la chair ne servait de rien, le Verbe ne se serait pas fait chair, et n'aurait pas attribué à sa chair, dans tout ce chapitre, une efficace divine); ni que cette chair, que le Verbe a prise, ne serve de rien dans l'Eucharistie; mais qu'elle n'y sert de rien prise toute seule; ni qu'il faille entendre figurément ces paroles : *Ceci est mon corps;* mais qu'en les prenant à la lettre, il faut encore y joindre l'esprit, en croyant que Notre Seigneur n'accomplit rien dans nos corps, qui ne regarde l'homme intérieur, et la vie spirituelle de l'âme; c'est pourquoi toutes ses *paroles sont esprit et vie*[1].

Mais il s'élève ici une objection, qui est celle qui touche le plus les prétendus réformés. Si la chair de Jésus-Christ, prise toute seule, par la bouche du corps, ne sert de rien, et que le salut consiste à nous unir avec Jésus-Christ par la foi; ce que l'Eglise romaine met de plus dans l'Eucharistie, devient inutile. « Cette union spirituelle, dit l'au» teur de la *Réponse*[2], est la seule et véritable » cause de notre salut; et les catholiques ne nient » pas que ceux qui reçoivent le Baptême et la pa» role sans l'Eucharistie, ne soient sauvés et unis » spirituellement à Jésus-Christ, de même que » ceux qui reçoivent aussi l'Eucharistie. » Il leur semble qu'on doit conclure de là que le fidèle doit se contenter de ce qu'il reçoit au baptême, puisque ce qu'il y reçoit suffit pour son salut éternel. Ce qu'ajoutent les catholiques à l'union spirituelle, est, à leur avis, superflu; et c'est en vain, disent-ils, qu'on se jette dans de si grandes difficultés pour une chose qui ne sert de rien.

Cet argument, qui paraît plausible, ne combat pas en particulier la doctrine des catholiques sur la présence réelle; mais il attaque d'un seul coup tous les mystères du christianisme, et tous les moyens dont le Fils de Dieu s'est servi pour exciter notre foi. Il ne sert de rien d'écouter la prédication de l'Evangile, si on n'écoute la vérité même qui parle au dedans; et le salut consiste à ouvrir le cœur : donc on n'a pas besoin de prêter l'oreille aux prédicateurs; donc c'est assez d'ouvrir l'oreille du cœur. Il ne sert de rien d'être lavé de l'eau du baptême, si on n'est nettoyé par la foi; donc il se faut laver intérieurement sans se mettre en peine de l'eau matérielle. A cela, les prétendus réformés répondraient eux-mêmes, que la parole et les sacrements sont des moyens établis de Dieu pour exciter notre foi; et qu'il n'y a rien de plus insensé, que de rejeter les moyens par attachement à la fin : puisqu'au contraire, cet attachement nous les doit faire chérir. Qui ne voit donc qu'il ne suffit pas, pour combattre la présence réelle, de montrer qu'elle ne nous sert de rien sans la foi; mais qu'il faut encore montrer que cette présence n'est pas

1. *Pag.* 194. — 2. *Pag.* 183. — 3. *Joan.*, VI. 64. — 4. *Idem.* VI. 42.

1. *Joan.*, VI. 64. — 2. *Pag.* 111

établie pour confirmer la foi même : qu'elle ne sert de rien pour cette fin, ni pour exciter notre amour envers Jésus-Christ présent : il faut détruire ce qui a été si solidement établi touchant la manducation de notre victime, qui nous est un gage certain de la part que nous avons à son sacrifice : enfin il faut prouver qu'il ne sert de rien à Jésus-Christ même, pour nous témoigner de l'amour, ni pour échauffer le nôtre, de venir à nous en personne; et que la jouissance de sa personne, si réellement présente, n'est pas un moyen utile pour nous assurer la possession de ses dons. Si la chair ne sert de rien sans l'esprit, si la présence du corps ne profite pas sans l'union de l'esprit; il ne faut pas s'en étonner, ni rabaisser par là le sacré mystère de la présence réelle : car il a cela de commun avec tous les autres mystères de la religion; et Jésus-Christ crucifié ne sert de rien non plus à qui ne croit pas.

Tout ce qu'a fait Jésus-Christ, pour nous témoigner son amour, nous devient inutile, si nous n'y répondons de notre part : mais il ne s'ensuit pas pour cela que ce que Jésus-Christ fait pour nous doive être nié, sous prétexte que quelques-uns y répondent mal; ni que ses conseils soient détruits par notre malice, ni que notre ingratitude anéantisse la vérité de ses dons, et les témoignages de sa bonté. . . . .

IV.

1. *La présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est un gage de son amour envers nous. Efforts de l'anonyme pour détruire un principe si évident et si intéressant.* — L'auteur ne veut pas comprendre que la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie soit un gage de son amour envers nous. Il s'étonne que nous puissions dire que ce soit un amour infini qui ait porté Jésus-Christ *à nous donner réellement la propre substance de sa chair et de son sang*[1]. Nous nous étonnons à notre tour, avec beaucoup plus de raison, qu'on ait peine à faire croire à des chrétiens, que ce leur soit un témoignage de l'amour divin, que Jésus-Christ veuille bien s'approcher d'eux en personne. N'est-il donc pas assez clair que c'est un bonheur extrême aux fidèles de savoir Jésus-Christ présent en eux-mêmes? Et ne seront-ils pas d'autant plus touchés de cette présence, qu'ils la croiront plus réelle et plus effective?

Si messieurs de la religion prétendue réformée n'avouent pas cette vérité, et s'ils ne peuvent pas concevoir que la présence de Jésus-Christ, connue par la foi, soit un moyen très-puissant pour toucher les cœurs, ils me permettront de le dire, ils doivent craindre que leur foi ne soit peu vive, et qu'ils ne soient trop insensibles pour Jésus-Christ même. Tâchons donc de faire comprendre à l'auteur de la *Réponse*, une doctrine si pleine de consolation. S'il n'a pas voulu l'entendre par les choses que j'en ai dites dans l'*Exposition*, peut-être la laissera-t-il imprimer plus doucement dans son cœur par un exemple dont il s'est lui-même servi. « Nous avons, » dit-il[2], des images, quoique très-imparfaites, tant » de cette opération du Saint-Esprit dans nos cœurs, » que de l'union des fidèles avec Jésus-Christ, dans » l'amour conjugal qui unit le mari et la femme, et » qui est cause que l'Ecriture dit qu'ils ne sont qu'un » corps et qu'une âme. »

Il a raison de croire (car c'est une vérité que l'Ecriture nous a enseignée) que Dieu, qui est le créateur des deux sexes, et qui en a béni la chaste union, laissant à part la corruption que le péché y a mêlée, en a choisi, pour ainsi dire, le fond et l'essence, pour exprimer l'union des fidèles avec leur Sauveur.

Il faut donc que notre auteur nous permette de lui représenter, en peu de paroles, que l'amour conjugal, qui unit les cœurs, fait aussi, pour parler avec saint Paul, que la femme n'a pas le pouvoir de son corps, mais le mari; comme aussi le mari n'a pas le pouvoir de son corps, mais la femme. Que si cet auteur ne veut pas entendre que cette puissance mutuelle, qu'ils se donnent l'un à l'autre, est le gage, l'effet et le dernier sceau de l'amour conjugal, qui unit leurs cœurs, et que c'est en vue de cette union que le Saint-Esprit n'a pas dédaigné de dire qu'ils devenaient deux personnes dans une même chair, je n'entreprendrai pas de lui expliquer ce que le langage de l'Ecriture lui doit assez faire entendre. Mais je lui dirai seulement que Jésus-Christ, en instituant le mystère de l'Eucharistie, a donné à ses fidèles un doit réel sur son corps, et qu'il l'a mis en leur puissance d'une manière qui n'en est pas moins réelle, pour n'être connue que par la foi. Ce droit sacré qu'a l'Eglise sur le corps de son époux, et que nous pouvons appeler le droit de l'épouse, est donné à chaque fidèle lorsqu'il reçoit le Baptême; et il exerce ce droit lorsqu'il approche de la sainte table. Mais quoique la jouissance actuelle du corps du Sauveur ne soit pas perpétuelle, et ne s'accomplisse qu'à certains moments, c'est-à-dire, lorsqu'ils participent aux saints mystères, toutefois le droit de recevoir ce divin corps du Sauveur est permanent; et il suffit qu'ils en jouissent quelquefois, pour les assurer dans toute leur vie que Jésus-Christ est à eux. Je ne sais après cela, comment un chrétien peut être insensible à ce témoignage d'amour, et dire qu'il n'entend pas que l'union dont nous parlons nous soit un gage certain, que le Fils de Dieu nous aime. « Depuis quand, et en quel lieu a-t-on établi, dit » notre auteur[1], que c'est une marque d'amour, de » donner sa propre chair à manger à ceux qu'on » aime? » Mais quand est-ce qu'il n'a point été établi, que c'est une marque d'amour de s'unir à ceux qu'on aime? et a-t-on un cœur, quand on ne sent pas que cette marque d'amour est d'autant plus grande et plus sensible, que l'union est plus réelle et plus effective? Aurons-nous donc un cœur chrétien si nous ne concevons pas que le Fils de Dieu nous ayant aimés jusqu'à prendre pour nous un corps semblable au nôtre, achève de consommer le mystère de son amour, lorsqu'il s'approche de nous en ce même corps qu'il a pris et immolé pour notre salut, et ne dédaigne pas de nous le donner aussi réellement qu'il l'a pris? Est-ce une chose si étrange et si incroyable, qu'un Dieu qui s'est fait en tout semblable à nous, à la réserve du péché, tant il a aimé les hommes, s'approche de nous en la propre substance de son corps? et ce témoignage de son

1. *Pag.* 218. — 2. *Pag.* 213.

1. *Pag.* 218.

amour sera-t-il moins grand ou moins réel, parce que nos sens n'y ont point de part? Qu'y aura-t-il de plus merveilleux ni de plus touchant, que cette manducation qu'on nous reproche; puisque nous voyons que le Fils de Dieu, ôtant à cette action ce qu'elle a de bas et d'indécent, la fait servir seulement à nous unir à lui corps à corps d'une manière aussi réelle qu'elle est surnaturelle et divine? Si les hommes peuvent seulement gagner sur leur faible imagination qu'elle ne se mêle point dans les mystères de Dieu; si la foi peut prendre sur eux assez d'empire, pour leur faire croire que le Fils de Dieu, sans changer autre chose que la manière, peut nous donner la substance entière du corps qu'il a pris pour nous, sans doute ils ne trouveront rien de plus touchant, que cette union merveilleuse que l'Eglise catholique leur propose. Car rien n'est plus efficace pour imprimer dans nos cœurs l'amour que le Fils de Dieu a pour ses fidèles, ni pour enflammer le nôtre envers lui, ni pour nous faire sentir par une foi vive, que vraiment il s'est fait homme, et est mort pour l'amour de nous.

II. *Les objections du ministre sur ce point, favorisent le socinianisme, et vont à détruire tous les mystères du christianisme.* — Mais écoutons ce que notre auteur répond à toutes ces choses. « Les chré- » tiens, dit-il, sont bien ingrats ou bien difficiles à » contenter, s'il ne leur suffit pas que Jésus-Christ » soit mort pour eux. » Et un peu après : « Ils ont » les oreilles du cœur bien bouchées, s'il est vrai » que les signes sacrés de la Cène, ajoutés à la pa- » role, ne leur disent pas encore assez hautement » et assez intelligiblement, que Jésus-Christ s'est » fait homme pour eux, et que son corps a été » rompu pour eux. » C'est de même que s'il disait avec les sociniens : Les chrétiens sont bien ingrats ou bien difficiles à contenter, s'il ne leur suffit pas que Dieu les ait créés, qu'il leur ait pardonné leurs péchés, et qu'il leur ait envoyé un homme admirable pour leur apprendre les voies du salut. Ces marques de sa bonté ne sont-elles pas suffisantes? Et fallait-il qu'un Dieu se fît homme pour nous témoigner son amour? Que notre auteur réponde aux sociniens qui détruisent le mystère de l'Incarnation par des arguments semblables : il leur dira, sans doute, que le chrétien se contente de ce que Dieu veut; mais que Dieu, pour contenter sa propre bonté, et l'amour infini qu'il a pour nous, a voulu faire pour notre salut, et pour nous marquer cet amour, des choses que nous n'eussions pu seulement penser, bien loin d'oser y prétendre. Nous ferons la même réponse sur le sujet de l'Eucharistie, avec d'autant plus de raison, que nous sommes déjà préparés par le mystère de l'Incarnation à attendre des marques d'amour tout à fait incompréhensibles. Ainsi, quand il s'agira d'expliquer par les saintes Lettres, la merveilleuse union que Jésus-Christ veut avoir avec les fidèles dans l'Eucharistie, nous ne nous étonnerons pas que le sens le plus littéral et le plus simple soit celui qui nous promet des choses plus hautes, et qui passent de plus loin notre intelligence. Car le mystère de l'Incarnation nous a fait voir que le Fils de Dieu a entrepris de nous découvrir son amour, et de consommer son union avec ses fidèles par des moyens incompréhensibles. Et certainement nous ne comprenons pas comment notre auteur a pu écrire, que « ce » qu'il y a d'incompréhensible dans les effets de » l'amour que Dieu a pour nous, n'est, par ma- » nière de dire, que le degré, ou plutôt l'infinité » de cet amour même[1]. » Faut-il le faire souvenir qu'un Dieu s'est fait homme pour nous témoigner son amour? N'y a-t-il rien d'incompréhensible dans cet effet d'amour, que le degré et l'infinité? La chose prise en elle-même ne l'est-elle pas? ne passe-t-elle pas notre intelligence? Et qui ne voit que bien loin de dire qu'il n'y a rien d'incompréhensible dans les effets de l'amour de Dieu, que le degré et l'infinité, il faut plutôt concevoir que parce que cet amour est incompréhensible dans son degré, il a produit des effets qui le sont aussi, considérés en eux-mêmes?

Notre auteur, toutefois, continue toujours à expliquer les merveilles de l'amour du Fils de Dieu envers nous, sans songer que c'est cet amour qui l'a porté à se faire homme; il dit, « que nous conce- » vons, en quelque sorte, ce que cet amour infini a » fait faire à Dieu, par une comparaison, quoique » très-imparfaite, de ce qu'un véritable amour nous » fait faire les uns pour les autres. Payer pour » quelqu'un, poursuit-il, est un vrai office d'ami; » et mourir pour quelqu'un, a toujours passé pour » une véritable marque d'amour. » Mais après avoir ajouté que « mourir pour un ennemi est une géné- » rosité qui n'avait point eu d'exemple parmi les » hommes avant la venue de Notre Seigneur, c'est, » dit-il, ce que cet amour a d'incompréhensible. » Il semble qu'il ait oublié que le Fils de Dieu s'est fait homme dans le dessein de s'unir aux hommes, et de leur montrer son amour par cette merveilleuse union. Que s'il pense qu'il ne sert de rien à entendre le mystère de l'Eucharistie, de considérer qu'un Dieu s'est fait homme, il n'a pas assez pénétré le merveilleux enchaînement des mystères du christianisme. Une grâce nous prépare à entendre l'autre. Il sert d'avoir pénétré qu'un dessein d'union règne, pour ainsi dire, dans tous les mystères de la religion chrétienne. Quand on a bien conçu par où cette union se commence, on conçoit mieux aussi par où cette union se doit achever. Le Fils de Dieu a commencé de s'unir à nous en prenant la nature qui nous est commune à nous tous; il achève cette union en donnant à chacun *de nous* en particulier, ce qu'il a pris pour l'amour de tous. Il a voulu, dit saint Paul[2], *s'unir à la chair et au sang*, parce que les hommes, qu'il voulait s'unir, sont composés de l'un et de l'autre. C'est par où commence l'union : pour en achever le mystère, il donne à chaque fidèle cette même chair et ce même sang, en leur propre et véritable substance. Voici donc tout l'enchaînement des mystères de l'amour divin. Un Dieu s'unit à notre nature jusqu'à se revêtir de chair et de sang; il les donne pour nous à la mort; il nous les donne à la sainte table. Les deux premiers mystères s'accomplissent en la substance de la chair et du sang que le Fils de Dieu a pris; et lorsque nous entendons qu'il nous dit, pour accomplir le dernier : *Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang*, on ne voudra pas que nous convenions qu'il a voulu nous en donner la propre substance? Ce serait vouloir nous faire perdre

1. *Pag.* 219. — 2. *Heb.*, II. 14.

tout ensemble, et la simplicité de la lettre, et la force du sens naturel, et la suite de tout le mystère.

III. *La perfection et le salut du chrétien consiste dans l'union avec Jésus-Christ, par une foi vive, qui agisse par la charité : mais la nécessité de cette union spirituelle n'exclut pas, et ne doit pas faire rejeter les moyens et les motifs que Jésus-Christ veut bien nous donner pour exciter la foi et animer la charité.* — Après cela, j'ai peine à comprendre comment des chrétiens ne veulent pas voir le mystère de l'amour divin dans la doctrine que j'avais exposée. Mais comme il ne faut point épargner nos soins pour lever les difficultés qui empêchent les prétendus réformés d'entrer dans des sentiments si solidement établis, et si nécessaires, j'ai tâché de pénétrer, dans la *Réponse* que j'examine, ce qui les arrête le plus.

Ils disent qu'il faut s'attacher à l'union spirituelle qui se fait par le moyen de la foi, et que ceux de l'Eglise romaine la reconnaissent aussi bien qu'eux. « Ce que les catholiques romains, dit l'au- » teur de la *Réponse*[1], croient plus que nous dans » l'Eucharistie, savoir qu'ils reçoivent le propre » corps de Jésus-Christ de la bouche du corps, » n'ajoute rien du tout selon leurs propres prin- » cipes, soit pour opérer, soit pour faire entendre » cette union spirituelle; » il ajoute que « cette » union spirituelle est la seule et véritable cause de » notre salut; et que les catholiques ne nient pas » que ceux qui reçoivent le Baptême et la parole » sans l'Eucharistie, ne soient sauvés et unis spi- » rituellement à Jésus-Christ, de même que ceux » qui reçoivent aussi l'Eucharistie. » Il leur semble qu'on doit conclure de toutes ces choses, que tout ce que nous ajoutons à l'union spirituelle est absolument inutile, et que c'est en vain qu'on se jette dans de si grandes difficultés pour une chose qui ne sert de rien.

Cet argument arrête beaucoup messieurs de la religion prétendue réformée; et ils en sont d'autant plus touchés, qu'elle semble tirée du fond du mystère, et appuyée sur des principes dont nous convenons avec eux. Mais on va voir en peu de paroles, qu'il n'y a rien de plus vain; et il ne faut, pour cela, que faire l'application des choses qui ont été dites.

J'avoue donc que la perfection et le salut du chrétien consiste dans l'union que nous avons avec Jésus-Christ par cette foi vive qui agit par la charité : je confesse que sans cette union, celle de l'Eucharistie ne nous sert de rien : il faut aussi qu'on nous avoue qu'il ne nous sert non plus sans la foi, ni qu'un Dieu se soit fait homme pour nous, ni qu'il soit mort pour notre salut. Cependant on ne pourrait dire, sans blasphème, que de si grands et de si admirables mystères soient inutiles. Il faut donc savoir distinguer ce que Dieu fait de son côté pour nous témoigner son amour, et ce que nous devons faire du nôtre pour y répondre. Il nous témoigne un amour infini lorsqu'il s'unit à notre nature jusqu'à prendre un corps semblable au nôtre, qu'il donne ensuite à la mort pour nous, et qu'il nous donne réellement à la sainte table. La fin que Dieu se propose, en accomplissant ces mystères, c'est d'exciter notre amour : nous devons, sans doute, tendre à cette fin, où consiste notre perfection et notre salut. Mais il n'y aurait rien de plus insensé, que de rejeter ces moyens par attachement à la fin; puisqu'au contraire, cet attachement nous les doit faire chérir. Quand le Sauveur, quand l'Epoux sacré, transporté d'un amour céleste, donne son corps à posséder à sa chaste et fidèle Epouse, il n'exclut pas la foi, mais il l'excite; et bien loin d'éloigner l'esprit et le cœur, il les appelle à cette bienheureuse jouissance. Puisqu'un Dieu, qui par sa nature est un pur esprit, a bien voulu, pour s'unir à nous, prendre un corps, on ne doit plus s'étonner qu'il nous le donne aussi réellement qu'il l'a pris, ni objecter que cette union *ne sert de rien ni à opérer ni à faire entendre notre union spirituelle avec lui.* Jamais l'Eglise n'entend mieux combien l'Epoux est à elle, ni ne s'y attache avec plus d'ardeur, que lorsqu'elle jouit de son corps sacré. Jamais elle n'est plus assurée de recevoir ses dons, que lorsqu'elle le voit venir en personne, et qu'elle tient avec son corps et avec son sang les instruments précieux de toutes ses grâces. Elle est touchée de cette présence autant que si Jésus-Christ se montrait à elle en la propre chair qu'il a prise et immolée pour son salut. Car c'est assez qu'elle entende sa parole; sa foi excitée par ces mots divins : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sent combien est présent celui qui donne si réellement sa substance propre, et n'a plus besoin du secours des sens pour jouir de cette présence.

Mais, dit-on, ne doit-elle pas se contenter de ce qu'elle reçoit au Baptême, puisque ce qu'elle y reçoit suffit pour son salut éternel? Elle s'en contenterait, comme j'ai dit, si Jésus-Christ avait voulu s'en contenter lui-même : mais si son amour infini veut se déclarer envers nous d'une manière plus particulière et plus tendre, devons-nous en refuser les gages sacrés? l'Eglise, au reste, ne s'étonne pas qu'il lui donne dans l'Eucharistie son corps et son sang, qu'il ne lui avait pas donnés au Baptême. Il faut être lavé de ses crimes pour recevoir un don si précieux; et la rémission des péchés devait précéder cette jouissance. On voit donc combien vainement on tâche de nous arracher un gage si considérable de l'amour divin. Mais toutefois écoutons encore un raisonnement où l'auteur de la *Réponse* a mis son fort. . . . .

1. *Pag.* 111.

CINQUIÈME FRAGMENT.

De la Tradition ou de la parole non écrite.

LA suite du discours demande que nous parlions de l'autorité de la parole non écrite, que l'auteur attaque de toute sa force. Après avoir combattu l'*Exposition* par quelques légères attaques, qui regardent plutôt la manière de parler, que le fond des choses, il prend la peine de ramasser les preuves qu'il croit les plus fortes contre l'autorité de la Tradition; chose très-éloignée de notre dessein. Bien plus, il se jette sur le purgatoire, sur les images, sur les reliques, sur la confession, sur plusieurs autres doctrines, que l'Eglise romaine défend; comme si, dans un article où il ne s'agit

que de la Tradition en général, il fallait traiter nécessairement de toutes les traditions en particulier. Il me regarde toujours comme un homme qui est engagé dans la preuve de notre doctrine; et sans même vouloir considérer, que si l'on ne veut de dessein formé embrouiller les choses, il faut établir la règle avant que d'en faire l'application; il veut que je prouve tout ensemble, et la vérité de la règle qui autorise la Tradition, et la juste application qu'en fait l'Eglise romaine dans toutes les traditions particulières; et tout cela en deux pages; car cet article de l'*Exposition* n'en contient pas davantage. Ne veut-il pas me faire justice, et considérer une fois, que si j'avais voulu établir la preuve de notre doctrine, j'aurais fait autre chose qu'une *Exposition?*

C'est ce qu'il ne veut point entendre. Il me fait faire des arguments à quoi je n'ai pas pensé, qu'il détruit ensuite à son aise avec une facilité merveilleuse. Il veut absolument que j'aie entrepris non-seulement de prouver la Tradition en général; mais encore que notre doctrine sur le purgatoire, sur les saints, sur leurs reliques et sur leurs images, et les *autres dogmes particuliers de la Tradition, sont la doctrine même des apôtres non écrite;* et que faute de pouvoir prouver ce que j'avance, « je donne » en la place d'une telle preuve, cette maxime va» guement posée : que la marque certaine qu'une » doctrine vient des apôtres, est lorsqu'elle est em» brassée par toutes les Eglises chrétiennes, sans » qu'on en puisse montrer les commencements[1]. »

Or tout cela n'est point notre preuve; c'est la simple exposition de notre doctrine : et si l'auteur se veut figurer que j'ai entrepris de la prouver, c'est afin de prendre occasion de me pousser jusqu'à l'insulte par ces paroles. « M. de Condom, dit» il[2], pose vaguement cette maxime, sans même, » poursuit-il, l'oser appliquer en particulier à au» cune des traditions de l'Eglise romaine, comme » s'il sentait que ce caractère, tout vague qu'il est, » ne leur convient pas. » C'est ainsi qu'il flatte les siens d'une victoire imaginaire; et encore une fois, il ne veut jamais considérer qu'il n'était pas de mon dessein d'entrer en preuve de cette maxime, encore moins de composer un volume pour en faire l'application aux articles particuliers. Il m'insulte toutefois : il me montre aux siens battu et défait comme si l'on m'avait fait rendre par la force, les armes que je n'ai pas prises. Mais pour ne point prendre ce ton de vainqueur avant que d'avoir combattu, il fallait venir au point important dont il s'agit entre nous : il fallait voir à quoi je voulais que servît mon *Exposition*, et combien étaient importantes les difficultés que je prétendais éclaircir en peu de mots.

Puisqu'il ne lui a pas plu de considérer une chose si essentielle à notre dessein, il faut que j'étende un peu mon *Exposition*, pour lui remettre devant les yeux ce qu'il n'a pas voulu voir. L'importance de cette matière, dont les conséquences s'étendent dans toutes nos controverses, et les divers moyens dont se sert l'auteur de la *Réponse* pour l'envelopper, me font résoudre à la traiter un peu plus amplement que les autres. Si on s'attache un peu à me suivre, et à prendre l'idée véritable, on verra, avant que de sortir de cet article, que les passages que l'anonyme et les siens font le plus valoir contre nous, ne touche pas seulement la question, bien loin de la décider en leur faveur; et qu'il n'y a rien de plus mal fondé, que de comparer, comme ils font, les traditions chrétiennes, avec celles des pharisiens que Jésus-Christ a condamnées, qu'ils nous allèguent sans cesse.

1. *Pag.* 304. — 2. *Pag.* 305.

Pour bien entendre notre doctrine et l'état de la question, il faut remarquer avant toutes choses, que ce qui nous oblige à recevoir les traditions non écrites, c'est la crainte que nous avons de perdre quelque partie de la doctrine des apôtres. Car on convient que, soit qu'ils prêchassent, soit qu'ils écrivissent, le Saint-Esprit conduisait également leur bouche et leur plume, et comme ils n'ont écrit nulle part, qu'ils aient mis par écrit tout ce qu'ils ont prêché de vive voix, nous croyons que le silence de l'Ecriture n'est pas un titre suffisant, pour exclure toutes les doctrines que l'antiquité chrétienne nous aura laissées.

C'est donc ici notre question : savoir si toute doctrine que les apôtres n'ont pas écrite est condamnée par ce seul silence, quelque antiquité qu'elle ait dans l'Eglise. Nos adversaires le prétendent ainsi : mais c'est en vain qu'ils se glorifient de ne vouloir recevoir que ce que les apôtres ont écrit, si auparavant ils ne nous montrent qu'il ne faut point chercher, hors des écrits des apôtres, ce que Dieu leur a révélé pour notre instruction. Le fondement de notre défense consiste à leur demander quelque passage qui établisse cette règle : mais tant s'en faut que les apôtres nous aient réduits à n'apprendre leur doctrine que par leurs écrits, qu'ils ont pris soin, au contraire, de nous prémunir contre ceux qui voudraient nous restreindre à ce seul moyen. Saint Paul écrit ces paroles à Timothée : « Affermissez-vous, mon fils, dans la grâce de Jé» sus-Christ; et ce que vous avez ouï de moi en » présence de plusieurs témoins, confiez-le à des » hommes fidèles, qui puissent eux-mêmes l'ensei» gner à d'autres[1]. » La seconde Epître à Timothée, d'où sont tirées ces paroles, est sans doute une des dernières que saint Paul ait écrites : et quoique cet apôtre eût déjà écrit des choses admirables, on voit qu'il ne réduit pas Timothée à lire simplement ce que lui-même ou les autres apôtres auraient écrit; mais que sentant approcher sa fin, de même qu'il avait pris soin de laisser quelqu'un après lui qui pût conserver le sacré dépôt de la parole de vie, il veut que Timothée suive cet exemple. Il lui avait enseigné de vive voix les vérités chrétiennes, en présence de plusieurs témoins : il lui ordonne d'instruire à son imitation des hommes fidèles qui puissent répandre l'Evangile, et le faire passer aux âges suivants. Ainsi la Tradition de vive voix est un des moyens choisis par les apôtres, pour faire passer aux âges suivants et à leurs descendants les vérités chrétiennes. Si nous ne pouvions rien recueillir par ce moyen, ou si ce moyen n'était pas certain, les apôtres ne l'auraient pas recommandé. C'est pourquoi nous nous sentons obligés de consulter l'antiquité chrétienne; et quand nous trouvons quelque doctrine constamment reçue dans l'Eglise, sans qu'on en puisse marquer le commen-

1. *II. Tim.*, II. 1, 2.

cement, nous reconnaissons l'effet de cette instruction de vive voix, dont les apôtres ont voulu que nous recueillissions le fruit, et ont recommandé l'autorité.

Il n'est pas juste que nos adversaires nous le fassent perdre. Mais de peur qu'ils ne nous objectent que nous les abusons par le mot d'Eglise, en leur donnant toujours sous ce nom l'Eglise romaine, dont ils contestent le titre, nous pouvons convenir avec eux d'une Eglise qu'ils reconnaissent. Ils conviennent qu'elle a subsisté jusqu'au temps des quatre premiers conciles généraux; et puisqu'ils déclarent expressément dans leur Confession de foi, qu'ils en reçoivent aussi bien que nous les définitions, ils ne contestent pas le titre d'Eglise à celle qui a tenu ces conciles. Ce terme s'étend un peu au-dessous du quatrième siècle du christianisme. Si donc nous trouvons dans ces premiers siècles, si proches du temps des apôtres, quelque doctrine, quelle qu'elle soit, (car il ne s'agit pas encore de rien déterminer là-dessus,) qui ait été constamment reçue depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, et depuis le Septentrion jusqu'au Midi, où s'étendait le christianisme; si nous trouvons que ceux qui l'ont constamment prêchée, marquent qu'elle venait de plus haut, et n'en nomment point d'autres auteurs que les apôtres, on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cette succession de doctrine, la force des instructions de vive voix, que les apôtres ont voulu faire passer de main en main aux siècles suivants.

C'est pourquoi nous nous sentons obligés de rechercher dans l'antiquité les traditions non écrites; et par là, nous nous mettons en état d'obéir au précepte que saint Paul a donné à toute l'Eglise en la personne des fidèles de Thessalonique, lorsqu'il leur a ordonné de retenir les traditions qu'ils ont apprises, soit par ses discours, soit par son Epître[1].

Ecouterons-nous l'anonyme, qui répond que saint Paul *ne marque pas que les choses qu'il avait enseignées de vive voix, fussent différentes de celles qu'il leur avait écrites*[2]? Au contraire, ne voyons-nous pas que saint Paul n'eût pas appuyé si distinctement sur ces deux moyens de connaître sa doctrine, si un seul l'eût découverte tout entière?

Cette instruction nous regarde. En la personne des fidèles de Thessalonique, saint Paul instruisait les fidèles des âges suivants; tellement que le Saint-Esprit nous ayant montré deux moyens de connaître la vérité, nous serions injurieux envers lui, si nous négligions l'un des deux.

Ainsi, en considérant la doctrine constante de l'antiquité, comme le fruit de cette instruction de vive voix, que les apôtres ont pratiquée et recommandée, nous recevons cette règle de saint Augustin : « qu'on doit croire que ce qui est reçu unanimement, et qui n'a point été établi par les » conciles, mais qui a toujours été retenu, vient » des apôtres, encore qu'il ne soit pas écrit. » Il a combattu par cette règle l'hérésie des donatistes sur la réitération du baptême; par où l'on voit, en passant, la hardiesse de l'anonyme, qui sans produire aucun passage, oppose à notre doctrine le témoignage des Pères, et entre autres de saint Augustin, sans considérer que ce même saint Augustin, qu'il nomme entre tous les autres, est celui qui a écrit en termes formels, la règle que nous suivons. Mais le nom de saint Augustin et des Pères, est beau à citer; et il y a toujours quelqu'un qui croit qu'on les a pour soi, quand on les compte hardiment parmi les siens.

J'ai cru que je devais expliquer avec un peu plus d'étendue la doctrine de l'*Exposition*. Mais quoique j'eusse traité ce sujet, conformément à mon dessein, en peu de paroles, j'avais proposé en substance ce qui fonde l'autorité de la parole non écrite. Car si l'on considère cet article, on verra que j'ai fait deux choses. Je tire premièrement de l'Epître aux Thessaloniciens ce principe indubitable : que nous devons recevoir avec une pareille vénération tout ce que les apôtres ont enseigné, soit de vive voix, soit par écrit. Je représente en peu de mots, qu'en effet on a cru les mystères de Jésus-Christ, et les vérités chrétiennes, sur le témoignage qu'en ont rendu les apôtres, avant qu'ils eussent écrit aucun livre ou aucune épître. Tout cela ne permet pas de douter du principe que j'établis, qui aussi n'est pas contesté par nos adversaires : mais s'il est une fois constant que ce que les apôtres ont enseigné de vive voix, est d'une autorité infaillible, il ne reste plus qu'à considérer les moyens que nous avons de le recueillir. C'est la seconde chose que je fais dans mon *Exposition;* et je dis qu'outre ce que les apôtres ont écrit eux-mêmes, une marque certaine qu'une doctrine vient de cette source, c'est lorsqu'elle est embrassée par toutes les Eglises chrétiennes, sans qu'on en puisse marquer le commencement. Voilà ce que nous appelons la parole non écrite.

L'auteur me reproche ici, que « je cherche un » avantage indirect, en appelant la Tradition la pa- » role non écrite, d'un nom qui préjuge la ques- » tion par la chose même qui est en question[1]. » Il s'abuse. Ni je ne cherche aucun avantage, ni je ne préjuge rien. Mais pourquoi ne veut-il pas qu'il me soit permis de poser ma thèse, et de déclarer ce que nous croyons? Je ne prétends pas qu'on m'accorde cette doctrine comme prouvée sur ma simple *Exposition* : mais est-ce trop demander, que de vouloir, du moins, qu'on m'accorde que c'est la doctrine que nous professons? Or, en m'accordant seulement cela, on va voir combien d'objections seront résolues.

Le premier effet que doit produire l'état de la question posé au vrai, c'est de marquer précisément aux adversaires ce qu'ils sont obligés de prouver. Quand je parle de parole non écrite, l'auteur a raison de m'avertir que je ne dois pas tirer avantage de ce mot, ni préjuger la question par ce qui est en question. En effet, il n'y a point de plus grand défaut dans le raisonnement, que celui de donner pour preuve la chose dont on dispute : et comme nous tomberions dans ce défaut, si nous supposions, sans prouver, qu'il y a une parole non écrite, nos adversaires y tomberaient aussi, s'ils posaient, comme un principe avoué, que tout ce qui nous a été révélé par le moyen des apôtres, a été mis par écrit. Il est pourtant véritable que s'ils ne le supposaient de la sorte, ils ne produiraient pas comme ils font sans cesse contre la parole non

1. *II. Thess.*, II. 14. — 2. *Pag.* 199.

1. *Pag.* 296.

écrite, ce passage de saint Paul[1] : *Si quelqu'un vous annonce une autre doctrine que celle que je vous ai annoncée, qu'il soit anathème.* Car même, en laissant à part les autres solides réponses qu'on a faites à ce passage, il est clair que pour en conclure qu'il n'y a point de tradition non écrite, il faut supposer nécessairement, ou que les apôtres n'ont enseigné que par écrit, ce que personne ne dit, ou du moins qu'ils ont rédigé par écrit tout ce qu'ils ont enseigné; ce qui est en question entre nous, et ce que ce passage ne dit pas. Ainsi, à moins que de supposer ce qui est précisément en dispute, il faut que les prétendus réformés abandonnent ce passage, et qu'ils cherchent en quelque autre lieu la preuve de leur doctrine, dont il ne paraît en celui-ci aucun vestige.

C'est par une erreur semblable que l'anonyme lui-même, parlant de ce passage célèbre, où saint Paul ordonne à ceux de Thessalonique, de retenir les enseignements qu'il leur a donnés, soit de vive voix, soit par des épîtres, prouve que les traditions non écrites de l'Église romaine ne sont pas autorisées par ce passage; parce que « si on prend la » peine de lire les deux Epîtres de saint Paul aux » mêmes Thessaloniciens, où il leur parle des en» seignements qu'il leur avait donnés, et de la ma» nière dont il leur avait prêché l'Evangile, on n'y » trouvera rien du tout, non plus que dans l'Evan» gile même, qui ait le moindre rapport à la prière » pour les morts, au purgatoire; ni enfin à aucune » autre des traditions qui sont en question[2]. » Ainsi dans la question où il s'agit de savoir si le silence de l'Ecriture est une preuve, il nous allègue pour preuve le silence de l'Ecriture dans un passage dont on se sert pour prouver qu'il y a des traditions non écrites. Il nous donne comme une réponse, que s'il y avait des traditions non écrites, saint Paul les aurait écrites. C'est ainsi qu'on raisonne, lorsqu'on ne veut point chercher d'autres preuves que sa propre préoccupation, et qu'on donne pour loi tout ce qu'on avance.

Il tombe dans la même faute, lorsqu'il dit[3], « que Notre Seigneur ayant mis dans le cœur des » évangélistes et des apôtres, d'écrire l'Evangile » qu'ils prêchaient, ces saints docteurs étant con» duits immédiatement par le Saint-Esprit, n'ont » pas fait la chose imparfaitement ou à demi. » Il a raison de dire que les apôtres n'ont pas fait imparfaitement et à demi ce qu'ils s'étaient proposé de faire; mais s'il suppose qu'ils avaient formé le dessein de rédiger par écrit tout ce qu'ils prêchaient de vive voix, je suis obligé de l'avertir que c'est là précisément de quoi on dispute. Les apôtres eux-mêmes ne nous disent rien de semblable. Or ce n'est pas à nous de nous former une idée de perfection, telle qu'il nous plaît, dans les Ecritures, et l'anonyme, pour avoir voulu se la figurer, cette perfection, plutôt selon ses pensées, que selon l'Ecriture même, n'a pas aperçu que ses expressions nous conduiraient malgré lui jusqu'au blasphème, si nous les suivions. Dieu avait mis dans le cœur de saint Matthieu d'écrire l'Evangile de Jésus-Christ : s'ensuit-il qu'il l'ait fait imparfaitement; parce que nous apprenons de saint Jean des particularités de cet Evangile, que saint Matthieu n'avait pas écrites?

1. *Gal.*, I. 8. — 2. *Pag.* 299. — 3. *Pag.* 297.

Quoique les Epîtres des apôtres nous donnent de merveilleux éclaircissements, que nous n'avons point par les Evangiles, peut-on dire, sans blasphémer que les quatre Evangiles soient imparfaits? Si donc il a plu au Saint-Esprit que nous sussions quelques vérités par une autre voie que par celle de l'Ecriture, doit-on conclure de là que l'Ecriture soit imparfaite? Ne voit-on pas qu'il faut raisonner sur d'autres idées que sur celles de l'anonyme, et reconnaître que tous les ouvrages des apôtres sont parfaits, parce que chacun d'eux a écrit ce qui servait au dessein que le Saint-Esprit lui avait mis dans le cœur? Que si l'on veut supposer que chacun d'eux a écrit ce qu'il devait, et que tous devaient tout écrire, c'est là, encore une fois, ce qu'il faut prouver; c'est ce que nos frères ne nous ont fait lire dans aucun endroit de l'Ecriture, et ce que nous ne pouvons recevoir sans ce témoignage.

Mais « saint Paul, dit l'anonyme[1], n'ayant égard » principalement qu'à l'Ecriture du Vieux Testa» ment, disait à Timothée, que l'Ecriture est propre » à instruire, à corriger, à convaincre, et à rendre » l'homme parfait et accompli en toute bonne » œuvre. »

A qui de nous a-t-il ouï dire que l'Ecriture ne fût pas propre à toutes ces choses et à conduire l'homme de Dieu à sa perfection? Donc elle seule y est utile; donc elle contient tout ce qui est propre à une fin si nécessaire : ce sont autant de propositions qu'il faudrait prouver, qui ne sont point dans saint Paul, et que l'anonyme suppose, au lieu d'en faire la preuve.

Il a remarqué lui-même, que saint Paul disant ces paroles, *regardait principalement les Ecritures de l'Ancien Testament.* En effet, celles du Nouveau n'étaient pas encore. Si cet auteur a bien compris ce qu'il disait, sans doute il a dû entendre que ce passage de saint Paul se peut appliquer dans toute sa force aux anciennes Ecritures, que cet apôtre *regardait principalement.* Saint Paul a donc voulu dire que les anciennes Ecritures sont propres à toutes ces choses, et servent à nous conduire à la perfection. L'anonyme conclura-t-il de là qu'elles seules y sont propres, ou qu'elles contiennent tout ce qui est propre à tous ces effets? que restera-t-il après cela, que de supprimer l'Evangile?

Il croit avoir paré ce coup, lorsqu'il dit, que si le Vieux Testament est propre à toutes ces choses, « à » plus forte raison les deux Ecritures du Vieux et » du Nouveau Testament peuvent-elles faire tout » cela étant jointes ensemble. » Il ne fallait pas changer les termes : si le Vieux Testament est propre à toutes ces choses, à plus forte raison le Vieux et le Nouveau y sont propres étant joints ensemble, au même sens que le Vieux Testament y était propre tout seul : c'est bien conclure, et j'en suis d'accord.

Mais pourquoi a-t-il affaibli les paroles de saint Paul? Voici comment a parlé cet apôtre : « Toute » Ecriture, dit-il[2], divinement inspirée, est propre » à enseigner, à convaincre, à reprendre, à ins» truire dans la justice, afin que l'homme de Dieu » soit parfait, instruit à toute bonne œuvre. » Il ne dit pas seulement, comme le rapporte l'anonyme, que l'Ecriture en général est propre à toutes ces

1. *Pag.* 298. — 2. *II. Tim.*, III. 16, 17.

choses : il parle plus fortement; et comme on dit en général, que tout homme est capable de raisonner, il dit, en descendant au particulier, que *toute Ecriture divinement inspirée* est utile à tous ces effets. Mais ces paroles ainsi proposées détruisent trop évidemment les prétentions des ministres; car on ne peut soutenir que chaque livre de l'Ecriture renferme cette plénitude. Il a donc fallu nécessairement qu'ils affaiblissent le sens de l'Apôtre; et ils ont dissimulé la louange qu'il a donnée effectivement à chaque livre particulier de l'Ecriture; parce qu'ils voulaient attribuer à l'Ecriture en général, une suffisance absolue, dont saint Paul ne parle en aucune sorte.

Pour nous, nous nous renfermons dans les termes de saint Paul, et admirant l'exactitude précise avec laquelle il s'explique, nous reconnaissons avec lui, non-seulement que toute l'Ecriture en général, mais encore que chaque partie de l'Ecriture inspirée de Dieu, est propre à tous les effets que cet apôtre rapporte. Car nous adorons dans chaque partie de cette Ecriture, une profondeur de sagesse, une étendue de lumière, un suite de vérités si bien soutenue, qu'une partie servant à éclaircir l'autre, chaque partie concourt à conduire l'homme de Dieu à sa perfection. Que nos frères ne pensent donc pas que nous voulions diminuer la force, ou déroger à la perfection de l'Ecriture divine. Nous croyons que non-seulement tout le corps de cette Ecriture, mais encore que chaque parole sortie de la bouche du Fils de Dieu qui nous y est rapportée, et chaque sentence écrite par les apôtres et par les prophètes, est propre à nous porter à toute vertu, et à disposer notre cœur à recevoir toute vérité. Ceux qui adorent en cette forme toutes les parties de l'Ecriture, voudraient-ils rabaisser l'idée de la perfection du tout? Aussi employons-nous l'Ecriture sainte *à toute bonne œuvre*, selon ce que dit l'Apôtre dans le passage que nous traitons. Nous employons l'Ecriture, à établir les principes essentiels et de la foi et des mœurs, et nous croyons qu'elle en comprend tous les fondements. Si l'antiquité chrétienne nous apporte quelque doctrine dont l'Ecriture se taise, ou dont elle ne parle pas assez clairement, c'est l'Ecriture elle-même qui nous apprend à la respecter et à la recevoir des mains de l'Eglise. L'anonyme dit[1], que « messieurs de l'Eglise romaine sont si peu » fermes sur leurs principes de la Tradition, ou du » moins qu'ils reconnaissent si bien que la Tradi- » tion ne peut aller de pair avec l'Ecriture, que » lorsqu'on les presse touchant les Traditions par- » ticulières, il n'y en a presque pas une seule qu'ils » ne tâchent d'appuyer de l'autorité de l'Ecriture. » Quelle pernicieuse conséquence! et comment un homme sincère a-t-il pu dire que nous affaiblissions ou l'Ecriture ou la Tradition séparément prises, en montrant qu'elles se défendent l'une l'autre? Mais du moins ne peut-il nier, puisqu'il parle ainsi, que nous ne reconnaissions combien l'Ecriture est propre à tout bien. En effet, nous soutenons que non-seulement les traditions en général, mais encore les traditions que nous enseignons en particulier, ont des fondements si certains sur l'Ecriture, et des rapports si nécessaires avec elle, qu'on ne peut les détruire ni les attaquer, sans faire une violence

1. *Pag.* 303, 304.

toute manifeste à l'Ecriture elle-même. La discussion de cette vérité n'est pas de ce lieu. Mais cette seule prétention, que nous avons, doit suffire pour faire voir qu'on nous impose manifestement, quand on nous accuse d'avoir une idée trop faible de l'Ecriture sainte; et que de telles objections ne subsistent plus, aussitôt que notre doctrine est bien entendue.

On voit encore, par l'exposition de notre doctrine, combien on a tort de nous objecter, qu'en sortant des bornes de l'Ecriture, nous ouvrons un moyen facile de rendre la religion arbitraire. Car, bien loin de prétendre qu'on puisse donner ce qu'on veut sous le nom de Tradition et de parole non écrite, nous disons que la marque pour la connaître, c'est lorsqu'on voit dans une doctrine, le consentement de toutes les Eglises chrétiennes, sans qu'on puisse en marquer le commencement. Or ce consentement n'est pas une chose qu'on puisse feindre à plaisir; et cette marque que nous posons, pour connaître la Tradition, répond encore au reproche qu'on nous fait, d'égaler en quelque sorte les écrits des Pères à la sainte Ecriture; c'est-à-dire, des hommes sujets à faillir, à Dieu même, qui est le soutien et la source de la vérité. Car nous ne fondons pas la Tradition sur les sentiments particuliers des saints Pères, qui étaient en effet sujets à faillir; mais sur une lumière supérieure, et sur un fond certain de doctrine, dont les Pères rendent témoignage, et que nous voyons prévaloir au milieu et au-dessus des opinions particulières.

Il fallait donc examiner, si un tel consentement peut être un ouvrage humain, et non pas supposer toujours que nous fondons notre foi sur l'autorité des hommes. Car c'est trop regarder l'Eglise et l'établissement de la doctrine de l'Evangile, comme un ouvrage purement humain, que de dire, comme l'auteur le veut faire entendre, que recevoir la saine doctrine par la tradition de vive voix, c'est vouloir la faire *dépendre de la mémoire et de la volonté des hommes naturellement sujets à l'erreur*[1]. Car nous renversons les fondements du christianisme, et nous lui déclarons la guerre plus cruellement que les infidèles, si nous ôtons nous-mêmes à l'Eglise cet Esprit de vérité, qui lui a été promis jusqu'à la consommation des siècles, et si nous croyons que l'erreur y puisse jamais être autorisée par un consentement universel. Nous pouvons voir, au contraire, quel est le poids d'un consentement semblable, par la manière dont nous avons reçu l'Ecriture sainte.

L'anonyme ne connaît pas l'état où nous sommes dans ce lieu d'exil, quand il veut que la vérité nous y paraisse aussi clairement, qu'il est clair *qu'il est jour, quand le soleil luit sur notre horizon*[2]. C'est trop flatter des hommes mortels, qui sont guidés par la foi, que de vouloir leur faire croire que la vérité leur luise à découvert, comme s'ils étaient dans l'état où nous la verrons face à face. La divinité des Ecritures est un mystère de la foi, où l'on ne doit non plus chercher l'évidence entière, que dans les autres articles de notre croyance. Ne parlons pas ici des infidèles et de ceux qui ont le cœur éloigné des vérités de l'Evangile. Comment pouvez-vous penser que Luther, que vous regardez comme un homme rempli d'une lumière extraordinaire du

1. *Pag.* 313. — 2. *Pag.* 315.

Saint-Esprit, et que tous les luthériens qui sont, selon vous, les enfants de Dieu, dignes d'être reçus à sa table, aient pu rejeter l'Epître de saint Jacques, et ne pas connaître la vérité d'une partie si considérable de l'Ecriture, s'il est vrai, comme vous dites, qu'il soit aussi clair que l'Ecriture est dictée par le Saint-Esprit, qu'il est clair que le soleil luit? Et pour ne pas alléguer toujours Luther et les luthériens, recherchez dans l'antiquité comment est-ce que l'Apocalypse et la divine Epître aux Hébreux ont été reçues sans contradiction, après que tant de fidèles serviteurs de Dieu en ont douté si longtemps. Vous trouverez que ce n'est pas la seule évidence d'une lumière aussi éclatante et aussi claire que le soleil; mais que c'est l'autorité de l'Eglise et la force supérieure de la Tradition, et l'esprit de vérité qui réside dans tout le corps de l'Eglise, qui ont surmonté ces doutes des particuliers. C'est donc abuser manifestement ces particuliers, que de leur dire qu'ils peuvent voir la divinité, et de toute l'Ecriture en général, et de chacune de ses parties, avec la même évidence qu'ils voient que le soleil luit. Il faut recourir nécessairement à l'autorité de l'Eglise, à la suite de la Tradition, au consentement de l'antiquité. Et comment donc voudrait-on que nous puissions mépriser ce consentement, après l'avoir trouvé suffisant, pour nous faire recevoir l'Ecriture même? Si le fondement principal sur lequel nous distinguons les livres divins d'avec les livres ordinaires, est le consentement de l'antiquité; pouvons-nous ne pas regarder comme divin tout ce qu'un semblable consentement nous apporte? et de là ne s'ensuit-il pas que tout ce qui est reçu par l'antiquité, sans qu'on en puisse marquer le commencement, doit être nécessairement venu des apôtres?

Cette règle est si certaine, que ceux de messieurs de la religion prétendue réformée qui procèdent de bonne foi, ne pourraient pas s'empêcher de la recevoir, si leurs ministres leur permettaient de l'envisager en elle-même. Mais ils font tous comme l'anonyme. Aussitôt qu'on leur parle de l'autorité de ce consentement universel, ils empêchent qu'on n'arrête longtemps la vue sur un objet si vénérable : ils se jettent, aussi bien que lui, sur le purgatoire, sur les saints, sur les reliques, sur les autres doctrines qu'ils ont tâché de rendre odieuses aux leurs, parce qu'ils ne leur en découvrent ni la source, ni les fondements, ni la véritable intelligence. Telle est visiblement la conduite de l'anonyme. Au lieu de tourner toute son attention à considérer si cette règle est véritable, qu'il faut céder au consentement universel de l'antiquité chrétienne, pourvu qu'il soit bien constant sur quelque doctrine; il se jette, avant qu'il soit temps, sur les doctrines particulières : il s'embarrasse avant le temps, dans l'application de la règle, quoique cette application ne puisse être faite tout d'un coup, ni pénétrée d'une seule vue. Ainsi, confondant ce qui est clair avec ce qui ne peut pas l'être d'abord, il ne laisse plus ni d'idée distincte, ni de lumière évidente, ni d'ordre certain dans notre dispute.

C'est par une semblable conduite, que sans entrer jamais au fond du dessein, il chicane sur tous les mots de l'*Exposition*. Et voici comment il en attaque le commencement : « C'est parler, dit-» il[1], en quelque sorte improprement, que de dire » que Jésus-Christ a fondé l'Eglise sur la prédication, » et non par la prédication. » Pour moi, je céderais volontiers sur de pareilles difficultés, et j'en passerais aisément par l'avis de M. Conrart[2]. Mais enfin on ne peut nier que la foi de l'Eglise ne soit fondée sur le témoignage de vive voix, que le Fils unique a rendu de ce qu'il a vu dans le sein de son Père, et sur un pareil témoignage de vive voix que les apôtres ont rendu de ce qu'ils ont ouï dire et vu faire au Fils. Toutefois, que l'anonyme choisisse entre le *sur* et le *par*, je ne fais fort ni sur l'un ni sur l'autre : il me suffit qu'il soit certain que le témoignage de vive voix avait fondé les Eglises, avant que l'Evangile eût été écrit.

Pourquoi ne veut-il pas que je dise que cette parole prononcée de vive voix, et par Jésus-Christ, et par les apôtres, a été la première règle des chrétiens? « C'est l'Ecriture du Vieux Testament, dit-il[3], » qui est la première et la plus ancienne règle et le » fondement de la foi des chrétiens. » Veut-il dire que la loi de Moïse a précédé l'Evangile, et qu'elle en est le fondement? Nous ne le nions pas; et c'est en vain qu'il entreprend de prouver une vérité si constante. Mais s'il veut dire que la loi de Moïse comprenne formellement tout ce que l'Evangile nous a enseigné, et enfin que la nouvelle loi n'ait rien annoncé de nouveau, c'est une fausseté manifeste. Ainsi, sans chicaner sur les mots, il fallait demeurer d'accord que les nouveaux sacrements, aussi bien que les nouveaux préceptes que Jésus-Christ nous a donnés, ont été publiés d'abord de vive voix; et que c'est par la vive voix que s'est fait le parfait développement du mystère d'un Dieu fait homme, qui était scellé sous des ombres et sous des figures dans toutes les générations précédentes. Lorsque Dieu a voulu donner la loi ancienne, il a commencé à prendre des tables de pierre, où il a gravé le Décalogue, et Moïse a écrit par ordre exprès, tout ce que Dieu lui a dicté. Mais Jésus-Christ n'a rien fait de semblable; et les premières tables, où sa loi a été écrite, ont été les cœurs. Ainsi les vérités chrétiennes ont été crues avant que les apôtres eussent écrit. Alors la parole de vive voix n'était pas seulement la première, mais encore l'unique règle où l'on pût découvrir manifestement toute la doctrine que Jésus-Christ avait enseignée; et je ne m'arrêterais pas sur une doctrine si claire, si l'on n'avait entrepris de tout confondre.

Mais voici des embarras bien plus étranges. J'ai dit que cette parole de vie que les apôtres prêchaient, ayant tant d'autorité dans leur bouche, *elle ne l'avait pas perdue lorsque les Ecritures du Nouveau Testament y ont été jointes.* Quelque hardiesse qu'on ait, il n'est pas possible de nier une vérité si constante; il la faut du moins obscurcir. L'auteur dit, que *cette manière de parler est très-impropre.* Il veut faire croire qu'elle rabaisse la dignité de l'Ecriture, et que cette expression *que les Ecritures ont été jointes à la parole non écrite*, donne trois fausses images, par lesquelles il prétend que j'ai rabaissé la dignité de l'Ecriture[4]. Mais on va voir la pureté de notre doctrine, qui ne peut être attaquée que par des déguisements visibles.

1. *Pag.* 300. — 2. L'un des premiers fondateurs de l'Académie française. — 3. *Pag.* 301. — 4. *Pag.* 302.

En disant que les Ecritures ont été jointes à la parole, j'ai voulu marquer seulement que la parole a précédé, et que l'Ecriture y a été jointe, pour faire un même corps de doctrine avec la parole, par la parfaite convenance qu'elles ont ensemble. Il n'y a personne qui ne voie que c'est là mon sens naturel; mais il est trop droit et trop véritable. L'auteur veut que je fasse entendre, par cette expression innocente, *que la doctrine de l'Evangile, telle que nous l'avons par écrit, n'est qu'un accessoire*. Quel blasphème m'attribue-t-il? Un chrétien peut-il seulement penser que ce que nous lisons dans l'Evangile, et de la vie, et de la mort, et des miracles, et des préceptes de Notre Seigneur, soit un accessoire, et non pas le fond du christianisme? Mais il ne laisse pas d'être véritable que ce fond a été prêché avant que d'avoir été écrit; et c'est tout ce que j'ai prétendu en ce lieu.

Encore moins ai-je voulu dire que cette doctrine que nous avons par écrit soit différente de la parole à laquelle elle a été jointe. Quand on parle de différence, et qu'il s'agit de doctrine, on marque ordinairement quelque opposition. Si l'anonyme l'entend de la sorte, c'est une idée aussi fausse que la première, qu'il a voulu donner de nos sentiments.

Nous disons, et il est très-véritable, que les apôtres n'ont écrit nulle part qu'ils aient mis par écrit toute la doctrine qu'ils ont prêchée de vive voix : mais nous ne disons pas pour cela, qu'ils aient écrit une doctrine différente de celle qu'ils avaient prêchée. Un homme peut écrire tout ce qu'il a dit; il peut en écrire ou plus ou moins : mais si cet homme est véritable, et les choses qu'il dit, et celles qu'il écrit auront toujours ensemble un parfait rapport. Ainsi, quoique l'antiquité chrétienne ait recueilli de la prédication des apôtres, quelques vérités qu'ils n'ont pas écrites, toutefois ce qu'ils ont écrit, ou ce qu'ils ont dit, fera toujours un corps suivi de doctrine, dans lequel on ne montrera jamais d'opposition. C'est pourquoi, si quelqu'un voulait débiter comme une doctrine non écrite, quelque doctrine qui fût contraire aux Ecritures, l'Eglise la rejetterait, à l'exemple du Fils de Dieu, qui a rejeté sur ce fondement les fausses traditions des pharisiens. Mais de là il ne s'ensuit pas que tout ce que tait l'Ecriture ait été proscrit, ou qu'on puisse considérer la doctrine écrite et celle qui a été prêchée de vive voix, comme des doctrines opposées.

Mais considérons le dernier des mauvais sens, que l'anonyme veut trouver dans mes paroles. Il soutient que cette expression de M. de Condom : *que les Ecritures ont été jointes à la parole non écrite*, fait entendre que *ce qui n'a pas été écrit, est plus considérable que ce que nous avons dans les Livres sacrés*[1]. Quelle étrange disposition l'a obligé à donner des sens si malins à nos expressions les plus innocentes? Pourquoi vouloir toujours faire croire au monde, que nous diminuons la dignité des Livres sacrés? Encore que la parole ait précédé l'Ecriture, et que l'Ecriture ensuite y ait été jointe, ce n'est pas dire que l'Ecriture n'ait fait simplement que ramasser ce qu'il y avait de moins important. Mais aussi, de ce que les apôtres ont écrit les choses les plus essentielles, s'ensuit-il que nous devions mépriser ce que nous pouvons recueillir d'ailleurs de leurs maximes et de leurs doctrines? L'anonyme n'oserait le dire; et au contraire, il faut qu'il avoue que si nous savions certainement que les apôtres eussent enseigné quelque doctrine, nous la devrions recevoir, encore qu'elle ne fût pas contenue dans leurs écrits. Il devait donc laisser passer sans contestation ces principes indubitables, et s'attacher uniquement à considérer, si, outre les écrits des apôtres, nous avons quelque moyen assuré de recueillir leur doctrine. Or j'avais marqué dans l'*Exposition* ce moyen certain, qui est le consentement unanime de l'antiquité chrétienne, par lequel même j'avais fait voir que nous avons reçu l'Ecriture sainte. Si ce moyen était regardé avec attention, il serait trouvé si nécessaire, que nos adversaires eux-mêmes n'oseraient pas le rejeter. Aussi va-t-on voir que l'auteur ne fait qu'embarrasser la matière, et obscurcir, par mille détours, ce qu'il ne lui a pas été possible de combattre.

Il réduit toute ma doctrine sur ce sujet, c'est-à-dire celle de l'Eglise, à trois propositions. La dernière, comme on verra, n'étant pas de notre dessein, j'ai seulement à examiner les deux autres, qui peut-être au fond n'en font qu'une seule, et ne doivent pas être séparées. Mais je veux bien suivre l'ordre de l'auteur de la *Réponse*.

J'ai dit dans l'*Exposition*, « qu'il n'est pas possi- » ble de croire qu'une doctrine reçue dès les com- » mencements de l'Eglise vienne d'une autre source, » que des apôtres[1]. » Qui croirait qu'on pût former seulement un doute sur une pareille proposition. L'anonyme dit toutefois, « que cette proposition » n'est pas vraie, à moins qu'on ne montre que dès » lors, cette doctrine ait été reçue de toutes les » Eglises généralement sans que les apôtres s'y » opposassent[2]. » Qu'on fait de difficultés sur les choses claires, quand on ne regarde pas simplement la vérité! L'auteur eût-il trouvé le moindre embarras dans cette proposition, s'il eût seulement voulu remarquer que je parlais d'une doctrine reçue dans l'Eglise, c'est-à-dire, embrassée par toutes les Eglises chrétiennes; d'une doctrine approuvée, et non pas d'une doctrine contredite, et encore contredite par les apôtres? Mais il fallait embrouiller du moins ce qu'on ne pouvait nier. C'est pour cela qu'il ajoute encore, que les apôtres mêmes témoignent que de » leur temps le secret ou le mystère d'iniquité se » mettait en train, qu'il y avait de faux docteurs » parmi les chrétiens, et par conséquent de fausses » doctrines. » Il est vrai. Mais ces fausses doctrines n'étaient pas reçues, et ces faux docteurs étaient condamnés, ou même retranchés du corps de l'Eglise, s'ils soutenaient opiniâtrément leur erreur. A quoi sert donc d'ajouter qu'il « ne serait pas im- » possible que ces mêmes doctrines eussent été » suivies ou renouvelées dans la suite des temps, » comme plusieurs hérésies, qui ont paru dès le » premier et le deuxième siècle du christianisme? » Quelle faiblesse de sortir toujours de la question pour ne combattre qu'une ombre! Ces hérésies étaient suivies hors de l'Eglise, mais non pas reçues dans son sein. Elles s'y formaient à la vérité; mais elles en étaient bientôt rejetées. Elles sont anciennes, je l'avoue; mais la vérité plus ancienne, et toujours

1. *Pag.* 302.

1. *Expos., art.* XVIII. — 2. *Pag.* 307.

plus forte dans l'Eglise, les condamnait aussitôt qu'elles paraissaient. Plus elles se déclaraient, plus l'Eglise se déclarait contre elles. Autant de fois qu'elles renouvelaient leurs efforts, l'Eglise renouvelait ses anathèmes. Comparer de telles doctrines avec les doctrines reçues, enseignées, prêchées par l'Eglise même, n'est-ce pas un aveuglement manifeste ?

Mais on a trouvé le moyen de rendre le consentement de l'antiquité chrétienne suspect à nos adversaires. C'est assez de leur dire, avec l'anonyme, que les apôtres ont écrit que le *secret ou le mystère d'iniquité s'opérait*[1], ou, comme ils le traduisent, *était déjà en train* dès leur temps. Saint Paul, dont ils ont tiré cette parole, n'a rien dit qui nous en marque le sens précis : la plupart des interprètes entendent par ce *mystère d'iniquité*, une malignité secrète, qui se devait déclarer bientôt, mais qui commençait dès lors à remuer l'empire romain contre l'Evangile; ou bien le dessein caché qu'avaient conçu quelques empereurs de se faire adorer comme des dieux, même dans le temple de Jérusalem; ou quelque autre chose semblable. Ces interprètes ajoutent que saint Paul parlait obscurément de ces choses, ou par respect pour les puissances établies de Dieu, selon les maximes qu'il avait prêchées, ou pour ne point exciter la persécution que les fidèles devaient attendre en silence, et non la provoquer par aucun discours. Au reste, qui veut savoir ce qui se peut dire sur cette parole, peut voir saint Jérôme, parmi les anciens, qui la rapporte à Néron, et Grotius, parmi les modernes, qui l'applique à Caligula. Quoi qu'il en soit, il est très-certain que c'est une chose obscure et douteuse. Cependant il a plu à nos adversaires de se prévaloir de l'obscurité de cette parole, pour décrier le consentement de l'antiquité chrétienne. Pour y attacher cette fausse idée, que le *mystère d'iniquité* est la corruption de la doctrine dans l'Eglise même, et comme saint Paul assure, parlant de son temps, que ce *mystère d'iniquité* se remue déjà; ils enseignent, à la honte du christianisme, que dès le temps des apôtres la doctrine commençait à se corrompre même dans l'Eglise : que cette corruption a toujours gagné, tant qu'enfin elle a prévalu; et qu'elle a détruit l'Eglise jusqu'à un tel point, qu'il a fallu que leurs prétendus réformateurs *aient été extraordinairement envoyés pour la dresser de nouveau*, selon les termes de leur Confession de foi. Depuis qu'ils ont eu une fois trouvé une expression obscure, à laquelle sans fondement ils ont attaché cette fausse idée, nous avons beau leur alléguer le consentement de l'antiquité sur quelque doctrine qui ne leur plaît pas, un ministre ou un ancien n'a qu'à nommer seulement le *mystère d'iniquité;* l'autorité des saints Pères et des siècles les plus vénérables n'a plus aucun poids : quelque haut que nous puissions remonter dans l'antiquité chrétienne, le *mystère d'iniquité*, qui était *en train* dès le temps des apôtres, les sauve de tout. Ceux qui sans cesse se glorifient de ne recevoir que ce que l'Ecriture a dit clairement, déçus par la fausse idée que leurs ministres attachent à des paroles obscures, écoutent avec défiance l'Eglise des premiers siècles et les Pères les plus approuvés. Qui pourrait ne pas déplorer un aveuglement si étrange?

1. *II. Thessal.*, II. 7

Mais voyons ce que dit l'auteur sur ma seconde proposition. « La seconde proposition, dit-il[1], est » encore moins vraie : qu'une doctrine embrassée » par toutes les Eglises chrétiennes, sans qu'on en » puisse marquer le commencement, soit nécessai- » rement du commencement de l'Eglise, ou qu'elle » vienne des apôtres. » Il combat cette proposition par des exemples; mais les exemples ne font qu'embrouiller, s'ils ne sont dans le cas dont il s'agit. Et il ne faut que considérer l'état de notre question, pour voir que les exemples qu'allègue l'auteur ne sont nullement à propos.

Qu'on relise la proposition comme il la rapporte lui-même, on verra qu'il s'agit de doctrine reçue dans l'Eglise. Que sert donc de rapporter *des changements qui se glissent dans les lois et les coutumes des Etats*[2]*?* Ni ces lois ni ces coutumes ne sont des doctrines que l'on regarde comme invariables; et Dieu n'a pas promis aux Etats l'assistance particulière du Saint-Esprit, pour les conserver toujours dans les mêmes lois. Ainsi cet exemple ne fait rien du tout à la proposition dont il s'agit.

L'auteur promet de faire voir *des changements dans les dogmes de la religion, dont on ne peut pas marquer le temps ni l'origine ;* et pour prouver ce qu'il avance, depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'à nous, il n'a rien eu à nous alléguer que la communion des petits enfants. Il en parle comme d'une coutume abolie par le concile de Trente, quoiqu'il y eût déjà plusieurs siècles que l'usage en avait cessé. Mais passons-lui cette faute; venons à ce qu'il y a de plus important.

Nous avouons que la coutume de communier les petits enfants a été universelle dans l'Eglise, et qu'ensuite elle s'est abolie insensiblement. Aussi comptons-nous cette coutume parmi celles dont l'Eglise peut disposer. Nous n'avons jamais prétendu que toutes les coutumes de l'Eglise fussent immuables. Nous parlons des dogmes de la religion et des articles de la foi. Ces dogmes sont regardés comme inviolables, parce que la vérité ne change jamais. C'est pourquoi, quand on remue quelque chose qui touche la foi, les esprits en sont nécessairement émus : alors on touche l'Eglise dans la partie la plus vive et la plus sensible; et l'Esprit de vérité qui l'anime ne permet pas que des nouveautés de cette nature s'élèvent sans contradiction. Mais cette raison ne fait rien aux coutumes indifférentes, qui, n'enfermant aucun dogme de la foi, peuvent être changées sans contradiction. Ce serait une témérité insensée que de dire que l'Eglise universelle, qui dès le temps de saint Cyprien communiait les petits enfants, ait erré dans la foi pour laquelle tant de martyrs mouraient tous les jours. Si donc on ne peut penser sans extravagance, ce que l'auteur même n'ose pas dire, que cette coutume fût une erreur dans la foi; que pouvait-il faire de moins à propos que d'en alléguer l'établissement ou l'abolition, comme un changement dans la foi?

En effet, il est constant que cette coutume, de communier les petits enfants, n'a jamais été réprouvée par aucun concile. Elle a été changée insensiblement sans aucune flétrissure ni condamnation, comme nos adversaires confessent eux-

1. *Pag.* 307. — 2. *Pag.* 308.

mêmes qu'on peut changer plusieurs choses, qui sont en la disposition de l'Eglise. Ainsi tant de saints évêques et de saints martyrs ont eu leurs raisons de donner le corps de Notre Seigneur à ceux qui, par leur Baptême, étaient incorporés à son corps mystique; et l'Eglise des siècles suivants a eu aussi de justes motifs de préparer ses enfants avec plus de précaution au mystère de l'Eucharistie. Comme ces coutumes avaient toutes deux leurs raisons solides, et qu'elles étaient laissées au choix de l'Eglise, pour en user suivant l'occurrence et la disposition des temps; il est clair qu'on a pu passer de l'une à l'autre, sans que personne ait réclamé. Aussi n'est-ce pas là notre question. Il s'agit de savoir si l'Esprit de vérité, qui est toujours dans l'Eglise, peut souffrir qu'on passe de même d'un dogme à un autre; et puisque l'auteur n'a pu trouver dans toute l'histoire de l'Eglise aucun exemple d'un tel changement, il ne peut pas nous blâmer, si nous le croyons impossible.

Il ne pouvait en vérité plus invinciblement affermir la vérité que nous proposons, qu'en l'attaquant comme il a fait. Parmi tant de sortes d'erreurs que nous condamnons les uns et les autres, qui ne serait étonné que, depuis l'origine du christianisme, il n'en ait pu produire une seule, dont les auteurs ne soient certains, et dont les commencements ne soient marqués? Il est contraint de sortir de la question; et au lieu de montrer, comme il a promis, un changement dans les dogmes, il ne produit que le changement d'une coutume indifférente. Nous pouvons donc assurer, qu'encore qu'il n'y ait aucune des vérités chrétiennes qui n'ait été attaquée en plusieurs manières, néanmoins, malgré tous les artifices et les *profondeurs de Satan*, comme saint Jean les appelle dans l'Apocalypse[1], jamais aucune erreur n'a été tant soit peu suivie, qu'elle n'ait été convaincue par sa nouveauté manifeste. Si donc la nouveauté clairement marquée est un caractère visible et essentiel de l'erreur, nous avons raison de dire, au contraire, que l'antiquité, dont on ne peut marquer le commencement, est le caractère essentiel de la vérité.

Que si l'anonyme n'a pu trouver dans toute l'histoire de l'Eglise, aucun exemple constant de ces changements insensibles, qu'il prétend avoir été introduits dans les dogmes de la foi, c'est en vain qu'il aurait recours, comme à un dernier refuge, aux traditions des pharisiens. Car outre qu'il nous suffit d'avoir établi notre règle dans le Nouveau Testament, duquel seul j'ai parlé dans l'*Exposition*, je puis encore ajouter que cet auteur assure sans fondement qu'*on ne peut marquer l'origine des fausses traditions des Juifs*[2].

Il peut apprendre de saint Epiphane, que les traditions des Juifs ne sont pas toutes de même nature, ni de même date, et qu'on ne doit pas les comprendre toutes sous une même idée. Ce Père en reconnaît d'une telle autorité, et de si anciennes, qu'il les attribue à Moïse. Mais il y en a beaucoup

1. *Apoc.*, XI. 24. — 2. *Pag.* 308. Voyez aussi ce que dit l'auteur touchant les traditions des Juifs, *pag.* 119.

d'autres, qui sont nées depuis, dont il nous a nommé les auteurs, et dont il nous a marqué les commencements. On est d'accord que ces traditions ne sont pas toutes mauvaises, ni toutes réprouvées par le Fils de Dieu. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas dire que l'origine en soit inconnue. Pour celles que Notre Seigneur a si souvent condamnées dans l'Evangile, les plus célèbres auteurs de l'une et de l'autre communion conviennent de les rapporter la plupart à la secte des pharisiens dont on connaît assez les auteurs, aussi bien que les commencements et les progrès.

On voit par là que l'anonyme hasarde ce qui lui vient dans l'esprit, quand il croit qu'il sert à sa cause, sans en considérer le fond; et l'on peut aisément juger combien est injuste la comparaison qu'il fait si souvent, des traditions chrétiennes avec celles des pharisiens[1]. On ne peut marquer les commencements des traditions chrétiennes; on vient de voir qu'on sait le commencement et de la secte et des traditions des pharisiens. Il paraît clairement par l'Evangile, que les traditions des pharisiens étaient contraires à l'Ecriture. Car, ou ils établissaient par ces traditions, des observances directement opposées à la loi de Dieu, ou ils mettaient davantage de perfection dans des pratiques indifférentes, et en tout cas de peu d'importance, que dans les grands préceptes de la loi, où Dieu enseignait à son peuple la vérité, la miséricorde et le jugement. Ainsi en toutes manières, ils méritaient le reproche que leur faisait Jésus-Christ, de transgresser les commandements de Dieu à cause de leurs traditions. Si donc on veut comparer nos traditions avec les traditions des pharisiens, il faut avoir prouvé auparavant, que les nôtres ne s'accordent pas avec l'Ecriture, comme Notre Seigneur a décidé que celles des pharisiens y étaient directement opposées. Que si l'on veut toujours supposer que le silence de l'Ecriture suffit pour exclure une doctrine, quelque antiquité qu'elle ait dans l'Eglise, on sort manifestement du cas où le Fils de Dieu a parlé en tous ces passages; et c'est abuser le monde, que de s'autoriser par cet exemple.

Ainsi l'on voit clairement, par les choses qui ont été dites, que l'auteur de la *Réponse* n'a pu alléguer aucune raison, ni aucun exemple contre cette belle règle que nous nous proposons : qu'une doctrine qu'on voit reçue par toute l'antiquité chrétienne, sans qu'on en puisse marquer le commencement, doit venir nécessairement des apôtres.

C'est la seconde proposition de mon Traité, qu'il a attaquée. Il m'en fait faire une troisième, pour appliquer cette règle à la prière des saints, à la prière pour les morts, et autres doctrines particulières. C'est à quoi je n'ai pas pensé, parce que cela n'était pas de mon dessein; et je l'ai déjà averti souvent que, pour voir les choses par ordre, il faut considérer premièrement la vérité de la règle, pour en faire l'application aux doctrines particulières. Quand on voudra entrer dans ce détail, il sera temps d'entrer dans cette discussion.

1. *Pag.* 298, 318.

HISTOIRE DES VARIATIONS

DES ÉGLISES PROTESTANTES.

PRÉFACE.

Dessein de l'ouvrage.

Idée générale de la religion protestante et de ses variations : que la découverte en est utile à la connaissance de la véritable doctrine, et à la réconciliation des esprits : les auteurs dont on se sert dans cette histoire.

I. *Idée générale de la religion protestante, et de cet ouvrage.* — Si les protestants savaient à fond comment s'est formée leur religion, avec combien de variations et avec quelle inconstance leurs Confessions de foi ont été dressées; comment ils se sont séparés premièrement de nous, et puis entre eux; par combien de subtilités, de détours et d'équivoques ils ont tâché de réparer leurs divisions, et de rassembler les membres épars de leur réforme désunie : cette réforme, dont ils se vantent, ne les contenterait guère; et pour dire franchement ce que je pense, elle ne leur inspirerait que du mépris. C'est donc ces variations, ces subtilités, ces équivoques, et ces artifices, dont j'entreprends de faire l'histoire. Mais afin que ce récit leur soit plus utile, il faut poser quelques principes dont ils ne puissent disconvenir, et que la suite d'un récit, quand on y sera engagé, ne permettrait pas de déduire.

II. *Les variations dans la foi, preuve certaine de fausseté. Celles des ariens. Fermeté de l'Eglise catholique.* — Lorsque, parmi les chrétiens, on a vu des variations dans l'*Exposition de la foi*, on les a toujours regardées comme une marque de fausseté et d'inconséquence (qu'on me permette ce mot) dans la doctrine exposée. La foi parle simplement : le Saint-Esprit répand des lumières pures, et la vérité qu'il enseigne a un langage toujours uniforme. Pour peu qu'on sache l'histoire de l'Eglise, on saura qu'elle a opposé à chaque hérésie des explications propres et précises, qu'elle n'a aussi jamais changé; et si l'on prend garde aux expressions par lesquelles elle a condamné les hérétiques, on verra qu'elles vont toujours à attaquer l'erreur dans sa source, par la voie la plus courte et la plus droite. C'est pourquoi tout ce qui varie, tout ce qui se charge de termes douteux et enveloppés a toujours paru suspect, et non-seulement frauduleux, mais encore absolument faux, parce qu'il marque un embarras que la vérité ne connaît point. C'a été un des fondements sur lesquels les anciens docteurs ont tant condamné les ariens, qui faisaient tous les jours paraître des Confessions de foi de nouvelle date, sans pouvoir jamais se fixer. Depuis leur première Confession de foi, qui fut faite par Arius, et présentée par cet hérésiarque à son évêque Alexandre, ils n'ont jamais cessé de varier. C'est ce que saint Hilaire reproche à Constance, protecteur de ces hérétiques; et pendant que cet empereur assemblait tous les jours de nouveaux conciles pour réformer les symboles, et dresser de nouvelles confessions de foi, ce saint évêque lui adresse ces fortes paroles[1] : « La même chose vous est arrivée qu'aux » ignorants architectes, à qui leurs propres ouvra- » ges déplaisent toujours : vous ne faites que bâtir » et détruire : au lieu que l'Eglise catholique, dès » la première fois qu'elle s'assembla, fit un édifice » immortel, et donna dans le Symbole de Nicée, une » si pleine déclaration de la vérité, que pour con- » damner éternellement l'arianisme il n'a jamais » fallu que la répéter. »

III. *Caractère des hérésies, d'être variables. Passage célèbre de Tertullien.* — Ce n'a pas seulement été les ariens qui ont varié de cette sorte : toutes les hérésies, dès l'origine du christianisme, ont eu le même caractère; et longtemps avant Arius, Tertullien avait déjà dit[2] : « Les hérétiques varient » dans leurs règles, *c'est-à-dire*, *dans leurs Con-* » *fessions de foi :* chacun parmi eux se croit en » droit de changer et de modifier par son propre es- » prit ce qu'il a reçu, comme c'est par son propre » esprit que l'auteur de la secte l'a composé : l'hé- » résie retient toujours sa propre nature, en ne » cessant d'innover; et le progrès de la chose est » semblable à son origine. Ce qui a été permis à » Valentin l'est aussi aux Valentiniens; les Marcio- » nites ont le même pouvoir que Marcion; et les » auteurs d'une hérésie n'ont pas plus de droit d'in- » nover, que leurs sectateurs : tout change dans les » hérésies, et quand on les pénètre à fond, on les » trouve dans leur suite différentes en beaucoup de » points de ce qu'elles ont été dans leur naissance. »

IV. *Ce caractère de l'hérésie reconnu dans tous les âges de l'Eglise.* — Ce caractère de l'hérésie a toujours été remarqué par les catholiques; et deux saints auteurs du huitième siècle[3] ont écrit que « l'hérésie en elle-même est toujours une nouveauté, » quelque vieille qu'elle soit; mais que pour se » conserver encore mieux le titre de nouvelle, elle » innove tous les jours, et tous les jours elle change » sa doctrine. »

V. *Caractère d'immutabilité dans la foi de l'Eglise catholique.* — Mais pendant que les hérésies toujours variables ne s'accordent pas avec elles-mêmes, et introduisent continuellement de nouvelles règles, c'est-à-dire, de nouveaux Symboles; dans l'Eglise, dit Tertullien[4], *la règle de la foi est immuable, et ne se réforme point.* C'est que l'Eglise, qui fait profession de ne dire et de n'enseigner que ce qu'elle a reçu, ne varie jamais; et au contraire

1 *Lib. contra Const., n.* 23; *col.* 1254. — 2. *De Præscr., c.* 42. — 3. *Eth. et Beat., lib.* I. *cont. Elip.* — 4. *De Virg. vel. n.* I.

l'hérésie, qui a commencé par innover, innove toujours, et ne change point de nature.

VI. *Principe d'instabilité dans les doctrines nouvelles. Saint Paul, saint Chrysostome.* — De là vient que saint Chrysostome traitant ce précepte de l'Apôtre : *Evitez les nouveautés profanes dans vos discours,* a fait cette réflexion[1] : « Evitez les nou-» tés dans vos discours; car les choses n'en demeu-» rent pas là : une nouveauté en produit une autre; » et on s'égare sans fin quand on a une fois com-» mencé à s'égarer. »

VII. *Deux causes d'instabilité dans les hérésies.* — Deux choses causent ce désordre dans les hérésies : l'une est tirée du génie de l'esprit humain, qui depuis qu'il a goûté une fois l'appât de la nouveauté, ne cesse de rechercher avec un appétit déréglé cette trompeuse douceur : l'autre est tirée de la différence de ce que Dieu fait d'avec ce que font les hommes. La vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection : l'hérésie, faible production de l'esprit humain, ne se peut faire que par pièces mal assorties. Pendant qu'on veut renverser, contre le précepte du Sage[2], *les anciennes bornes posées par nos pères*, et réformer la doctrine une fois reçue parmi les fidèles, on s'engage sans bien pénétrer toutes les suites de ce qu'on avance. Ce qu'une fausse lueur avait fait hasarder au commencement, se trouve avoir des inconvénients qui obligent les réformateurs à se réformer tous les jours : de sorte qu'ils ne peuvent dire quand finiront les innovations, ni jamais se contenter eux-mêmes.

VIII. *Quelle variation on prétend montrer dans les Eglises protestantes.* — Voilà les principes solides et inébranlables par lesquels je prétends démontrer aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations, et dans la manière changeante dont ils ont expliqué leurs dogmes, je ne dis pas seulement en particulier, mais en corps d'Eglise, dans les livres qu'ils appellent symboliques, c'est-à-dire, dans ceux qu'on a faits pour exprimer le consentement des Eglises, en un mot, dans leurs propres Confessions de foi, arrêtées, signées, publiées, dont on a donné la doctrine comme une doctrine qui ne contenait que la pure parole de Dieu, et qu'on a changées néanmoins en tant de manières dans les articles principaux.

IX. *Le parti protestant divisé en deux corps principaux.* — Au reste, quand je parlerai de ceux qui se sont dits réformés en ces derniers siècles, mon dessein n'est point de parler des sociniens, ni des différentes sociétés d'anabaptistes, ni de tant de diverses sectes qui s'élèvent, en Angleterre et ailleurs, dans le sein de la nouvelle réforme; mais seulement de ces deux corps, dont l'un comprend les luthériens, c'est-à-dire, ceux qui ont pour règle la Confession d'Augsbourg, et l'autre suit les sentiments de Zwingle et de Calvin. Les premiers, dans l'institution de l'Eucharistie, sont défenseurs du sens littéral, et les autres du sens figuré. C'est aussi par ce caractère que nous les distinguerons principalement les uns des autres, quoiqu'il y ait entre eux beaucoup d'autres démêlés très-graves et très-importants, comme la suite le fera paraître.

X. *Que les variations de l'un des partis est une preuve contre l'autre, principalement celles de Luther et des luthériens.* — Les luthériens nous diront ici qu'ils prennent fort peu de part aux variations et à la conduite des zwingliens et des calvinistes; et quelques-uns de ceux-ci pourront penser à leur tour que l'inconstance des luthériens ne les touche pas; mais ils se trompent les uns les autres, puisque les luthériens peuvent voir dans les calvinistes les suites du mouvement qu'ils ont excité; et au contraire, les calvinistes doivent remarquer dans les luthériens comme leurs auteurs; et sans parler de Calvin, qui a souvent nommé Luther avec respect; comme le chef de la réforme, on verra dans la suite de cette histoire[1], tous les calvinistes (j'appelle ici de ce nom le second parti des protestants) Allemands, Anglais, Hongrois, Polonais, Hollandais, et tous les autres généralement assemblés à Francfort[2], par les soins de la reine Elisabeth, après avoir reconnu *ceux de la Confession d'Augsbourg*, c'est-à-dire, les luthériens, *comme les premiers qui ont fait renaître l'Eglise,* reconnaître encore la Confession d'Augsbourg, comme une pièce commune de tout le parti, qu'ils ne veulent pas contredire, *mais seulement la bien entendre;* et encore dans un seul article, qui est celui de la Cène nommant aussi pour cette raison parmi leurs Pères, non-seulement Zwingle, Bucer et Calvin, mais encore Luther et Mélanchton; et mettant Luther à la tête de tous les réformateurs.

Qu'ils disent après cela que les variations de Luther et des luthériens ne les touchent pas : nous leur dirons au contraire, que, selon leurs propres principes et leurs propres déclarations, montrer les variations et les inconstances de Luther et des luthériens, c'est montrer l'esprit de vertige dans la source de la Réforme et dans la tête où elle a été premièrement conçue.

XI. *Recueil de Confessions de foi, imprimé à Genève.* — On a imprimé à Genève, il y a longtemps, un recueil de Confessions de foi[3], où, avec celle des défenseurs du sens figuré, comme celle de France et des Suisses, sont aussi celles des défenseurs du sens littéral, comme celle d'Augsbourg, et quelques autres; et ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'encore que les Confessions qu'on y a ramassées soient si différentes, et se condamnent les unes les autres en plusieurs articles de foi, on ne laisse pas néanmoins de les proposer, dans la Préface de ce recueil, « comme un corps » entier de la saine théologie, et comme des regis-» tres authentiques, où il fallait avoir recours pour » connaître la foi ancienne et primitive. » Elles sont dédiées aux rois d'Angleterre, d'Ecosse, de Danemarck et de Suède, et aux princes et républiques par qui elles sont suivies. N'importe que ces rois et ces Etats soient séparés entre eux de communion aussi bien que de croyance. Ceux de Genève ne laissent pas de leur parler comme à des fidèles *éclairés dans ces derniers temps, par une grâce singulière de Dieu, de la véritable lumière de son Evangile*, et ensuite de leur présenter à tous ces Confessions de foi, comme *un monument éternel de la piété extraordinaire de leurs ancêtres.*

XII. *Les calvinistes approuvent les Confessions de foi des luthériens, du moins comme n'ayant rien*

1. *Hom.* v. *in* 2. *ad Tim.* — 2. *Proverb.*, XXII. 28.

1. *Lib.* XII. — 2. *Act. Auth. Blond.*, *p.* 65. — 3. *Syntagma. Conf. fidei. Gen.* 1654.

de contraire aux points fondamentaux. — C'est qu'en effet ces doctrines sont également adoptées par les calvinistes, ou absolument comme véritables, ou du moins comme n'ayant rien de contraire au fondement de la foi : et ainsi quand on verra dans cette histoire la doctrine des Confessions de foi, je ne dis pas de France ou des Suisses, et des autres défenseurs du sens figuré, mais encore d'Augsbourg, et des autres qui ont été faites par les luthériens, on ne la doit pas prendre pour une doctrine étrangère au calvinisme; mais pour une doctrine que les calvinistes ont expressément approuvée comme véritable, ou en tout cas épargnée comme innocente, dans les actes les plus authentiques qui se soient faits parmi eux.

XIII. *Les Confessions de foi des luthériens.* — Je n'en dirai pas autant des luthériens, qui, au lieu d'être touchés de l'autorité des défenseurs du sens figuré, n'ont que du mépris et de l'aversion pour leurs sentiments. Leurs propres changements les doivent confondre. Quand on ne ferait seulement que lire les titres de leurs Confessions de foi dans ce recueil de Genève, et dans les autres livres de cette nature, où nous les voyons ramassées, on serait étonné de leur multitude. La première qu'on voit paraître est celle d'Augsbourg, d'où les luthériens prennent leur nom. On la verra présenter à Charles V, en 1530; et on verra depuis qu'on y a touché et retouché plusieurs fois. Mélanchton, qui l'avait dressée, en tourna encore le sens d'une autre manière, dans l'Apologie qu'il en fit alors, souscrite de tout le parti : ainsi elle fut changée en sortant des mains de son auteur. Depuis, on n'a cessé de la réformer, et de l'expliquer en différentes manières; tant ces nouveaux réformateurs avaient de peine à se contenter, et tant ils étaient peu stylés à enseigner précisément ce qu'il fallait croire.

Mais comme si une seule Confession de foi ne suffisait pas sur les mêmes matières, Luther crut qu'il avait besoin d'expliquer ses sentiments d'une autre façon, et dressa, en 1537, les articles de Smalcalde, pour être présentés au concile que le pape Paul III avait indiqué à Mantoue : les articles furent souscrits par tout le parti, et se trouvent insérés dans le livre que les luthériens appellent la *Concorde*[1].

Cette explication ne satisfit pas tellement, qu'il ne fallût encore dresser la Confession que l'on appelle *Saxonique*, qui fut présentée au concile de Trente, en l'an 1551, et celle de Wittemberg, qui fut aussi présentée au même concile en 1552.

A tout cela il faut joindre les explications de l'Eglise de Wittemberg, où la Réforme avait pris naissance; et les autres, que cette histoire fera paraître en leur rang, principalement celle du livre de la *Concorde*, dans l'*Abrégé des articles*, et encore dans le même livre, les *Explications répétées*[2], qui sont tout autant de Confessions de foi, publiées authentiquement dans le parti, embrassées par des Eglises, combattues par d'autres, dans des points très-importants : et ces Eglises ne laissent pas de faire semblant de composer un seul corps, à cause que par politique, elles dissimulent leurs dissensions sur l'ubiquité et sur les autres matières.

XIV. *Confessions de foi des défenseurs du sens figuré, ou du second parti des protestants.* — L'autre parti des protestants n'a pas été moins fécond en Confessions de foi. En même temps que celle d'Augsbourg fut présentée à Charles V, ceux qui ne voulurent pas en convenir, lui présentèrent la leur, qui fut publiée sous le nom de quatre villes de l'Empire, dont celle de Strasbourg était la première.

Elle satisfit si peu les défenseurs du sens figuré, que chacun voulut faire la sienne : nous en verrons quatre ou cinq de la façon des Suisses. Mais si les ministres zwingliens avaient leurs pensées, les autres avaient aussi les leurs; et c'est ce qui a produit la Confession de France et de Genève. On voit à peu près dans le même temps deux Confessions de foi sous le nom de l'Eglise anglicane, et autant sous le nom de l'Eglise d'Ecosse. L'électeur palatin Frédéric III, voulut faire la sienne en particulier; et celle-ci a trouvé sa place avec les autres dans le recueil de Genève. Ceux des Pays-Bas ne se sont tenus à pas une de celles qu'on avait faites devant eux, et nous avons une Confession de foi belgique, approuvée au synode de Dordrecht. Pourquoi les calvinistes polonais n'auraient-ils pas eu la leur? En effet, encore qu'ils eussent souscrit la dernière Confession des zwingliens, on voit qu'ils ne laissent pas d'en publier encore une autre au synode de Czenger : outre cela, s'étant assemblés avec les vaudois et les luthériens à Sendomir, ils convinrent d'une nouvelle manière d'expliquer l'article de l'Eucharistie, sans qu'aucun d'eux se départît de ses sentiments.

XV. *Autres actes authentiques. Que ces variations prouvent la faiblesse de la religion protestante.* — Je ne parle pas de la Confession de foi des Bohémiens, qui voulaient contenter les deux partis de la nouvelle Réforme. Je ne parle pas des traités d'accord qui furent faits entre les Eglises avec tant de variétés et tant d'équivoques : ils paraîtront en leur lieu, avec les décisions des synodes nationaux, et d'autres Confessions de foi faites en différentes conjonctures. Est-il possible, ô grand Dieu, que sur les mêmes matières, et sur les mêmes questions on ait eu besoin de tant d'actes multipliés, de tant de décisions et de Confessions de foi si différentes? Encore ne puis-je pas me vanter de les savoir toutes; et j'en sais que je n'ai pu trouver. L'Eglise catholique n'en eut jamais qu'une à opposer à chaque hérésie : mais les églises de la nouvelle réforme, qui en ont produit un si grand nombre, chose étrange, et néanmoins véritable! n'en sont pas encore contentes; et on verra dans cette histoire, qu'il n'a pas tenu à nos calvinistes qu'ils n'en aient fait de nouvelles, qui aient supprimé ou réformé toutes les autres.

On est étonné de ces variations. On le sera beaucoup davantage quand on verra le détail et la manière dont des actes si authentiques ont été dressés. On s'est joué, je le dis sans exagérer, du nom de Confession de foi; et rien n'a été moins sérieux, dans la nouvelle Réforme, que ce qu'il y a de plus sérieux dans la religion.

XVI. *Les protestants ont eu honte de tant de Confessions de foi. Vains prétextes dont ils ont tâché de se couvrir.* — Cette prodigieuse multitude de Confessions de foi a effrayé ceux qui les ont faites : on verra les pitoyables raisons par lesquelles ils ont tâché de s'en excuser : mais je ne puis m'empêcher

1. *Concord.*, p. 298, 730. — 2. *Idem*, p. 570, 778.

ici de rapporter celles qui sont proposées dans la Préface du *Recueil de Genève*[1]; parce qu'elles sont générales, et regardent également toutes les Eglises qui se disent réformées.

La première raison qu'on allègue pour établir la nécessité de multiplier ces Confessions, c'est que plusieurs articles de foi ayant été attaqués, il a fallu opposer plusieurs Confessions à ce grand nombre d'erreurs : j'en conviens, et en même temps, par une raison contraire, je démontre l'absurdité de toutes ces Confessions de foi des protestants; puisque toutes, comme il paraît par la seule lecture des titres, regardent précisément les mêmes articles; de sorte que c'était le cas de dire avec saint Athanase[2] : « Pourquoi un nouveau concile, de nouvelles confessions, un nouveau symbole? Quelle nouvelle question s'était élevée? »

Une autre excuse qu'on apporte, c'est que tout le monde, comme dit l'Apôtre, doit rendre raison de sa foi; de sorte que les Eglises répandues en divers lieux ont dû déclarer leur croyance par un témoignage public : comme si toutes les Eglises du monde, dans quelque éloignement qu'elles soient, ne pouvaient pas convenir dans le même témoignage, quand elles ont la même croyance, et qu'on n'ait pas vu en effet, dès l'origine du christianisme, un semblable consentement dans les Eglises. Où est-ce que l'on me montrera que les Eglises d'Orient aient eu dans l'antiquité une confession différente de celle d'Occident? Le Symbole de Nycée ne leur a-t-il pas servi également de témoignage contre tous les ariens? la définition de Chalcédoine, contre tous les eutychiens? les huit chapitres de Carthage, contre tous les pélagiens? et ainsi du reste.

Mais, disent les protestants, y avait-il une des Eglises réformées qui pût faire la loi à toutes les autres? Non, sans doute : toutes ces nouvelles Eglises, sous prétexte d'éloigner la domination, se sont même privées de l'ordre, et n'ont pas pu conserver le principe d'unité. Mais enfin, si la vérité les dominait toutes, comme elles s'en glorifient, il ne fallait autre chose, pour les unir dans une même Confession de foi, sinon que toutes entrassent dans le sentiment de celle à qui Dieu aurait fait la grâce d'exposer la première la vérité.

Enfin nous lisons encore dans la Préface de Genève, que si la Réforme n'avait produit qu'une seule Confession de foi, on aurait pris ce consentement pour un concert étudié; au lieu qu'un consentement entre tant d'Eglises et de Confessions de foi sans concert, est l'œuvre du Saint-Esprit. Ce concert en effet serait merveilleux : mais par malheur la merveille du consentement manque à ces Confessions de foi; et cette histoire fera paraître qu'il n'y eut jamais, dans une matière si sérieuse, une si étrange inconstance.

XVII. *Les protestants des deux partis tentent vainement de se réunir sous une seule et uniforme Confession de foi.* — On s'est aperçu d'un si grand mal dans la Réforme, et on a vainement tenté d'y remédier. Tout le second parti des protestants a tenu une assemblée générale, pour dresser une commune Confession de foi. Mais nous verrons par les actes[3] qu'autant qu'on trouvait d'inconvénient à n'en avoir point, autant fut-il impossible d'en convenir.

Les luthériens, qui paraissent plus unis dans la Confession d'Augsbourg, n'ont pas été moins embarrassés de ses éditions différentes, et n'y ont pas pu trouver un meilleur remède[1].

XVIII. *Combien ces variétés dégénèrent de l'ancienne simplicité du christianisme.* — On sera fatigué sans doute en voyant ces variations, et tant de fausses subtilités de la nouvelle Réforme; tant de chicanes sur les mots; tant de divers accommodements; tant d'équivoques et d'explications forcées sur lesquelles on les a fondées. Est-ce là, dira-t-on souvent, la religion chrétienne, que les païens ont admirée autrefois comme si simple, si nette et si précise en ses dogmes? *Christianam religionem absolutam et simplicem?* Non certainement, ce ne l'est pas. Ammian Marcelin avait raison, quand il disait que Constance, par tous ses conciles et tous ses symboles, était éloigné de cette admirable simplicité, et qu'il avait affaibli toute la vigueur de la foi, par la crainte perpétuelle qu'il avait de s'être trompé dans ses sentiments[2].

XIX. *Pourquoi il faudra beaucoup parler dans cette histoire de ceux que les protestants appellent les Réformateurs.* — Encore que mon intention soit ici de représenter les Confessions de foi, et les autres actes publics où paraissent les variations, non pas des particuliers, mais des Eglises entières de la nouvelle Réforme; je ne pourrai m'empêcher de parler en même temps des chefs de parti qui ont dressé ces Confessions, ou qui ont donné lieu à ces changements. Ainsi Luther, Mélanchton, Carlostad, Zwingle, Bucer, Œcolampade, Calvin, et les autres, paraîtront souvent sur les rangs : mais je n'en dirai rien qui ne soit tiré le plus souvent de leurs propres écrits, et toujours d'auteurs non suspects : de sorte qu'il n'y aura dans tout ce récit aucun fait qui ne soit constant et utile à faire entendre les variations dont j'écris l'histoire.

XX. *Pièces de cette histoire, d'où tirées. Pourquoi il n'y a point d'histoire plus certaine ni plus authentique que celle-ci.* — Pour ce qui regarde les actes publics des protestants, outre leurs Confessions de foi et leurs Catéchismes, qui sont entre les mains de tout le monde, j'en ai trouvé quelques-uns dans le *Recueil de Genève*; d'autres dans le livre appelé *Concorde*, imprimé par les luthériens en 1654; d'autres dans le résultat des synodes nationaux de nos prétendus réformés, que j'ai vus en forme authentique dans la bibliothèque du roi; d'autres dans l'*Histoire Sacramentaire*, imprimée à Zurich, en 1602, par Hospinien, auteur zwinglien, ou enfin dans d'autres auteurs protestants; en un mot je ne dirai rien qui ne soit authentique et incontestable. Au reste, pour le fond des choses, on sait bien de quel avis je suis : car assurément je suis catholique aussi soumis qu'aucun autre aux décisions de l'Eglise, et tellement disposé, que personne ne craint davantage de préférer son sentiment particulier au sentiment universel. Après cela, d'aller faire le neutre et l'indifférent, à cause que j'écris une histoire, ou de dissimuler ce que je suis, quand tout le monde le sait et que j'en fais gloire, ce serait faire au lecteur une illusion trop grossière :

1. *Synt. Conf. Præf.* — 2. *Athan., de Syn. et Ep. ad. Afr.* — 3. *Liv.* XII.

1. *Liv.* III, VIII. — 2. *Ammian. Marcel., lib.* XXI.

mais avec cet aveu sincère, je maintiens aux protestants qu'ils ne peuvent me refuser leur croyance, et qu'ils ne liront jamais nulle histoire, quelle qu'elle soit, plus indubitable que celle-ci; puisque, dans ce que j'ai à dire contre leurs Églises, et leurs auteurs, je n'en raconterai rien qui ne soit prouvé clairement par leurs propres témoignages.

XXI. *Quelques objections qu'on peut faire contre cet ouvrage.* — Je n'ai pas épargné ma peine à les transcrire; et le lecteur se plaindra peut-être que je n'aie pas assez ménagé la sienne. D'autres trouveront mauvais que je me sois quelquefois attaché à des choses qui leur paraîtront méprisables. Mais outre que ceux qui sont accoutumés à traiter les matières de la religion, savent bien que dans un sujet de cette importance et de cette délicatesse, presque tout, jusqu'aux moindres mots, est essentiel; il a fallu considérer, non ce que les choses sont en elles-mêmes, mais ce qu'elles ont été, ou sont encore dans l'esprit de ceux à qui j'ai affaire; et après tout on verra bien que cette histoire est d'un genre tout particulier; qu'elle a dû paraître avec toutes ses preuves, et munie, pour ainsi dire, de tous côtés; et qu'il a fallu hasarder de la rendre moins divertissante, pour la rendre plus convaincante et plus utile.

XXII. *Qu'il y a des choses qu'il a fallu reprendre de plus haut, comme l'Histoire des Vaudois, des Albigeois, de Jean Viclef, et de Jean Hus.* — Quoique mon dessein me renferme dans l'histoire des protestants, j'ai cru en certains endroits devoir remonter plus haut[1]; et c'a été lorsqu'on a vu les Vaudois et les Hussites se réunir avec les calvinistes et les luthériens : il a donc fallu, en ces endroits, faire connaître l'origine et les sentiments de ces sectes, en montrer la descendance, les distinguer d'avec celles avec qui on a voulu les confondre, découvrir le manichéisme de Pierre de Bruis et des Albigeois, et montrer comment les Vaudois sont sortis d'eux; raconter les impiétés et les blasphèmes de Viclef, dont Jean Hus et ses disciples ont pris naissance; en un mot, révéler la honte de tous ces sectaires à ceux qui se glorifient de les avoir pour prédécesseurs.

XXIII. *Pourquoi on suit l'ordre des temps sans distinction des matières.* — Quant à la méthode de cet ouvrage, on y verra marcher les disputes et les décisions dans l'ordre qu'elles ont paru, sans distinction des matières, parce que les temps mêmes m'invitaient à suivre cet ordre. Il est certain que par ce moyen les variations des protestants et l'état de leurs Églises sera mieux marqué. On verra aussi plus clairement, en mettant ensemble sous les yeux les circonstances des lieux et des temps, ce qui pourra servir à la conviction ou à la défense de ceux dont il s'agit.

XXIV. *Toute la matière de l'Église traitée ensemble. État présent de cette fameuse dispute, et à quels termes elle est réduite par les ministres Claude et Jurieu.* — Il n'y a qu'une controverse dont je fais l'histoire à part; et c'est celle qui regarde l'Église[2]: matière si importante, et qui seule pourrait emporter la décision de tout le procès, si elle n'était aussi embrouillée dans les écrits des protestants, qu'elle est claire et intelligible en elle-même. Pour lui rendre sa netteté et sa simplicité naturelle, j'ai recueilli dans le dernier livre tout ce que j'ai eu à raconter sur cette matière, afin qu'ayant une fois bien envisagé la difficulté, le lecteur puisse apercevoir pourquoi les nouvelles Églises se sont senties obligées à tourner successivement de tant de côtés ce qui dans le fond ne pouvait jamais avoir qu'une même face. Car enfin tout se réduit à montrer où était l'Église avant la Réforme. Naturellement on la doit faire visible, selon la commune idée de tous les chrétiens, et on était allé là dans les premières Confessions de foi, comme on le verra dans celles d'Augsbourg et de Strasbourg, qui sont dans chaque parti des protestants les deux premières. On s'obligeait, par ce moyen, à montrer dans sa croyance, non pas des particuliers répandus deçà et delà, et encore les uns sur un point, et les autres sur un autre; mais des corps d'Église, c'est-à-dire, des corps composés de pasteurs et de peuples : et on a longtemps amusé le monde en disant, qu'à la vérité l'Église n'était pas toujours dans l'éclat; mais qu'il y avait du moins, dans tous les temps, quelque petite assemblée où la vérité se faisait entendre. A la fin, comme on a bien vu qu'on n'en pouvait marquer, ni petite ni grande, ni obscure ni éclatante, qui fût de la croyance protestante; le refuge d'Église invisible s'est présenté très-à-propos, et la dispute a roulé longtemps sur cette question. De nos jours on a reconnu plus clairement que l'Église réduite à un état invisible était une chimère inconciliable avec le plan de l'Écriture et la commune notion des chrétiens, et on a abandonné ce mauvais poste. Les protestants ont été contraints à chercher leur succession jusque dans l'Église romaine. Deux fameux ministres de France ont travaillé à l'envi à sauver les inconvénients de ce système, pour parler dans le style du temps : on entend bien que ces deux ministres sont messieurs Claude et Jurieu. On ne pouvait apporter ni plus d'esprit, ni plus d'étude, ni plus de subtilité et d'adresse, ni en un mot plus de tout ce qu'il fallait pour se bien défendre : on ne pouvait non plus faire meilleure contenance, ni renvoyer leurs adversaires d'un air plus fier et plus dédaigneux avec les petits esprits, et avec les missionnaires tant méprisés par les ministres : toutefois la difficulté qu'on voulait faire paraître si légère, à la fin s'est trouvée si grande, qu'elle a mis la division dans le parti. Il a enfin fallu reconnaître publiquement qu'on trouvait dans l'Église romaine, comme dans les autres Églises, avec la suite essentielle du vrai christianisme, même le salut éternel; secret que la politique du parti avait tenu si caché depuis longtemps. Au reste, on nous a donné tant d'avantages, il a fallu se jeter dans des excès si visibles, on a si fort oublié et les anciennes maximes de la Réforme, et ses propres Confessions de foi, que je n'ai pu m'empêcher de raconter ce changement dans toute sa suite. Que si je me suis attaché à tracer ici avec soin le plan de ces deux ministres, et à faire bien connaître l'état où ils ont mis la question; c'est de bonne foi que j'ai trouvé dans leurs écrits, avec les tours les plus adroits, toute l'érudition et toutes les subtilités que j'avais pu remarquer dans tous les auteurs que je connais, soit luthériens ou calvinistes : et si parmi les protestants on s'avisait de les dédire, sous prétexte des

1. *Liv.* XI. — 2. *Liv.* XV.

absurdités où on les verrait poussés, et qu'on voulût se réfugier de nouveau, ou dans l'Église invisible, ou dans les autres retraites également abandonnées; ce serait comme le désordre d'une armée vaincue, qui consternée par sa déroute voudrait rentrer dans les forts qu'elle n'aurait pu défendre, au hasard de s'y voir bientôt forcée encore une fois; ou comme l'inquiétude d'un malade, qui après s'être longtemps inutilement tourné et retourné dans son lit, pour y trouver une place plus commode, reviendrait à celle qu'il aurait quittée, où peu après il sentirait qu'il n'est pas mieux.

XXV. *Quelles plaintes les protestants pourront faire, et combien vaines.* — Je ne crains ici qu'une chose; c'est, s'il m'est permis de le dire, de faire trop voir à nos frères le faible de leur Réforme. Il y en aura parmi eux qui s'aigriront contre nous, plutôt que de se calmer, en voyant dans leur religion un tort si visible; quoique, hélas! je ne songe point à leur imputer le malheur de leur naissance, et que je les plaigne encore plus que je ne les blâme. Mais ils ne laisseront pas de s'élever contre nous. Que de récriminations préparera-t-on contre l'Église, et que de reproches peut-être contre moi-même, sur la nature de cet ouvrage? Combien de nos adversaires me diront, quoique sans sujet, que je suis sorti de mon caractère et de mes maximes, en abandonnant la modération qu'ils ont eux-mêmes louée, et en tournant les disputes de religion à des accusations personnelles et particulières? Mais assurément ils auront tort. Si ce récit rend le procédé de la Réforme odieux, les bons esprits verront bien qu'en cela ce n'est pas moi, mais la chose même qui parle. Il ne s'agit de rien moins que de faits personnels, dans un discours où je me propose d'exposer, sur les matières de la foi, les actes les plus authentiques de la religion protestante. Que si on trouve dans leurs auteurs, qu'on nous vante comme des hommes extraordinairement envoyés pour faire renaître le christianisme au seizième siècle, une conduite directement opposée à un tel dessein; et qu'on voie en général, dans le parti qu'ils ont formé, tous les caractères contraires à un christianisme renaissant : les protestants apprendront dans cet endroit de l'histoire à ne point déshonorer Dieu et sa providence, en lui attribuant un choix spécial qui serait visiblement mauvais.

XXVI. *Quelles récriminations leur peuvent être permises.* — Pour les récriminations, il les faudra essuyer, avec toutes les injures et les calomnies dont nos adversaires ont accoutumé de nous charger : mais je leur demande deux conditions qu'ils trouveront équitables : la première, qu'ils ne songent à nous accuser de variations dans les matières de foi, qu'après qu'ils s'en seront purgés eux-mêmes; autrement il faut avouer que ce ne serait pas répondre à cette histoire, mais éblouir le lecteur, et donner le change : la seconde, qu'ils n'opposent pas des raisonnements ou des conjectures à des faits constants; mais des faits constants à des faits constants, et des décisions de foi authentiques, à des décisions de foi authentiques. Que si par de telles preuves ils nous montrent la moindre inconstance, ou la moindre variation dans les dogmes de l'Église catholique, depuis son origine jusqu'à nous, c'est-à-dire, depuis la fondation du christianisme, je veux bien leur avouer qu'ils ont raison : et moi-même j'effacerai toute mon histoire.

XXVII. — *Cette histoire est très-avantageuse pour la connaissance de la vérité.* — Au reste, je ne prétends pas faire un récit sec et décharné des variations de nos réformés. J'en découvrirai les causes : je montrerai qu'il ne s'est fait aucun changement parmi eux, qui ne marque un inconvénient dans leur doctrine, et qui n'en soit l'effet nécessaire. Leurs variations, comme celles des ariens, découvriront ce qu'ils ont voulu excuser, ce qu'ils ont voulu suppléer, ce qu'ils ont voulu déguiser dans leur croyance. Leurs disputes, leurs contradictions et leurs équivoques rendront témoignage à la vérité catholique. Il faudra aussi de temps en temps la représenter telle qu'elle est, afin qu'on voie par combien d'endroits ses ennemis sont enfin contraints de s'en rapprocher. Ainsi, au milieu de tant de disputes, et des embarras de la nouvelle Réforme, la vérité catholique éclatera partout, comme un beau soleil qui aura percé d'épais nuages; et ce traité, si je l'exécute comme Dieu me l'a inspiré, sera une démonstration de la justice de notre cause; d'autant plus sensible, qu'elle procédera par des principes et par des faits constants entre les parties.

XXVIII. *Et pour faciliter la réunion.* — Enfin les altercations et les accommodements des protestants nous feront voir en quoi ils ont mis de part ou d'autre l'essentiel de la religion, et le nœud de la dispute; ce qu'il y faut avouer, ce qu'il y faut du moins supporter selon leurs principes. La seule Confession de foi d'Augsbourg avec son Apologie, décidera en notre faveur beaucoup plus de points qu'on ne pense, et sans hésiter, ce qu'il y a de plus essentiel. Nous ferons aussi reconnaître au calviniste, complaisant envers les uns, et inexorable envers les autres, que ce qui lui paraît odieux dans le catholique, sans le paraître de la même sorte dans le luthérien, ne l'est pas au fond. Quand on verra qu'on exagère contre l'un ce qu'on favorise ou qu'on tolère dans l'autre, c'en sera assez pour montrer qu'on n'agit point par principes, mais par aversion; ce qui est le véritable esprit de schisme. Cette épreuve, que le calviniste pourra faire ici de lui-même, s'étendra plus loin qu'il ne croit. Le luthérien trouvera aussi les disputes fort abrégées par les vérités qu'il reconnaît; et cet ouvrage, qui d'abord pourrait paraître contentieux, se trouvera dans le fond beaucoup plus tourné à la paix qu'à la dispute.

XXIX. *Ce que cette histoire doit opérer dans les catholiques.* Pour ce qui regarde le catholique, il ne cessera partout de louer Dieu de la continuelle protection qu'il donne à son Église, pour en maintenir la simplicité et la droiture inflexible, au milieu des subtilités dont on embrouille les vérités de l'Évangile. La perversité des hérétiques sera un grand spectacle aux humbles de cœur. Ils apprendront à mépriser, avec la science qui enfle, l'éloquence qui éblouit; et les talents que le monde admire leur paraîtront peu de chose, lorsqu'ils verront tant de vaines curiosités et tant de travers dans les savants; tant de déguisements et tant d'artifice dans la politesse du style; tant de vanité, tant d'ostentation, et des illusions si dangereuses parmi

ceux qu'on appelle beaux esprits; et enfin tant d'arrogance, tant d'emportement, et ensuite des égarements si fréquents et si manifestes dans les hommes qui paraissent grands, parce qu'ils entraînent les autres. On déplorera les misères de l'esprit humain, et on connaîtra que le seul remède à de si grands maux est de savoir se détacher de son propre sens; car c'est ce qui fait la différence du catholique et de l'hérétique. Le propre de l'hérétique, c'est-à-dire, de celui qui a une opinion particulière, est de s'attacher à ses propres pensées; et le propre du catholique, c'est-à-dire, de l'universel, est de préférer à ses sentiments le sentiment commun de toute l'Eglise : c'est la grâce qu'on demandera pour les errants. Cependant on sera saisi d'une sainte et humble frayeur, en considérant les tentations si dangereuses et si délicates que Dieu envoie quelquefois à son Eglise, et les jugements qu'il exerce sur elle; et on ne cessera de faire des vœux pour lui obtenir des pasteurs également éclairés et exemplaires, puisque c'est faute d'en avoir eu beaucoup de semblables que le troupeau racheté d'un si grand prix a été si indignement ravagé.

LIVRE PREMIER.

Depuis l'an 1517, jusqu'à l'an 1520.

Sommaire. — Le commencement des disputes de Luther. Ses agitations. Ses soumissions envers l'Eglise et envers le Pape. Les fondements de sa réforme dans la justice imputée; ses propositions inouïes; sa condamnation. Ses emportements, ses menaces furieuses, ses vaines prophéties, et les miracles dont il se vante. La Papauté devait tomber tout à coup sans violence. Il promet de ne point permettre de prendre les armes pour son Evangile.

I. *La réformation de l'Eglise était désirée depuis plusieurs siècles.* — Il y avait plusieurs siècles qu'on désirait la réformation de la discipline ecclésiastique : « Qui me donnera, disait saint Bernard[1], » que je voie, avant que de mourir, l'Eglise de Dieu » comme elle était dans les premiers jours? » Si ce saint homme a eu quelque chose à regretter en mourant, c'a été de n'avoir pas vu un changement si heureux. Il a gémi toute sa vie des maux de l'Eglise. Il n'a cessé d'en avertir les peuples, le clergé, les évêques, les papes même : il ne craignait pas d'en avertir aussi les religieux, qui s'en affligeaient avec lui dans leur solitude, et louaient d'autant plus la bonté divine de les y avoir attirés, que la corruption était plus grande dans le monde. Les désordres s'étaient encore augmentés depuis. L'Eglise romaine, la mère des Eglises, qui durant neuf siècles entiers, en observant la première avec une exactitude exemplaire la discipline ecclésiastique, la maintenait de toute sa force par tout l'univers, n'était pas exempte de mal; et dès le temps du concile de Vienne, un grand évêque chargé par le Pape de préparer les matières qui devaient y être traitées, mit pour fondement de l'ouvrage de cette sainte assemblée, qu'il y fallait *réformer l'Eglise dans le chef et dans les membres*[2]. Le grand schisme, arrivé un peu après, mit plus que jamais cette parole à la bouche, non-seulement des docteurs particuliers, d'un Gerson, d'un Pierre d'Ailli, des autres grands hommes de ce temps-là, mais encore des conciles; et tout en est plein dans le concile de Pise et dans le concile de Constance. On sait ce qui arriva dans le concile de Bâle, où la réformation fut malheureusement éludée, et l'Eglise replongée dans de nouvelles divisions. Le cardinal Julien représentait à Eugène IV les désordres du clergé, principalement de celui d'Allemagne. « Ces désor» dres, lui disait-il[1], excitent la haine du peuple » contre tout l'ordre ecclésiastique : et si on ne le » corrige, on doit craindre que les laïques ne se » jettent sur le clergé, à la manière des Hussites, » comme ils nous en menacent hautement. » Si on ne réformait promptement le clergé d'Allemagne, il prédisait qu'après l'hérésie de Bohême, et *quand elle serait éteinte, il s'en élèverait bientôt une autre* encore plus dangereuse; car on dira, poursuivait-il[2], « que le clergé est incorrigible, et ne veut point » apporter de remède à ses désordres. On se jettera » sur nous, continuait ce grand cardinal, quand » on n'aura plus aucune espérance de notre correc» tion. Les esprits des hommes sont en attente de » ce qu'on fera, et ils semblent devoir bientôt en» fanter quelque chose de tragique. Le venin qu'ils » ont contre nous se déclare : bientôt ils croiront » faire à Dieu un sacrifice agréable, en maltraitant » ou en dépouillant les ecclésiastiques, comme des » gens odieux à Dieu et aux hommes, et plongés » dans la dernière extrémité du mal. Le peu qui » reste de dévotion envers l'ordre sacré achèvera de » se perdre. On rejettera la faute de tous ces désor» dres sur la Cour de Rome, qu'on regardera comme » la cause de tous les maux[3], » parce qu'elle aura négligé d'y apporter le remède nécessaire. Il le prenait dans la suite d'un ton plus haut : « Je vois, » disait-il, que la cognée est à la racine, l'arbre » penche; et au lieu de le soutenir pendant qu'on » le pourrait encore, nous le précipitons à terre. » Il voit une prompte désolation dans le clergé d'Allemagne[4]. Les biens temporels dont on voudra le priver, lui paraissent comme l'endroit par où le mal commencera : « Les corps, dit-il, périront avec » les âmes. Dieu nous ôte la vue de nos périls, » comme il a coutume de faire à ceux qu'il veut » punir : le feu est allumé devant nous, et nous y » courons. »

II. *La réformation qu'on désirait ne regardait que la discipline, et non pas la foi.* — C'est ainsi que, dans le quinzième siècle, ce cardinal, le plus grand homme de son temps, en déplorait les maux et en prévoyait la suite funeste : par où il semble avoir prédit ceux que Luther allait apporter à toute la chrétienté, en commençant par l'Allemagne; et il ne s'est pas trompé, lorsqu'il a cru que la réformation méprisée, et la haine redoublée contre le clergé, allait enfanter une secte plus redoutable à l'Eglise que celle des Bohémiens. Elle est venue cette secte sous la conduite de Luther; et en prenant le titre de Réforme, elle s'est vantée d'avoir accompli les vœux de toute la chrétienté, puisque

1. *Bern., Epist. 257. ad Eugen. Papam; nunc 238, n. 6.*
2. *Guill. Durand. Episc. Mimat. Speculator dictus; Tract. de modo Gen. Conc. celeb., tit. 1, part. 1; tit. 1, part. 3. crus. part., tit. 33, etc.*

1. *Epist. 1. Julian. Card. ad Eug. IV. inter Op. Æn. Silv., p. 66.* — 2. *Idem, p. 67.* — 3. *Ibidem, p. 68.* — 4. *Ibidem, p. 76.*

la réformation était désirée par les peuples, par les docteurs et par les prélats catholiques. Ainsi, pour autoriser cette réformation prétendue, on a ramassé avec soin ce que les auteurs ecclésiastiques ont dit contre les désordres et du peuple et du clergé même. Mais c'est une illusion manifeste; puisque, de tant de passages qu'on allègue, il n'y en a pas un seul où ces docteurs aient seulement songé à changer la foi de l'Eglise; à corriger son culte, qui consistait principalement dans le sacrifice de l'autel; à renverser l'autorité de ses prélats, et principalement celle du Pape, qui était le but où tendait toute cette nouvelle réformation, dont Luther était l'architecte.

III. *Témoignage de saint Bernard.* — Nos réformés nous allèguent saint Bernard, qui faisant le dénombrement des maux de l'Eglise[1], et de ceux qu'elle a soufferts dans son origine durant les persécutions, et de ceux qu'elle a sentis dans son progrès par les hérésies, et de ceux qu'elle a éprouvés dans les derniers temps par la dépravation des mœurs, dit que ceux-ci sont le plus à craindre, parce qu'ils gagnent le dedans, et remplissent toute l'Eglise de corruption : d'où ce grand homme conclut que l'Eglise peut dire avec Isaïe que *son amertume la plus amère et la plus douloureuse est dans la paix*[2]; lorsqu'en paix du côté des infidèles, et en paix du côté des hérétiques, elle est plus dangereusement combattue par les mauvaises mœurs de ses enfants. Mais il n'en faut pas davantage, pour montrer que ce qu'il déplore n'est pas, comme ont fait nos réformateurs, les erreurs où l'Eglise était tombée, puisqu'au contraire il la représente comme étant à couvert de ce côté-là; mais seulement les maux qui venaient du relâchement de la discipline. D'où il est aussi arrivé que, lorsqu'au lieu de la discipline, des esprits inquiets et turbulents comme un Pierre de Bruis, un Henri, un Arnaud de Bresse, ont commencé à reprendre les dogmes; ce grand homme n'a jamais souffert qu'on en affaiblît aucun, et a combattu avec une force invincible, tant pour la foi de l'Eglise, que pour l'autorité de ses prélats[3].

IV. *Témoignage de Gerson et du cardinal Pierre d'Ailli, évêque de Cambrai.* — Il en est de même des autres docteurs catholiques, qui dans les siècles suivants ont déploré les abus, et en ont demandé la réformation. Gerson est le plus célèbre de tous; et nul n'a proposé avec plus de force la réformation de l'Eglise dans le chef et dans les membres. Dans un sermon qu'il fit après le concile de Pise devant Alexandre V, il introduisit l'Eglise demandant au Pape la réformation et le rétablissement du royaume d'Israël, mais pour montrer qu'il ne se plaignait d'aucune erreur qu'on pût remarquer dans la doctrine de l'Eglise, il adresse au Pape ces paroles : « Pourquoi, dit-il[4], n'envoyez-vous pas » aux Indiens, dont la foi peut être facilement cor- » rompue, puisqu'ils ne sont pas unis à l'Eglise » romaine, de laquelle se doit tirer la certitude de » la foi? » Son maître, le cardinal Pierre d'Ailli, évêque de Cambrai, soupirait aussi après la réformation : mais il en posait le fondement sur un

1. *Bern., Serm.* 33, *in Cant., n.* 10. — 2. *Isaïæ*, XXXVIII. 17. — 3. *Bern., Serm.* 65, 66, *in Cant.* — 4. *Gers., Serm. de l'Ascens. Dom. ad Alex. V, tom.* II, *pag.* 131.

principe bien différent de celui que Luther établissait; puisque celui-ci écrivait à Mélanchton, « que » la bonne doctrine ne pouvait subsister, tant que » l'autorité du Pape serait conservée[1] : » et au contraire ce cardinal estimait que « durant le schisme, » les membres de l'Eglise étant séparés de leur » chef, et n'y ayant point d'économe et de directeur » apostolique, » c'est-à-dire, n'y ayant point de Pape que toute l'Eglise reconnût, « il ne fallait pas » espérer que la réformation se pût faire[2]. » Ainsi l'un faisait dépendre la réformation de la destruction de la papauté, et l'autre du parfait rétablissement de cette autorité sainte, que Jésus-Christ avait établie pour entretenir l'unité parmi ses membres, et tenir tout dans le devoir.

V. *Deux manières de désirer la réformation de l'Eglise.* — Il y avait donc de deux sortes d'esprits qui demandaient la réformation : les uns vraiment pacifiques et vrais enfants de l'Eglise, en déploraient les maux sans aigreur, en proposaient avec respect la réformation, dont aussi ils toléraient humblement le délai, et loin de la vouloir procurer par la rupture, ils regardaient au contraire la rupture comme le comble de tous les maux : au milieu des abus ils admiraient la divine Providence, qui savait selon ses promesses conserver la foi de l'Eglise : et si on semblait leur refuser la réformation des mœurs, sans s'aigrir et s'en s'emporter, ils s'estimaient assez heureux de ce que rien ne les empêchait de la faire parfaitement en eux-mêmes. C'étaient là les forts de l'Eglise, dont nulle tentation ne pouvait ébranler la foi, ni les arracher de l'unité. Mais il y avait outre cela des esprits superbes, pleins de chagrin et d'aigreur, qui, frappés des désordres qu'ils voyaient régner dans l'Eglise, et principalement parmi ses ministres, ne croyaient pas que les promesses de son éternelle durée pussent subsister parmi ses abus : au lieu que le Fils de Dieu avait enseigné à respecter *la chaire de Moïse*, malgré les mauvaises œuvres *des docteurs et des Pharisiens assis dessus*[3]. Ceux-ci devenus superbes, et par-là devenus faibles, succombaient à la tentation qui porte à haïr la chaire en haine de ceux qui y président; et comme si la malice des hommes pouvait anéantir l'œuvre de Dieu, l'aversion qu'ils avaient conçue pour les docteurs leur faisait haïr tout ensemble et la doctrine qu'ils enseignaient, et l'autorité qu'ils avaient reçue de Dieu pour enseigner.

Tels étaient les Albigeois et les Vaudois; tels étaient Jean Viclef et Jean Hus. L'appât le plus ordinaire, dont ils se servaient pour attirer les âmes infirmes dans leurs lacets, était la haine qu'ils leur inspiraient pour les pasteurs de l'Eglise : par cet esprit d'aigreur on ne respirait que la rupture; et il ne faut pas s'étonner si dans le temps de Luther, où les invectives et l'aigreur contre le clergé furent portées à la dernière extrémité, on vit aussi la rupture la plus violente, et la plus grande apostasie qu'on eût peut-être jamais vue jusqu'alors dans la chrétienté.

VI. *Les commencements de Luther : ses qualités.* — Martin Luther, augustin de profession, docteur et professeur en théologie dans l'université de Wittemberg, donna le branle à ces mouvements. Les

1. *Sleid., l.* VII, *fol.* 112. — 2. *Conc.* I. *de S. Lud.* — 3. *Matth.*, XXIII. 2, 3.

deux partis de ceux qui se sont dits Réformés, l'ont également reconnu pour l'auteur de cette nouvelle réformation. Ce n'a pas été seulement les luthériens ses sectateurs qui lui ont donné à l'envi de grandes louanges. Calvin admire souvent ses vertus, sa magnanimité, sa constance, l'industrie incomparable qu'il a fait paraître contre le Pape. C'est la trompette, ou plutôt c'est le tonnerre; c'est le foudre qui a tiré le monde de sa léthargie : ce n'était pas Luther qui parlait, c'était Dieu qui foudroyait par sa bouche[1].

Il est vrai qu'il eut de la force dans le génie, de la véhémence dans ses discours, une éloquence vive et impétueuse, qui entrainait les peuples et les ravissait, une hardiesse extraordinaire quand il se vit soutenu et applaudi, avec un air d'autorité qui faisait trembler devant lui ses disciples : de sorte qu'ils n'osaient le contredire ni dans les grandes choses ni dans les petites.

Il faudrait ici raconter les commencements de la querelle de 1517, s'ils n'étaient connus de tout le monde. Mais qui ne sait la publication des indulgences de Léon X, et la jalousie des Augustins contre les Jacobins qu'on leur avait préférés en cette occasion ? Qui ne sait que Luther, docteur augustin, choisi pour maintenir l'honneur de son Ordre, attaqua premièrement les abus que plusieurs faisaient des indulgences, et les excès qu'on en prêchait ? Mais il était trop ardent pour se renfermer dans ces bornes : des abus, il passa bientôt à la chose même. Il avançait par degrés, et encore qu'il allât toujours diminuant les indulgences, et les réduisant presque à rien par la manière de les expliquer; dans le fond, il faisait semblant d'être d'accord avec ses adversaires, puisque, lorsqu'il mit ses propositions par écrit, il y en eut une couchée en ces termes : *Si quelqu'un nie la vérité des indulgences du Pape, qu'il soit anathème*[2].

Cependant une matière le menait à l'autre. Comme celle de la justification et de l'efficace des sacrements touchait de près à celle des indulgences, Luther se jeta sur ces deux articles; et cette dispute devint bientôt la plus importante.

VII. *Fondement de la réforme de Luther : ce que c'est que sa justice imputative, et la justification par la foi.* — La justification, c'est la grâce, qui nous remettant nos péchés, nous rend en même temps agréables à Dieu. On avait cru jusqu'alors que ce qui faisait cet effet devait à la vérité venir de Dieu, mais enfin devait être en nous; et que pour être justifié, c'est-à-dire de pécheur être fait juste, il fallait avoir en soi la justice; comme pour être savant et vertueux, il faut avoir en soi la science et la vertu. Mais Luther n'avait pas suivi une idée si simple. Il voulait que ce qui nous justifie, et ce qui nous rend agréables aux yeux de Dieu, ne fût rien en nous; mais que nous fussions justifiés parce que Dieu nous imputait la justice de Jésus-Christ, comme si elle eût été la nôtre propre, et parce qu'en effet nous pouvions nous l'approprier par la foi.

VIII. *La foi spéciale de Luther, et la certitude de la justification.* — Mais le secret de cette foi justifiante avait encore quelque chose de bien particulier : c'est qu'elle ne consistait pas à croire en général au Sauveur, à ses mystères et à ses promesses: mais à croire très-certainement, chacun dans son cœur, que tous nos péchés nous étaient remis. On était justifié, disait sans cesse Luther, dès qu'on croyait l'être avec certitude; et la certitude qu'il exigeait n'était pas seulement cette certitude morale, qui fondée sur des motifs raisonnables exclut l'agitation et le trouble; mais une certitude absolue, une certitude infaillible, où le pécheur devait croire qu'il était justifié, de la même foi dont il croit que Jésus-Christ est venu au monde[1].

Sans cette certitude il n'y avait point de justification pour le fidèle : car il ne pouvait, lui disait-on, ni invoquer Dieu, ni se confier en lui seul, tant qu'il avait le moindre doute, non-seulement de la bonté divine en général, mais encore de la bonté particulière par laquelle Dieu imputait à chacun de nous la justice de Jésus-Christ; et c'est ce qui s'appelait la foi spéciale.

IX. *Selon Luther, on est assuré de sa justification sans l'être de sa pénitence.* — Il s'élevait ici une nouvelle difficulté, savoir si pour être assuré de sa justification, il fallait l'être en même temps de la sincérité de sa pénitence. C'est ce qui d'abord venait dans l'esprit à tout le monde; et puisque Dieu ne promettait de justifier que les pénitents, si l'on était assuré de sa justification, il semblait qu'il le fallait être en même temps de la sincérité de sa pénitence. Mais cette dernière certitude était l'aversion de Luther; et loin qu'on fût assuré de la sincérité de sa pénitence, « on n'était pas même » assuré, disait-il[2], de ne pas commettre plusieurs » péchés mortels dans ses meilleures œuvres, à » cause du vice très-caché de la vaine gloire ou de » l'amour-propre. »

Luther poussait encore la chose plus loin : car il avait inventé cette distinction entre les œuvres des hommes et celles de Dieu, « que les œuvres des » hommes, quand elles seraient toujours belles en » apparence, et sembleraient bonnes probablement, » étaient des péchés mortels; et qu'au contraire les » œuvres de Dieu, quand elles seraient toujours » laides, et qu'elles paraîtraient mauvaises, sont » d'un mérite éternel[3]. » Ebloui de son antithèse et de ce jeu de paroles, Luther s'imagine avoir trouvé la vraie différence entre les œuvres de Dieu et celles des hommes, sans considérer seulement que les bonnes œuvres des hommes sont en même temps des œuvres de Dieu, puisqu'il les produit en nous par sa grâce; ce qui, selon Luther même, leur devait nécessairement donner un *immortel mérite* : mais c'est ce qu'il voulait éviter, puisqu'il concluait au contraire[4], « que toutes les œuvres des justes » seraient des péchés mortels, s'ils n'appréhen» daient qu'elles n'en fussent; et qu'on ne pouvait » éviter la présomption, ni avoir une véritable espé» rance, si on ne craignait la damnation dans cha» que œuvre qu'on faisait. »

Sans doute la pénitence ne compatit pas avec des péchés mortels actuellement commis : car on ne peut ni être vraiment repentant de quelques

1. *Cal.* v. 2. *def. Cont. Vestph. opusc. f.* 785, 787, *et seq. Resp. cont. Pigh. ibid., fol.* 137, 141, *etc.* — 2. *Prop.* 1517, 71. *T.* I. *Viteb.*

1. *Luth., t.* I; *Vit. Prop.*, 1518, *f.* 52; *Serm. de Indul., f.* 61; *Act. ap. Legat. Apost., f.* 211; *Luth. ad Frider., f.* 222. — 2 *Luth.. T.* I; *Prop.*, 1518, *Prop.*, 48. — 3. *Prop. Heidls., an.* 1518; *Idem, Prop.*, 3, 4, 7, 11. — 4. *Idem.*

péchés mortels sans l'être de tous, ni de l'être de ceux qu'on fait pendant qu'on les fait. Si donc on n'est jamais assuré de ne pas faire à chaque bonne œuvre plusieurs péchés mortels : si au contraire on doit craindre d'en faire toujours, on n'est jamais assuré d'être vraiment pénitent; et si on était assuré de l'être, on n'aurait pas à craindre la damnation, comme Luther le prescrit; à moins de croire en même temps que Dieu contre sa promesse condamnerait à l'enfer un cœur pénitent. Et cependant s'il arrivait qu'un pécheur doutât de sa justification, à cause de son indisposition particulière dont il n'était pas assuré, Luther lui disait, qu'à la vérité il n'était pas assuré de sa bonne disposition, et ne savait pas, par exemple, s'il était vraiment pénitent, vraiment contrit, vraiment affligé de ses péchés; mais qu'il n'en était pas moins assuré de son entière justification, parce qu'elle ne dépendait d'aucune bonne disposition de sa part. C'est pourquoi ce nouveau docteur disait au pécheur : « Croyez » fermement que vous êtes absous; et dès là vous » l'êtes, quoi qu'il puisse être de votre contrition[1]; » comme s'il eût dit : Vous n'avez pas besoin de vous mettre en peine si vous êtes pénitent ou non. Tout consiste, disait-il toujours, *à croire sans hésiter que vous êtes absous*[2] : d'où il concluait[3], *qu'il n'importait pas que le prêtre vous baptisât, ou vous donnât l'absolution sérieusement, ou en se moquant;* parce que dans les sacrements il n'y avait qu'une chose à craindre, qui était de ne croire pas assez fortement que tous vos crimes vous étaient pardonnés, dès que vous aviez pu gagner sur vous de le croire.

X. *Inconvénient de cette doctrine.* — Les catholiques trouvaient un terrible inconvénient dans cette doctrine. C'est que le fidèle étant obligé de se tenir assuré de sa justification, sans l'être de sa pénitence, il s'ensuivait qu'il devait croire qu'il serait justifié devant Dieu, quand même il ne serait pas vraiment pénitent et vraiment contrit : ce qui ouvrait le chemin à l'impénitence.

Il est néanmoins très-véritable, car il ne faut rien dissimuler, que Luther n'excluait pas de la justification une sincère pénitence, c'est-à-dire, l'horreur de son péché et la volonté de bien faire; en un mot, la conversion du cœur : et il trouvait absurde, aussi bien que nous, qu'on pût être justifié sans pénitence et sans contrition. Il ne paraissait sur ce point nulle différence entre lui et les catholiques; si ce n'est que les catholiques appelaient ces actes des dispositions à la justification du pécheur et que Luther croyait bien mieux rencontrer en les appelant seulement des conditions nécessaires. Mais cette subtile distinction au fond ne le tirait pas d'embarras : car enfin de quelque sorte qu'on nommât ces actes, qu'ils fussent ou condition, ou disposition et préparation nécessaire à la rémission des péchés : quoi qu'il en soit, on est d'accord qu'il les faut avoir pour l'obtenir : ainsi la question revenait toujours, comment Luther pouvait dire que le pécheur devait croire très-certainement qu'il était absous, *quoi qu'il en fût de sa contrition;* c'est-à-dire, quoi qu'il en fût de sa pénitence : comme si être pénitent ou non, était une chose indifférente à la rémission des péchés.

XI. *Si l'on peut être assuré de sa foi, sans l'être de sa pénitence.* — C'était donc là difficulté du nouveau dogme, ou, comme on parle à présent, du nouveau système de Luther : comment sans être assuré et sans pouvoir l'être qu'on fût vraiment pénitent et vraiment converti, on ne laissait pas d'être assuré d'avoir le pardon entier de ses péchés? Mais c'était assez, disait Luther, d'être assuré de sa foi. Nouvelle difficulté, d'être assuré de sa foi sans l'être de la pénitence, que la foi, selon Luther, produit toujours. Mais, répond-il[1], le fidèle peut dire *Je crois*, et par là sa foi lui devient sensible; comme si le même fidèle ne disait pas de la même sorte : *Je me repens*, et qu'il n'eût pas le même moyen de s'assurer de sa repentance. Que si l'on répond enfin que le doute lui reste toujours, s'il se repent comme il faut, j'en dis autant de la foi; et tout aboutit à conclure que le pécheur se tient assuré de sa justification, sans pouvoir être assuré d'avoir accompli comme il faut la condition que Dieu exigeait de lui pour l'obtenir.

C'était encore ici un nouvel abîme. Quoique la foi, selon Luther, ne disposât pas à la justification (car il ne pouvait souffrir ces dispositions) c'en était la condition nécessaire, et l'unique moyen que nous eussions pour nous approprier Jésus-Christ et sa justice. Si donc, après tout l'effort que fait le pécheur de se bien mettre dans l'esprit que ses péchés lui sont remis par sa foi, il venait à dire en lui-même : Qui me dira, faible et imparfait comme je suis, si j'ai cette vraie foi qui change le cœur? C'est une tentation, selon Luther. Il faut croire que tous nos péchés nous sont remis par la foi, sans s'inquiéter si cette foi est telle que Dieu la demande, et même sans y penser : car y penser seulement, c'est faire dépendre la grâce et la justification d'une chose qui peut être en nous; ce que la gratuité, pour ainsi parler, de la justification, selon lui, ne souffrait pas.

XII. *La sécurité blâmée par Luther.* — Avec cette certitude que mettait Luther de la rémission des péchés, il ne laissait pas de dire qu'il y avait un certain état dangereux à l'âme, qu'il appelle la *sécurité*. « Que les fidèles prennent garde, dit-il[2], à » ne venir pas à la sécurité : » et incontinent après : « Il y a une détestable arrogance et sécurité dans » ceux qui se flattent eux-mêmes, et ne sont pas » véritablement affligés de leurs péchés, qui tien- » nent encore bien avant dans leur cœur. » Si l'on joint à ces deux thèses de Luther celle où il disait, comme on a vu[3], qu'à cause de l'amour-propre on *n'est jamais assuré de ne pas commettre plusieurs péchés mortels dans ses meilleures œuvres*, de sorte qu'il y *fallait toujours craindre la damnation*[4]; il pouvait sembler que ce docteur était d'accord dans le fond avec les catholiques, et qu'on ne devrait pas prendre la certitude qu'il pose à la dernière rigueur, comme nous avons fait. Mais il ne s'y faut pas tromper : Luther tient au pied de la lettre ces deux propositions qui paraissent si contraires : *On n'est jamais assuré d'être affligé comme il faut*

1. *Serm. de Indul., T.* I, *f.* 59. — 2. *Prop.* 1518. *Idem.* — 3. *Serm. de Indulgent.*

1. *Ass., artic. Damnat. T.* II. *ad Prop.* 11. — 2. *V. disp.* 1538. *Prop.* 11, 15. *T.* I. — 3. *Ci-dessus, n.* IX. — 4. *Prop.* 1518, 18. *T.* I.

de ses péchés; et, *on doit se tenir pour assuré d'en avoir la rémission;* d'où suivent ces deux autres propositions qui ne semblent pas moins opposées : la certitude doit être admise : la sécurité est à craindre. Mais quelle est donc cette certitude, si ce n'est la sécurité? C'était l'endroit inexplicable de la doctrine de Luther, et on n'y trouvait aucun dénouement.

XIII. *Réponse de Luther par la distinction de deux sortes de péchés.* — Pour moi, tout ce que j'ai pu trouver dans ses écrits qui serve à développer ce mystère, c'est la distinction qu'il fait entre les péchés que l'on commet sans le savoir, et ceux que l'on commet *sciemment et contre sa conscience : lapsus contra conscientiam*[1]. Il semble donc que Luther ait voulu dire, qu'un chrétien ne peut s'assurer de n'avoir pas les péchés du premier genre; mais qu'il peut être assuré de n'en avoir pas du second; et si en les commettant il se tenait assuré de la rémission de ses péchés, il tomberait dans cette damnable et pernicieuse sécurité, que Luther condamne : au lieu qu'en les évitant il se peut tenir assuré de la rémission de tous les autres, et même des plus cachés; ce qui suffit pour la certitude que Luther veut établir.

XIV. *La difficulté demeure toujours.* — Mais la difficulté revenait toujours : car il demeurait pour indubitable, selon Luther, que l'homme ne sait jamais si ce vice caché de l'amour-propre n'infecte pas ses meilleures œuvres; qu'au contraire, pour éviter la présomption, il doit tenir pour certain qu'elles en sont mortellement infectées : qu'il *se flatte;* et que, lorsqu'il croit *être affligé véritablement de son péché,* il ne s'ensuit pas qu'il le soit autant qu'il faut pour en obtenir la rémission. Si cela est, malgré tout ce qu'il doit ressentir, il ne sait jamais si le péché ne règne pas dans son cœur, d'autant plus dangereusement qu'il est plus caché. Nous en serons donc réduits à croire, que nous serons réconciliés avec Dieu, quand même le péché régnerait en nous : autrement il n'y aura jamais de certitude.

XV. *Contradiction de la doctrine de Luther.* — Ainsi tout ce qu'on nous dit de la certitude qu'on peut avoir sur le péché commis contre la conscience, est inutile. Ce n'est pas aller assez avant que de ne pas reconnaître que ce péché qui se cache, cet orgueil secret, cet amour-propre qui prend tant de formes, et même celle de la vertu, est peut-être le plus grand obstacle de notre conversion, et toujours l'inévitable sujet de ce tremblement continuel, que les catholiques enseignaient après saint Paul. Les mêmes catholiques observaient que tout ce qu'on leur répondait sur cette matière, était manifestement contradictoire. Luther avait avancé cette proposition : *Personne ne doit répondre au prêtre qu'il est contrit*[2], c'est-à-dire, pénitent. Et, comme cette proposition fut trouvée étrange, il la soutint de ces passages. « *Saint Paul dit :* Je ne me sens » coupable en rien, mais je ne suis pas pour cela » justifié[3]. *David dit :* Qui connaît ses péchés[4]? » *Saint Paul dit :* Celui qui s'approuve lui-même » n'est pas approuvé; mais celui que Dieu approuve[1]. » Luther concluait de ces passages, que nul pécheur n'est en état de répondre au prêtre : *Je suis vraiment pénitent;* et à le prendre à la rigueur, et pour une certitude entière, il avait raison. On n'était donc pas assuré absolument, selon lui, qu'on fût pénitent; et néanmoins, selon lui, on était absolument assuré que les péchés sont remis : on était donc assuré que le pardon est indépendant de la pénitence. Les catholiques n'entendaient rien dans ces nouveautés : Voilà, disaient-ils, un prodige dans les mœurs et dans la doctrine; l'Eglise ne peut pas souffrir un tel scandale.

XVI. *Suite des contradictions de Luther.* — Mais, disait Luther[2], on est assuré de sa foi : et la foi est inséparable de la contrition. On lui répliquait : Permettez donc au fidèle de répondre de sa contrition, comme de sa foi; ou, si vous défendez l'un, défendez l'autre.

« Mais, poursuivait-il, saint Paul a dit : Exami- » nez-vous vous-mêmes, si vous êtes dans la foi; » éprouvez-vous vous-mêmes[3]. » Donc on sent la foi, conclut Luther : et on concluait, au contraire, qu'on ne la sent pas. Si c'est une matière d'épreuve, si c'est un sujet d'examen, ce n'est donc pas une chose que l'on connaisse par sentiment, ou, comme on parle, par conscience. Ce qu'on appelle la foi, poursuivait-on, n'en est peut-être qu'une vaine image ou une faible répétition de ce qu'on a lu dans les livres, de ce qu'on a entendu dire aux autres fidèles. Pour être assuré d'avoir cette foi vive, qui opère la véritable conversion du cœur, il faudrait être assuré que le péché ne règne plus en nous; c'est ce que Luther ne me peut ni ne me veut garantir, pendant qu'il me garantit ce qui en dépend, c'est-à-dire, la rémission des péchés. Voilà toujours la contradiction, et le faible inévitable de sa doctrine.

XVII. *Suite.* — Et qu'on n'allègue pas ce que dit saint Paul : *Qui sait ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui*[4]? Il est vrai : nulle autre créature, ni homme, ni ange, ne voit en nous ce que nous n'y voyons pas : mais il ne s'ensuit pas de là que nous-mêmes nous le voyons toujours : autrement comment David aurait-il dit, ce que Luther objectait : *Qui connaît ses péchés?* Ces péchés ne sont-ils pas en nous? Et puisqu'il est certain que nous ne les connaissons pas toujours, l'homme sera toujours à lui-même une grande énigme; et son propre esprit lui sera toujours le sujet d'une éternelle et impénétrable question. C'est donc une folie manifeste de vouloir qu'on soit assuré du pardon de son péché, si on n'est pas assuré d'en avoir entièrement retiré son cœur.

XVIII. *Luther oubliait tout ce qu'il avait dit de bien au commencement de la dispute.* — Luther disait beaucoup mieux au commencement de la dispute; car voici ses premières thèses sur les indulgences en 1517, et dès l'origine de la querelle : « Nul n'est assuré de la vérité de sa contrition; et » à plus forte raison ne l'est-il pas de la plénitude » du pardon[5]. » Alors il reconnaissait, par l'inséparable union de la pénitence et du pardon, que l'incertitude de l'un emportait l'incertitude de l'autre. Dans la suite il changea, mais de bien en mal :

1. *Luth. Themat., T.* I, *f.* 490. *Conf. Aug., cap. de bon. op. Synt. Gen., 2. part., p.* 21. — 2. *Assert., art. Damnat. ad art.* 11. *T.* II. — 3 *I. Cor.,* IV 4. — 4. *Ps.,* XVIII. 13.

1. *II. Cor.,* X. 18. — 2. *Prop.* 12 *et* 14. — 3. *II. Cor.,* XIII. 5 — 4. *I. Cor.,* II. 11. — 5. *Prop.* 1517, *Prop.* 30. *T.* I, *f.* 50.

en retenant l'incertitude de la contrition, il ôta l'incertitude du pardon ; et le pardon ne dépendait plus de la pénitence. Voilà comme Luther se réformait. Tel fut son progrès, à mesure qu'il s'échauffait contre l'Eglise, et qu'il s'enfonçait dans le schisme. Il s'étudiait en toutes choses à prendre le contre-pied de l'Eglise. Bien loin de s'efforcer, comme nous, à inspirer aux pécheurs la crainte des jugements de Dieu, pour les exciter à la pénitence, Luther en était venu à cet excès de dire, « que la contrition » par laquelle on repasse ses ans écoulés dans l'a» mertume de son cœur, en pesant la grièveté de » ses péchés, leur difformité, leur multitude, la » béatitude perdue, et la damnation méritée, ne » faisait que rendre les hommes plus hypocrites[1] : » comme si c'était une hypocrisie au pécheur, de commencer à se réveiller de son assoupissement.

Mais peut-être qu'il voulait dire que ces sentiments de crainte ne suffisaient pas, et qu'il y fallait joindre la foi et l'amour de Dieu. J'avoue qu'il s'explique ainsi dans la suite[2] mais contre ses propres principes : car il voulait, au contraire (et nous verrons dans la suite que c'est un des fondements de sa doctrine), que la rémission des péchés précédât l'amour ; et il abusait pour cela de la parabole des deux débiteurs de l'Evangile, dont le Sauveur avait dit : *Celui à qui on remet la plus grande dette aime aussi avec plus d'ardeur*[3] : d'où Luther et ses disciples concluaient, qu'on n'aimait qu'après que la dette, c'est-à-dire, les péchés étaient remis. Telle était la grande indulgence que prêchait Luther, et qu'il opposait à celles que les Jacobins publiaient, et que Léon X avait données. Sans s'exciter à la crainte, sans avoir besoin de l'amour, pour être justifié de tous ses péchés, il ne fallait que croire sans hésiter, qu'ils étaient tous pardonnés ; et dans le moment l'affaire était faite.

XIX. *Etrange doctrine de Luther sur la guerre contre le Turc.* — Parmi les singularités qu'il avançait tous les jours, il y en eut une qui étonna tout le monde chrétien. Pendant que l'Allemagne menacée, par les armes formidables du Turc, était toute en mouvement pour lui résister, Luther établissait ce principe : *Qu'il fallait vouloir, non-seulement ce que Dieu veut que nous voulions, mais absolument tout ce que Dieu veut :* d'où il concluait que *combattre contre le Turc, c'était résister à la volonté de Dieu qui nous voulait visiter*[4].

XX. *Humilité apparente de Luther, et sa soumission envers le Pape.* — Au milieu de tant de hardies propositions, il n'y avait à l'extérieur rien de plus humble que Luther. Homme timide et retiré, « il » avait, disait-il[5], été traîné par force dans le public, » et jeté dans ces troubles plutôt par hasard que » de dessein. Son style n'avait rien d'uniforme : il » était même grossier en quelques endroits, et il » écrivait exprès de cette manière. Loin de se pro» mettre l'immortalité de son nom et de ses écrits, » il ne l'avait jamais recherchée. » Au surplus, il attendait avec respect le jugement de l'Eglise, jusqu'à déclarer en termes exprès, que « s'il ne s'en » tenait à sa détermination, il consentait d'être » traité comme hérétique[6]. » Enfin tout ce qu'il disait était plein de soumission non-seulement envers le concile, mais encore envers le Saint-Siége et envers le Pape : car le Pape, ému des clameurs qu'excitait dans toute l'Eglise la nouveauté de sa doctrine, en avait pris connaissance ; et ce fut alors que Luther parut le plus respectueux. « Je ne suis » pas, disait-il[1], assez téméraire pour préférer mon » opinion particulière à celle de tous les autres. » Et pour le Pape, voici ce qu'il lui écrit le dimanche de la Trinité en 1518 : « Donnez la vie ou » la mort, appelez ou rappelez, approuvez ou ré» prouvez comme il vous plaira, j'écouterai votre » voix comme celle de Jésus-Christ même[2]. » Tous ses discours furent pleins de semblables protestations durant environ trois ans. Bien plus, il s'en rapportait à la décision des universités de Bâle, de Fribourg et de Louvain[3]. Un peu après il y ajouta celle de Paris : et il n'y avait dans l'Eglise aucun tribunal qu'il ne voulût reconnaître.

XXI. *Raisons dont il appuyait cette soumission.* — Il semblait même qu'il parlait de bonne foi sur l'autorité du Saint-Siége. Car les raisons dont il appuyait son attachement pour ce grand Siége étaient en effet les plus capables de toucher un cœur chrétien. Dans un livre qu'il écrivit contre Silvestre de Prière, jacobin, il alléguait en premier lieu ces paroles de Jésus-Christ : *Tu es Pierre ;* et celles-ci : *Pais mes brebis.* « Tout le monde confesse, dit-il[4], » que l'autorité du Pape vient de ces passages. » Là même, après avoir dit « que la foi de tout le » monde se doit conformer à celle que professe l'E» glise romaine, » il continue en cette sorte : « Je » rends grâces à Jésus-Christ de ce qu'il conserve » sur la terre cette Eglise unique par un grand » miracle, et qui seul peut montrer que notre foi » est véritable ; en sorte qu'elle ne s'est jamais éloi» gnée de la vraie foi par aucun décret. » Après même que dans l'ardeur de la dispute ces bons principes se furent un peu ébranlés, « le consente» ment de tous les fidèles le retenait dans la révé» rence de l'autorité du Pape. Est-il possible, » disait-il[5], que Jésus-Christ ne soit pas avec ce » grand nombre de chrétiens ? » Ainsi il condamnait « les Bohémiens qui s'étaient séparés de notre » communion, et protestait qu'il ne lui arriverait » jamais de tomber dans un semblable schisme. »

XXII. *Ses emportements, dont il demande pardon.* — On ressentait cependant dans ses écrits je ne sais quoi de fier et d'emporté. Mais encore qu'il attribuât ses emportements à la violence de ses adversaires, dont les excès en effet n'étaient pas petits, il ne laissait pas de demander pardon de ceux où il tombait. « Je confesse, écrivait-il au cardinal Cajé» tan, légat alors en Allemagne[6], que je me suis » emporté indiscrètement, et que j'ai manqué de » respect envers le Pape. Je m'en repens. Quoique » poussé, je ne devais pas répondre au fou qui écri» vait contre moi, selon sa folie. Daignez, poursui» vait-il, rapporter l'affaire au Saint-Père : je ne » demande qu'à écouter la voix de l'Eglise, et la » suivre. »

XXIII. *Nouvelle protestation de soumission envers le Pape : il offre le silence à Léon X et à*

1. *Serm. de Indulgent.* — 2. *Adver. exec. Antich. Bull. T.* II, *f.* 93. *Ad Prop.* 6. *Disp.* 1535. *Prop.* 16, 17. *Idem.* — 3. *Luc.*, VII. 42, 43. — 4. *Prop.* 15, 98. *f.* 56. — 5. *Resol. de Pot. Papæ. Præfat. T.* I. *f.* 310. *Præf. oper. ibid.* 2. — 6. *Cont. Prier. T.* I. *f.* 177.

1. *Protest. Luth. T.* I, *f.* 195. — 2. *Epist. ad Leon. X. ibid.* — 3. *Act. ap. Legat. ibid. f.* 208. — 4. *Cont. Prier. T.* I, *p.* 173, 188. — 5. *Disp. Lips. T.* I, *f.* 251, — 6. *Idem, f.* 215.

Charles V. — Après qu'il eut été cité à Rome, en formant son appel du Pape mal informé au Pape mieux informé, il ne laissait pas de dire, *que l'appellation, quant à lui, ne lui semblait pas nécessaire*[1], puisqu'il demeurait toujours soumis au jugement du Pape : mais il s'excusait d'aller à Rome *à cause des frais*. Et d'ailleurs, disait-il[2], cette citation devant le Pape était inutile contre un homme qui n'attendait que son jugement pour y obéir.

Dans la suite de la procédure, il appela du Pape au concile le dimanche 28 novembre 1518. Mais dans son acte d'appel il persista toujours à dire, « qu'il ne prétendait ni douter de la primauté et de » l'autorité du Saint-Siége, ni rien dire qui fût » contraire à la puissance du Pape bien avisé et » bien instruit[3]. »

En effet le 3 mars 1519, il écrivait encore à Léon X, qu'*il ne prétendait en aucune sorte toucher à sa puissance, ni à celle de l'Eglise romaine*[4]. Il s'obligeait à un silence éternel, comme il avait toujours fait, pourvu qu'on imposât une loi semblable à ses adversaires : car il ne pouvait soutenir un jugement inégal; et il fût demeuré content du Pape, à ce qu'il disait, s'il eût voulu seulement ordonner aux deux partis un égal silence : tant il jugeait la réformation qu'on a depuis tant vantée, peu nécessaire au bien de l'Eglise.

Pour ce qui est de rétractation, il n'en voulut jamais entendre parler, encore qu'il y en eût assez de matière, comme on a pu voir : et cependant je n'ai pas tout dit; il s'en faut beaucoup. Mais, disait-il, *étant engagé, sa réputation chrétienne ne permettait pas qu'il se cachât dans un coin*, ou qu'il reculât en arrière. Voilà ce qu'il dit pour s'excuser après la rupture ouverte. Mais durant la contention il alléguait une excuse plus vraisemblable comme plus soumise. Car après tout, dit-il[5], « je ne vois » pas à quoi est bonne ma rétractation; puisqu'il » ne s'agit pas de ce que j'ai dit, mais de ce que » dira l'Eglise, à laquelle je ne prétends pas répon- » dre comme un adversaire, mais l'écouter comme » un disciple. »

Au commencement de 1520, il le prit d'un ton un peu plus haut : aussi la dispute s'échauffait-elle, et le parti grossissait. Il écrivit donc au Pape[6] : « Je hais les disputes : je n'attaquerai personne; » mais aussi je ne veux pas être attaqué. Si on » m'attaque, puisque j'ai Jésus-Christ pour maître, » je ne demeurerai pas sans réplique. Pour ce qui » est de chanter la palinodie, que personne ne s'y » attende. Votre Sainteté peut finir toutes ces con- » tentions par un seul mot, en évoquant l'affaire » à Elle, et en imposant silence aux uns et aux » autres. » Voilà ce qu'il écrivit à Léon X, en lui dédiant le livre *de la Liberté chrétienne*, plein de nouveaux paradoxes, dont nous verrons bientôt les effets funestes. La même année, après la censure des universités de Louvain et de Cologne, tant contre ce livre que contre les autres, Luther s'en plaignit en cette sorte : « En quoi est-ce que notre » Saint-Père Léon a offensé ces universités, pour » lui avoir arraché des mains un livre dédié à son » nom, et mis à ses pieds pour y attendre sa sen- » tence? » Enfin il écrivit à Charles V, « qu'il se- » rait jusqu'à la mort un fils humble et obéissant » de l'Eglise catholique, et promettait de se taire si » ses ennemis le lui permettaient[1]. » Il prenait ainsi à témoin tout l'univers, et ses deux plus grandes puissances, qu'on pouvait cesser de parler de toutes les choses qu'il avait remuées; et lui-même il s'y obligeait de la manière du monde la plus solennelle.

XXIV. *Il est condamné par Léon X, et s'emporte à d'horribles excès.* — Mais cette affaire avait fait un trop grand éclat pour être dissimulée. La sentence partit de Rome : Léon X publia sa bulle de condamnation du 18 juin 1520; et Luther oublia en même temps toutes ses soumissions, comme si c'eût été de vains compliments. Dès lors il n'eut que de la fureur : on vit voler des nuées d'écrits contre la bulle. Il fit paraître d'abord des notes ou des apostilles pleines de mépris[2]. Un second écrit portait ce titre : *Contre la bulle exécrable de l'Antechrist*[3]. Il le finissait par ces mots : *De même qu'ils m'excommunient, je les excommunie aussi à mon tour*. C'est ainsi que prononçait ce nouveau Pape. Enfin il publia un troisième écrit pour *la défense des articles condamnés par la bulle*[4]. Là, bien loin de se rétracter d'aucune de ses erreurs, ou d'adoucir du moins un peu ses excès, il enchérit par-dessus, et confirma tout, jusqu'à cette proposition : que « tout chrétien, une femme ou un enfant peu- » vent absoudre en l'absence du prêtre, en vertu » de ces paroles de Jésus-Christ : Tout ce que vous » délierez sera délié[5]; » jusqu'à celle où il avait dit, que « c'était résister à Dieu que de combattre » contre le Turc[6]. » Au lieu de se corriger sur une proposition si absurde et si scandaleuse, il l'appuyait de nouveau, et prenant un ton de prophète, il parlait en cette sorte : « Si l'on ne met le Pape à » la raison, c'est fait de la chrétienté. Fuie qui peut » dans les montagnes; ou qu'on ôte la vie à cet ho- » micide romain. Jésus-Christ le détruira par son » glorieux avénement; ce sera lui, et non pas un » autre[7]. » Puis empruntant les paroles d'Isaïe : *O Seigneur*, s'écriait ce nouveau prophète, *qui croit à votre parole!* et concluait en donnant aux hommes ce commandement comme un oracle venu du ciel : « Cessez de faire la guerre au Turc, jusqu'à » ce que le nom du Pape soit ôté de dessous le » ciel : J'ai dit. »

XXV. *Sa fureur contre le Pape et contre les princes qui le soutenaient.* — C'était dire assez clairement que le Pape dorénavant serait l'ennemi commun, contre lequel il se fallait réunir. Mais Luther s'en expliqua mieux dans la suite, lorsque, fâché que les prophéties n'allassent pas assez vite, il tâchait d'en hâter l'accomplissement par ces paroles : « Le » Pape est un loup possédé du malin esprit : il faut » s'assembler de tous les villages et de tous les » bourgs contre lui. Il ne faut attendre ni la sen- » tence du juge, ni l'autorité du concile : n'importe » que les rois et les césars fassent la guerre pour » lui : celui qui fait la guerre sous un voleur la » fait à son dam : les rois et les césars ne s'en » sauvent pas, en disant qu'ils sont défenseurs de

1. *Ad Card. Caj.* — 2. *Idem.* — 3. *Ibid., appell. Lut. ad Conc.* — 4. *Luth. ad Leon. X.* 1519, *ibid.* — 5. *Ad Card. Cajet.*, *T.* I, *p.* 216 *et seq.* — 6. *Ad Leon X, T.* II, *f.* 2, 6 *April.* 1520.

1. *Prot. Lut. ad Car. V. Ibid'*, 44. — 2. *T.* I, *f.* 56. — 3. *Idem*, 88, 91. — 4. *Assert., art. per Bull. damnat.* — 5. *Assert. art. per Bull. damnat.* 1520. *T.* II, *prop.* 13, *f.* 94. — 6. *Idem, prop.* 33. — 7. *Idem.*

» l'Eglise, parce qu'ils doivent savoir ce que c'est » que l'Eglise[1]. » Enfin, qui l'en eût cru eût tout mis en feu, et n'eût fait qu'une même cendre du Pape et de tous les princes qui le soutenaient. Et ce qu'il y a ici de plus étrange, c'est qu'autant de propositions que l'on vient de voir étaient autant de thèses de théologie, que Luther entreprenait de soutenir. Ce n'était pas un harangueur qui se laissât emporter à des propos insensés dans la chaleur du discours : c'était un docteur qui dogmatisait de sang-froid, et qui mettait en thèses toutes ses fureurs.

Quoiqu'il ne criât pas encore si haut dans l'écrit qu'il publiait contre la bulle, on y a pu voir des commencements de ces excès, et le même emportement lui faisait dire, au sujet de la citation à laquelle il n'avait pas comparu : « J'attends pour y » comparaître que je sois suivi de vingt mille hom- » mes de pied et de cinq mille chevaux; alors je me » ferai croire[2]. » Tout était de ce caractère, et on voyait dans tout son discours les deux marques d'un orgueil outré, la moquerie et la violence.

On le reprenait dans la bulle d'avoir soutenu quelques-unes des propositions de Jean Hus : au lieu de s'en excuser, comme il aurait fait autrefois. « Oui, disait-il en parlant au Pape[3], tout ce » que vous condamnez dans Jean Hus, je l'ap- » prouve; tout ce que vous approuvez, je le con- » damne. Voilà la rétractation que vous m'avez or- » donnée : en voulez-vous davantage? »

Les fièvres les plus violentes ne causent pas de pareils transports. Voilà ce qu'on appelait dans le parti hauteur de courage; et Luther, dans les apostilles qu'il fit sur la bulle, disait au Pape sous le nom d'un autre : « Nous savons bien que Luther » ne vous cédera pas, parce qu'un si grand courage » ne peut pas abandonner la défense de la vérité » qu'il a entreprise[4]. » Lorsqu'en haine de ce que le Pape avait fait brûler ses écrits à Rome, Luther aussi à son tour fit brûler à Wittemberg les Décrétales; les actes qu'il fit dresser de cette action portaient, « qu'il avait parlé avec un grand éclat de » belles paroles, et une heureuse élégance de sa » langue maternelle[5]. » C'est par où il enlevait tout le monde. Mais surtout il n'oublia pas de dire, que ce n'était pas assez d'avoir brûlé ces Décrétales, et *qu'il eût été bien à propos d'en faire autant au Pape même; c'est-à-dire*, ajoutait-il pour tempérer un peu son discours, *au Siége papal*.

XXVI. *Comment Luther rejeta enfin l'autorité de l'Eglise.* — Quand je considère tant d'emportement après tant de soumission, je suis en peine d'où pouvait venir cette humilité apparente à un homme de ce naturel. Etait-ce dissimulation et artifice? ou bien est-ce que l'orgueil ne se connaît pas lui-même dans ses commencements, et que timide d'abord, il se cache sous son contraire, jusqu'à ce qu'il ait trouvé occasion de se déclarer avec avantage?

En effet, Luther reconnaît, après la rupture ouverte, que dans les commencements il était *comme au désespoir*[6], et que personne ne peut comprendre « de quelle faiblesse Dieu l'a élevé à un tel cou- » rage, ni comment d'un tel tremblement il a passé » à tant de force. » Si c'est Dieu, ou l'occasion qui ont fait ce changement, j'en laisse le jugement au lecteur, et je me contente pour moi du fait que Luther avoue. Alors dans cette frayeur, il est bien vrai en un certain sens, que *son humilité*, comme il dit, *n'était pas feinte*. Ce qui pourrait toutefois faire soupçonner de l'artifice dans ses discours, c'est qu'il s'échappait de temps en temps, jusqu'à dire, « qu'il ne changerait jamais rien dans sa doctrine; » et que s'il avait remis toute sa dispute au juge- » ment du souverain Pontife, c'est qu'il fallait gar- » der le respect envers celui qui exerçait une si » grande charge[1]. » Mais qui considérera l'agitation d'un homme que son orgueil d'un côté, et les restes de la foi de l'autre, ne cessaient de déchirer au dedans, ne croira pas impossible que des sentiments si divers aient paru tour à tour dans ses écrits. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'autorité de l'Eglise le retint longtemps; et on ne peut lire sans indignation, non plus que sans pitié, ce qu'il en écrit. « Après, dit-il[2], que j'eus surmonté tous les argu- » ments qu'on m'opposait, il en restait un dernier » qu'à peine je pus surmonter par le secours de Jé- » sus-Christ, avec une extrême difficulté et beau- » coup d'angoisse : c'est qu'il fallait écouter l'E- » glise. » La grâce, pour ainsi dire, avait peine à quitter ce malheureux. A la fin il l'emporta, et pour comble d'aveuglement, il prit le délaissement de Jésus-Christ méprisé pour un secours de sa main. Qui eût pu croire qu'on attribuât à la grâce de Jésus-Christ l'audace de n'écouter plus son Eglise, contre son précepte? Après cette funeste victoire, qui coûta tant de peine à Luther, il s'écrie comme affranchi d'un joug importun : *Rompons leurs liens, et rejetons leur joug de dessus nos têtes*[3]; car il se servit de ces paroles, en répondant à la bulle[4], et secouant avec un dernier effort l'autorité de l'Eglise, sans songer que ce malheureux cantique est celui que David met à la bouche des rebelles, dont les complots s'élèvent *contre le Seigneur et contre son Christ*[5]. Luther aveuglé se l'approprie, ravi de pouvoir dorénavant parler sans contrainte, et décider à son gré de toutes choses. Ses soumissions méprisées se tournent en poison dans son cœur : il ne garde plus de mesures : les excès, qui devaient rebuter ses disciples, les animent; on se transporte avec lui en l'écoutant. Un mouvement si rapide se communique bien loin au dehors; et un grand parti regarde Luther comme un homme envoyé de Dieu pour la réformation du genre humain.

XXVII. *Lettre de Luther aux évêques : sa prétendue mission extraordinaire.* — Alors il se mit à soutenir que sa vocation était extraordinaire et divine. Dans une lettre qu'il écrivait *aux évêques, qu'on appelait*, disait-il[6], *faussement ainsi*, il prit le titre d'Ecclésiaste ou de Prédicateur de Wittemberg, que personne ne lui avait donné. Aussi ne dit-il autre chose, sinon « qu'il se l'était donné lui- » même; que tant de bulles et tant d'anathèmes, » tant de condamnations du Pape et de l'empereur » lui avaient ôté tous ses anciens titres, et avaient » effacé en lui le caractère de la bête; qu'il ne pou- » vait pourtant pas demeurer sans titre, et qu'il se

1. *Disp.* 1510, *Prop.* 59 *et seq. T.* I, *f.* 170. — 2. *Adv. execr. Antich. bull. T.* II, *f.* 91 — 3. *Idem, ad prop.* 30, *f.* 109. — 4. *Not in bull. T.* II, *f.* 56. — 5. *Exust. acta. T.* II, *f.* 123. — 6. *Præf. oper. T.* I, *f.* 49, 50 *et seq.*

1. *Pio Lect. T.* I, *f.* 212. — 2. *Præf. oper. Luth. T.* I, *f.* 49. — 3. *Ps.*, II. 3. — 4. *Not. in bull.*, *T.* I, *f.* 63. — 5. *Ps*, II. 2. — 6. *Ep. ad falsò nominat. ordin. Episcop.*, *T*, II, *f.* 305.

» donnait celui-ci, pour marque du ministère au-
» quel il avait été appelé de Dieu, et qu'il avait
» REÇU NON DES HOMMES, NI PAR L'HOMME, MAIS PAR
» LE DON DE DIEU, ET PAR LA RÉVÉLATION DE JÉSUS-
» CHRIST. » Le voilà donc appelé à même titre que saint Paul, aussi immédiatement, aussi extraordinairement. Sur ce fondement, il se qualifie à la tête et dans tout le corps de la lettre, *Martin Luther, par la grâce de Dieu, ecclésiaste de Wittemberg*, et déclare aux évêques, « afin qu'ils n'en
» prétendent cause d'ignorance, que c'est là sa
» nouvelle qualité qu'il se donne lui-même, avec
» un magnifique mépris d'eux et de Satan; qu'il
» pourrait à aussi bon titre s'appeler Evangéliste
» par la grâce de Dieu; et que très-certainement
» Jésus-Christ le nommait ainsi, et le tenait pour
» ecclésiaste. »

En vertu de cette céleste mission, il faisait tout dans l'Eglise; il prêchait, il visitait, il corrigeait, il ôtait des cérémonies, il en laissait d'autres, il instituait et destituait. Il osa, lui qui ne fut jamais que prêtre, je ne dis pas faire d'autres prêtres, ce qui seul serait un attentat inouï dans toute l'Eglise depuis l'origine du christianisme; mais ce qui est bien plus inouï, faire un évêque. On trouva à propos dans le parti d'occuper par force l'évêché de Naümbourg[1]. Luther fut à cette ville, où par une nouvelle consécration il ordonna évêque Nicolas Amsdorf qu'il avait déjà ordonné ministre et pasteur de Magdebourg. Il ne le fit donc pas évêque au sens qu'il appelle quelquefois de ce nom tous les pasteurs; car Amsdorf était déjà établi pasteur : il le fit évêque avec toute la prérogative attachée à ce nom sacré, et lui donna le caractère supérieur que lui-même n'avait pas. Mais c'est que tout était compris dans sa vocation extraordinaire, et qu'enfin un Evangéliste, envoyé immédiatement de Dieu comme un nouveau Paul, peut tout dans l'Eglise.

XXVIII. *Raisonnement de Luther contre les Anabaptistes qui prêchaient sans mission ordinaire et sans miracles.* — Ces entreprises, je le sais, sont comptées pour rien dans la nouvelle Réforme. Ces vocations et ces missions tant respectées dans tous les siècles, selon les nouveaux docteurs ne sont après tout que formalités, et il en faut revenir au fond. Mais ces formalités établies de Dieu conservent le fond. Ce sont des formalités, si l'on veut, au même sens que les sacrements en sont aussi; formalités divines qui sont le sceau de la promesse et les instruments de la grâce. La vocation, la mission, la succession, et l'ordination légitime sont formalités dans le même sens. Par ces saintes formalités, Dieu scelle la promesse qu'il a faite à son Eglise de la conserver éternellement : *Allez, enseignez, et baptisez; et voilà, je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles*[2]. Avec vous enseignants et baptisants; ce n'est pas avec vous, qui êtes présents, et que j'ai immédiatement élus; c'est avec vous en personne de ceux qui vous seront éternellement substitués par mon ordre. Qui méprise ces formalités de mission légitime et ordinaire, peut avec la même raison mépriser les sacrements, et confondre tout l'ordre de l'Eglise. Et sans entrer plus avant dans cette matière, Luther, qui se disait envoyé avec un titre extraordinaire et immédiatement émané de Dieu comme un évangéliste et comme un apôtre, n'ignorait pas que la vocation extraordinaire ne dût être confirmée par des miracles. Quand Muncer avec ses anabaptistes entreprit de s'ériger en pasteur, Luther ne voulait pas qu'on en vînt au fond avec ce nouveau docteur, ni qu'on le reçût à prouver la vérité de sa doctrine par les Ecritures : mais il ordonnait qu'on lui demandât, *qui lui avait donné la charge d'enseigner?* « S'il répond que
» c'est Dieu, poursuivait-il[1], qu'il le prouve par un
» miracle manifeste; car c'est par de tels signes
» que Dieu se déclare, quand il veut changer quel-
» que chose dans la forme ordinaire de la mission. »
Luther avait été élevé dans de bons principes, et il ne pouvait s'empêcher d'y revenir de temps en temps. Témoin le traité qu'il fit de l'autorité des magistrats en 1534[2]. Cette date est considérable, parce qu'alors quatre ans après la Confession d'Augsbourg, et quinze ans après la rupture, on ne peut pas dire que la doctrine luthérienne n'eût pas pris sa forme : et néanmoins Luther y disait encore, « qu'il aimait
» mieux qu'un luthérien se retirât d'une paroisse,
» que d'y prêcher malgré son pasteur; que le ma-
» gistrat ne devait souffrir, ni les assemblées se-
» crètes, ni que personne prêchât sans vocation
» légitime; que si on avait réprimé les anabaptistes,
» dès qu'ils répandirent leurs dogmes sans voca-
» tion, on aurait bien épargné des maux à l'Alle-
» magne : qu'aucun homme vraiment pieux ne
» devait rien entreprendre sans vocation; ce qui de-
» vait être si religieusement observé, que MÊME UN
» ÉVANGÉLISTE (c'est ainsi qu'il appelait ses dis-
» ciples) NE DEVAIT PAS PRÊCHER DANS UNE PAROISSE
» D'UN PAPISTE ou d'un hérétique, sans la partici-
» pation de celui qui en était le pasteur. Ce qu'il
» disait, poursuit-il, pour avertir les magistrats d'é-
» viter ces discoureurs, s'il n'apportaient de bons et
» assurés témoignages de leur vocation ou de Dieu,
» ou des hommes; autrement, qu'il ne fallait pas les
» admettre, quand même ils voudraient prêcher
» le pur Evangile, ou qu'ils seraient des anges du
» ciel. » C'est-à-dire, qu'il ne suffit pas d'avoir la saine doctrine, et qu'il faut outre cela de deux choses l'une, ou des miracles pour témoigner une vocation extraordinaire de Dieu, ou l'autorité des pasteurs qu'on avait trouvés en charge, pour établir la vocation ordinaire et dans les formes.

A ces mots, Luther sentit bien qu'on lui pouvait demander où il avait pris lui-même son autorité; et il répondit « qu'il était docteur et prédicateur;
» qu'il ne s'était pas ingéré; et qu'il ne devait pas
» cesser de prêcher, après qu'une fois on l'avait
» forcé à le faire; qu'après tout, il ne pouvait se
» dispenser d'enseigner son Eglise; et pour les
» autres Eglises, qu'il ne faisait autre chose que de
» leur communiquer ses écrits : ce qui n'était qu'un
» simple devoir de charité. »

XXIX. *De quels miracles Luther prétendait autoriser sa mission.* — Mais quand il parlait si hardiment de son Eglise, la question était de savoir qui lui en avait confié le soin, et comment la vocation qu'il avait reçue avec dépendance, était tout à coup devenue indépendante de toute hiérarchie ecclésiastique. Quoi qu'il en soit, à cette fois il était

1 *Sleid.* XIV. 220. — 2. *Matth.*, XXVIII. 19 *et* 20.

1. *Sleid*, *lib.* V. *édit.* 1555, 69. — 2. *In. Ps*, LXXXII. *De Magistr.*, *T.* III.

d'humeur à vouloir que sa vocation fût ordinaire : ailleurs, lorsqu'il sentait mieux l'impossibilité de se soutenir, il se disait, comme on vient de voir, immédiatement envoyé de Dieu, et se réjouissait d'être dépouillé de tous les titres qu'il avait reçus dans l'Église romaine, pour jouir dorénavant d'une vocation si haute. Au reste, les miracles ne lui manquaient pas : il voulait qu'on crût que le grand succès de ses prédications tenait du miracle : et lorsqu'il abandonna la vie monastique, il écrivit à son père, qui paraissait un peu ému de son changement, que Dieu l'avait tiré de son état par des miracles visibles. « Satan, dit-il[1], semble avoir » prévu dès mon enfance tout ce qu'il aurait un » jour à souffrir de moi. Est-il possible que je sois » le seul de tous les mortels qu'il attaque mainte- » nant? Vous avez voulu, poursuit-il, me tirer au- » trefois du monastère. Dieu m'en a bien tiré sans » vous. Je vous envoie un livre où vous verrez par » combien de miracles et d'effets extraordinaires de » sa puissance il m'a absous des vœux monasti- » ques. » Ces vertus et ces prodiges, c'étaient et la hardiesse et le succès inespéré de son entreprise : car c'est ce qu'il donnait pour miracle, et ses disciples en étaient persuadés.

XXX. *Suite des miracles vantés par Luther.* — Ils prenaient même pour quelque chose de miraculeux, qu'un *petit moine* eût osé attaquer le Pape, et qu'il parût intrépide au milieu de tant d'ennemis. Les peuples le regardaient comme un héros et comme un homme divin, quand ils lui entendaient dire, qu'on ne pensât pas l'épouvanter; que, s'il s'était caché un peu de temps, « le diable savait » bien (le beau témoin) que ce n'était point par » crainte; que, lorsqu'il avait paru à Worms devant » l'empereur, rien n'avait été capable de l'effrayer; » et que, quand il eût été assuré d'y trouver autant » de diables prêts à le tirer qu'il y avait de tuiles » dans les maisons, il les aurait affrontés avec la » même confiance[2]. » C'étaient ses expressions ordinaires. Il avait toujours à la bouche le diable et le Pape, comme des ennemis qu'il allait abattre; et ses disciples trouvaient dans ces paroles brutales *une ardeur divine, un instinct céleste, et l'enthousiasme d'un cœur enflammé de la gloire de l'Evangile*[3].

Lorsque quelques-uns de son parti entreprirent, comme nous verrons bientôt, de renverser les images dans Wittemberg durant son absence, et sans le consulter : « Je ne fais pas, disait-il[4] comme ces nou- » veaux prophètes, qui s'imaginent faire un ou- » vrage merveilleux et digne du Saint-Esprit, en » abattant des statues et des peintures. Pour moi, » je n'ai pas encore mis la main à la moindre » petite pierre pour la renverser; je n'ai fait mettre » le feu à aucun monastère : mais presque tous les » monastères sont ravagés par ma plume et par » ma bouche; et on publie que sans violence j'ai » moi seul fait plus de mal au Pape, que n'aurait » pu faire aucun roi avec toutes les forces de son » royaume. » Voilà les miracles de Luther. Ses disciples admiraient la force de ce ravageur de monastères, sans songer que cette force formidable pouvait être celle de l'ange que saint Jean appelle *exterminateur*[1].

XXXI. *Luther fait le prophète; il promet de détruire le Pape en un moment, sans souffrir qu'on prenne les armes.* — Luther le prenait d'un ton de prophète contre ceux qui s'opposaient à sa doctrine. Après les avoir avertis de s'y soumettre, à la fin il les menaçait de prier contre eux. « Mes prières, di- » sait-il[2], ne seront pas un foudre de Salomée, ni » un vain murmure dans l'air; on n'arrête pas » ainsi la voix de Luther, et je souhaite que V. A. » ne l'éprouve pas à son dam. » C'est ainsi qu'il écrivait à un prince de la maison de Saxe. « Ma » prière, poursuivait-il, est un rempart invincible, » plus puissant que le diable même : sans elle, il » y a longtemps qu'on ne parlerait plus de Luther; » et on ne s'étonnera pas d'un si grand miracle! » Lorsqu'il menaçait quelqu'un des jugements de Dieu, il ne voulait pas qu'on crût qu'il le fît comme un homme qui en avait seulement des vues générales. Vous eussiez dit qu'il lisait dans les décrets éternels. On le voyait parler si certainement de la ruine prochaine de la papauté, que les siens n'en doutaient plus. Sur sa parole on tenait pour assuré dans le parti, qu'il y avait deux Antechrists, clairement marqués dans les Écritures, le Pape et le Turc. Le Turc allait tomber, et les efforts qu'il faisait alors dans la Hongrie étaient le dernier acte de la tragédie. Pour la papauté, c'en était fait, et à peine lui donnait-il *deux ans* à vivre; mais surtout qu'on se gardât bien d'employer les armes dans ce grand ouvrage. C'est ainsi qu'il parla tant qu'il fut faible; et il défendait dans la cause de son évangile tout autre glaive que celui de la parole. Le règne papal devait tomber tout à coup par le souffle de Jésus-Christ, c'était à dire, par la prédication de Luther. Daniel y était exprès : Saint Paul ne permettait pas d'en douter, et Luther leur interprète l'assurait ainsi. On en revient encore à ces prophéties, le mauvais succès de celles de Luther n'empêche pas les ministres d'en hasarder de semblables : on connaît le génie des peuples, et il les faut toujours fasciner par les mêmes voies. Ces prophéties de Luther se voient encore dans ses écrits[3], en témoignage éternel contre ceux qui les ont crues si légèrement. Sleidan, son historien, les rapporte d'un air sérieux[4] : il emploie toute l'élégance de son style, et toute la pureté de son langage poli à nous représenter une peinture dont Luther avait rempli toute l'Allemagne, la plus sale, la plus basse, et la plus honteuse qui fût jamais : cependant, si nous en croyons Sleidan, c'était *une image prophétique*; au reste, « on voyait déjà l'accomplissement » de beaucoup de prophéties de Luther, et les autres » étaient encore entre les mains de Dieu. »

Ce ne fut donc pas seulement le peuple qui regarda Luther comme un prophète. Les doctes du parti le donnaient pour tel. Philippe Mélanchton, qui se rangea sous sa discipline dès le commencement de ces disputes, et qui fut le plus capable aussi bien que le plus zélé de ses disciples, se laissa d'abord tellement persuader qu'il y avait en cet homme quelque chose d'extraordinaire et de prophétique,

1. *De vot. monast. ad Joannem Luth. parent. suum*, T. II, *f.* 269. — 2. *Ep. ad Frid. Sax. Ducem; apud Chytr.*, lib. X, p. 247. — 3. *Chytr.*, *ibid.* — 4. *Frider. Duci Elect*, *etc.*, T. VII, p. 507, 509.

1. *Apoc.*, IX. 11. — 2. *Epist. ad Georg. Duc. Sax.* T. II, *f.* 491. — 3. *Ass.*, *art. Damnat.* T. II, *f.* 3. *ad prop.* 33. *Ad lib. Amb. Cathar. ib. f.* 161. *Cont. Henr. Reg. Ang. ib.* 331, 332 *et seq.* — 4. *Sleid.*, *l.* IV. 70. XIV, 225. XVI, 261, *etc.*

qu'il fut longtemps sans en pouvoir revenir, malgré tous les défauts qu'il découvrait de jour en jour dans son maître ; et il écrivit à Erasme, parlant de Luther : « Vous savez qu'il faut éprouver, et non » pas mépriser les prophètes[1]. »

XXXII. *Les vanteries de Luther, et le mépris qu'il fait de tous les Pères.* — Cependant ce nouveau prophète s'emportait à des excès inouïs. Il outrait tout : parce que les prophètes, par ordre de Dieu, faisaient de terribles invectives, il devint le plus violent de tous les hommes, et le plus fécond en paroles outrageuses. Parce que saint Paul, pour le bien des hommes, avait relevé son ministère et les dons de Dieu en lui-même, avec toute la confiance que lui donnait la vérité manifeste que Dieu appuyait d'en-haut par des miracles; Luther parlait de lui-même d'une manière à faire rougir tous ses amis. Cependant on s'y était accoutumé : cela s'appelait magnanimité : on admirait *la sainte ostentation*, *les saintes vanteries*, *la sainte jactance* de Luther; et Calvin même, quoique fâché contre lui, les nomme ainsi[2].

Enflé de son savoir, médiocre au fond, mais grand pour le temps, et trop grand pour son salut et pour le repos de l'Eglise, il se mettait au-dessus de tous les hommes, et non-seulement de ceux de son siècle, mais encore les plus illustres des siècles passés.

Dans la question du libre arbitre, Erasme lui objectait le consentement des Pères et de toute l'antiquité : « C'est bien fait, lui disait Luther[3]; vantez-vous les anciens Pères, et fiez-vous à leurs » discours; après avoir vu que TOUS ENSEMBLE ils ont » négligé saint Paul, et que, plongés dans le sens » charnel, ils se sont tenus, COMME DE DESSEIN » FORMÉ, éloignés de ce bel astre du matin, ou plu» tôt de ce soleil » Et encore[4] : « Quelle merveille, » Que Dieu ait laissé TOUTES LES PLUS GRANDES » Eglises aller dans leurs voies, puisqu'il y avait » laissé aller autrefois toutes les nations de la » terre ? » Quelle conséquence ! Si Dieu a livré les gentils à l'aveuglement de leur cœur, s'ensuit-il qu'il y livre encore les Eglises qu'il en a retirées avec tant de soin ? Voilà néanmoins ce que dit Luther dans son livre *du Serf Arbitre* : et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que, dans ce qu'il y soutient non-seulement *contre tous les Pères et contre toutes les Eglises*, mais encore contre tous les hommes et contre la voix commune du genre humain, que le libre arbitre n'est rien du tout; il est abandonné, comme nous verrons, de tous ses disciples, et même dans la Confession d'Augsbourg : ce qui fait voir à quels excès sa témérité s'est emportée, puisqu'il a traité avec un mépris si outrageux et les Pères et les Eglises, dans un point où il avait un tort si visible. Les louanges que ces saints docteurs ont données d'une même voix à la continence, le révoltent plutôt que de le toucher. Saint Jérôme lui devient insupportable pour l'avoir louée. Il décide que lui et tous les saints Pères, qui ont pratiqué tant de saintes mortifications pour la garder inviolable, eussent mieux fait de se marier. Il n'est pas moins emporté sur les autres matières. Enfin, en tout et partout, les Pères, les Papes, les conciles généraux et particuliers, à moins qu'ils ne tombent dans son sens, ne lui font rien. Il en est quitte pour leur opposer l'Ecriture tournée à sa mode ; comme si avant lui l'Ecriture avait été ignorée, ou que les Pères, qui l'ont gardée et étudiée avec tant de religion, eussent négligé de l'entendre.

1. *Mel., lib.* III, *epist.* 65. — 2. *Defen. cont. Vestph. opusc., f.* 788. — 3 *De serv. arb., T.* II, *f.* 480, *etc.* — 4. *De serv. arb., T.* II, *f.* 438.

XXXIII. *Bouffonneries et extravagances.* — Voilà où Luther en était venu : de cette extrême modestie qu'il avait professée au commencement, il était passé à cet excès. Que dirai-je des bouffonneries aussi plates que scandaleuses dont il remplissait ses écrits? Je voudrais qu'un de ses sectateurs des plus prévenus prît la peine de lire seulement un discours qu'il composa du temps de Paul III contre la papauté[1] : je suis certain qu'il rougirait pour Luther, tant il y trouverait partout, je ne dirai pas de fureur et d'emportement, mais de froides équivoques, de basses plaisanteries et de saletés; je dis même des plus grossières, et de celles qu'on n'entend sortir que de la bouche des plus vils artisans. « Le Pape, dit-il, est si plein de diables, qu'il en » crache, qu'il en mouche : » n'achevons pas ce que Luther n'a pas eu honte de répéter trente fois. Est-ce là le discours d'un réformateur? Mais c'est qu'il s'agit du Pape : à ce seul mot il rentrait dans ses fureurs, et il ne se possédait plus. Mais oserai-je rapporter la suite de cette invective insensée? Il le faut, malgré mes horreurs, afin qu'on voie une fois quelles furies possédaient ce chef de la nouvelle Réforme. Forçons-nous donc pour transcrire ces mots qu'il adresse au Pape : « Mon petit Paul, mon petit » pape, mon petit ânon, allez doucement : il fait » glacé : vous vous rompriez une jambe; vous vous » gâteriez; et on dirait : Que diable est ceci? » Comme le petit papelin s'est gâté. » Pardonnez-moi, lecteurs catholiques, si je répète ces irrévérences. Pardonnez-moi aussi, ô luthériens, et profitez du moins de votre honte. Mais après ces sales idées, il est temps de voir les beaux endroits. Ils consistent dans ces jeux de mots : *Cœlestissimus, scelestissimus; sanctissimus, satanissimus :* et c'est ce qu'on trouve à chaque ligne. Mais que dira-t-on de cette belle figure? « Un âne sait qu'il est âne ; » une pierre sait qu'elle est pierre; et ces ânes de » papelins ne savent pas qu'ils sont des ânes[2]. » De peur qu'on ne s'avisât d'en dire autant de lui, il va au devant de l'objection. « Et, dit-il[3], le Pape » ne me peut pas tenir pour un âne : il sait bien » que par la bonté de Dieu et par sa grâce particu» lière, je suis plus savant dans les Ecritures que » lui et que tous ses ânes. » Poursuivons : voici le style qui va s'élever : « Si j'étais le maître de l'Em» pire; » où ira-t-il avec un si beau commencement? « je ferais un même paquet du Pape et des cardi» naux, pour les jeter tous ensemble dans ce petit » fossé de la mer de Toscane. Ce bain les guérirait ; » j'y engage ma parole, et je donne Jésus-Christ » pour caution[4]. » Le saint nom de Jésus-Christ n'est-il pas ici employé bien à propos? Taisons-nous : c'en est assez; et tremblons sous les terribles jugements de Dieu, qui, pour punir notre orgueil, a permis que de si grossiers emportements

1. *Advers. Papat., T.* VII, *f.* 451 *et seq.* — 2. *Idem, f.* 470 — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid., f.* 474.

eussent une telle efficace de séduction et d'erreur.

XXXIV. — *Les séditions et les violences.* — Je ne dis rien des séditions et des pilleries, le premier fruit des prédications de ce nouvel évangéliste. Il en tirait vanité. L'Evangile, disait-il[1], et tous ses disciples après lui, a toujours causé du trouble, et il faut du sang pour l'établir. Zwingle en disait autant. Calvin se défend de même : *Jésus-Christ*, disaient-ils tous, *est venu pour jeter le glaive au milieu du monde*[2]. Aveugles, qui ne voyaient pas ou qui ne voulaient pas voir quel glaive Jésus-Christ avait jeté, et quel sang il avait fait répandre. Il est vrai que les loups, au milieu desquels il envoyait ses disciples, devaient répandre le sang de ses brebis innocentes : mais avait-il dit que ses brebis cesseraient d'être brebis, formeraient de séditieux complots, et répandraient à leur tour le sang des loups? L'épée des persécuteurs a été tirée contre ses fidèles; mais ses fidèles tiraient-ils l'épée, je ne dis pas pour attaquer les persécuteurs, mais pour se défendre de leurs violences? En un mot, il s'est excité des séditions contre les disciples de Jésus-Christ; mais les disciples de Jésus-Christ n'en ont jamais excité aucune durant trois cents ans d'une persécution impitoyable. L'Evangile les rendait modestes, tranquilles, respectueux envers les puissances légitimes, quoique ennemies de la foi, et les remplissait d'un vrai zèle; non pas de ce zèle amer qui oppose l'aigreur à l'aigreur, les armes aux armes, et la force à la force. Que les catholiques soient donc, si l'on veut, des persécuteurs injustes; ceux qui se vantaient de les réformer sur le modèle de l'Eglise apostolique devaient commencer la réforme par une invincible patience. Mais au contraire, disait Erasme qui en a vu naître les commencements[3] : Je les voyais sortir de leurs prêches *avec un air farouche et des regards menaçants*, comme gens *qui venaient d'ouïr des invectives sanglantes et des discours séditieux.* Aussi voyait-on *ce peuple évangélique toujours prêt à prendre les armes, et aussi propre à combattre qu'à disputer.* Peut-être que les ministres nous avoueront bien que les prêtres des Juifs et ceux des idoles donnaient lieu à des satires aussi fortes que les prêtres de l'Eglise romaine, de quelques couleurs qu'ils nous les dépeignent. Quand est-ce qu'on a vu, au sortir de la prédication de saint Paul, ceux qu'il avait convertis, aller piller les maisons de ces prêtres sacriléges, comme on a vu si souvent au sortir des prédications de Luther et des prétendus réformateurs, leurs auditeurs aller piller tous les ecclésiastiques, sans distinction des bons ni des mauvais? Que dis-je des prêtres des idoles! Les idoles mêmes étaient en quelque sorte épargnées par les chrétiens. Vit-on jamais à Ephèse ou à Corinthe, où tous les coins en étaient remplis, en renverser une seule après les prédications de saint Paul et des apôtres? Au contraire, ce secrétaire de de la commune d'Ephèse rend témoignage à ses citoyens que saint Paul et ses compagnons *ne blasphémaient point contre leur déesse*[4]; c'est-à-dire, qu'ils parlaient contre les faux dieux sans exciter aucun trouble, sans altérer la tranquillité publique. Je crois pourtant que les idoles de Jupiter et de Vénus étaient bien aussi odieuses que les images de Jésus-Christ, de sa sainte Mère et de ses saints que nos réformés ont abattues.

1. *De serv. arb.*, *f.* 431, *etc.* — 2 *Matth.*, x, 34. — 3. *Lib.* XIX, 113 XXIV, XXXI, 47, *p.* 2053, *etc.* — 4. *Act.*, XIX, 37.

LIVRE II.

Depuis 1520 jusqu'à 1529.

SOMMAIRE. — Les variations de Luther sur la transsubstantiation. Carlostad commence la querelle sacramentaire. Circonstances de cette rupture. La révolte des paysans, et le personnage que Luther y fit. Son mariage, dont lui-même et ses amis sont honteux. Ses excès sur le franc arbitre, et contre Henri VIII, roi d'Angleterre. Zwingle et Œcolampade paraissent. Les sacramentaires préfèrent la doctrine catholique à la luthérienne. Les luthériens prennent les armes, malgré toutes leurs promesses. Mélanchton en est troublé. Ils s'unissent en Allemagne sous le nom de *protestants*. Vains projets d'accommodement entre Luther et Zwingle. La conférence de Marpourg.

I. *Le livre de la Captivité de Babylone. Sentiments de Luther sur l'Eucharistie, et l'envie qu'il eut d'ébranler la réalité.* — Le premier traité où Luther parut pour tout ce qu'il était, fut celui qu'il composa en 1520, *de la Captivité de Babylone.* Là il éclata hautement contre l'Eglise romaine qui venait de le condamner; et parmi les dogmes dont il tâcha d'ébranler les fondements, celui de la transsubstantiation fut un des premiers.

Il eût bien voulu pouvoir donner atteinte à la réalité; et chacun sait ce qu'il en a déclaré lui-même dans la lettre à ceux de Strasbourg, où il écrit « qu'on lui eût fait grand plaisir de lui donner » quelque bon moyen de la nier, parce que rien ne » lui eût été meilleur dans le dessein qu'il avait de » nuire à la papauté[1]. » Mais Dieu donne de secrètes bornes aux esprits les plus emportés, et ne permet pas toujours aux novateurs d'affliger son Eglise autant qu'ils voudraient. Luther demeura frappé invinciblement de la force et de la simplicité de ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang ; ce corps livré pour vous, ce sang de la nouvelle alliance; ce sang répandu pour vous et pour la rémission de vos péchés*[2] *;* car c'est ainsi qu'il faudrait traduire ces paroles de Notre Seigneur pour les rendre dans toute leur force. L'Eglise avait cru sans peine, que, pour consommer son sacrifice et les figures anciennes, Jésus-Christ nous avait donné à manger la propre substance de sa chair immolée pour nous. Elle avait la même pensée du sang répandu pour nos péchés. Accoutumée dès son origine à des mystères incompréhensibles et à des marques ineffables de l'amour divin, les merveilles impénétrables que renfermait le sens littéral ne l'avaient point rebutée; et Luther ne put jamais se persuader, ni que Jésus-Christ eût voulu obscurcir exprès l'institution de son sacrement, ni que des paroles si simples fussent susceptibles de figures si violentes, ou pussent avoir un autre sens que celui qui était entré naturellement dans l'esprit de tous les peuples chrétiens en Orient et en Occident, sans qu'ils en aient été détournés ni par la hauteur du mystère, ni par les subtilités de Bérenger et de Wiclef.

1. *Epist. ad Argentin. T.* VII, *f.* 501. — 2. *Matth.*, XXVI 26, 28. *Luc.*, XXII. 19, 20. *I. Cor.*, XI. 24.

II. *Le changement de substance attaqué par Luther, et sa manière grossière d'expliquer la réalité.* — Il y voulut pourtant mêler quelque chose du sien. Tous ceux qui jusqu'à lui avaient bien ou mal expliqué les paroles de Jésus-Christ avaient reconnu qu'elles opéraient quelque sorte de changement dans les dons sacrés. Ceux qui voulaient que le corps n'y fût qu'en figure, disaient que les paroles de Notre Seigneur opéraient un changement purement mystique, et que le pain consacré devenait le signe du corps. Par une raison opposée, ceux qui défendirent le sens littéral, avec une présence réelle, mirent aussi un changement effectif. C'est pourquoi la réalité s'était naturellement insinuée dans tous les esprits avec le changement de substance, et toutes les Eglises chrétiennes étaient entrées dans un sens si droit et si simple, malgré les oppositions qu'y formaient les sens. Mais Luther ne demeura pas dans cette règle. *Je crois*, dit-il[1], *avec Wiclef, que le pain demeure; et je crois, avec les sophistes* (c'est ainsi qu'il appelait nos théologiens) *que le corps y est.* Il expliquait sa doctrine en plusieurs façons, et la plupart fort grossières. Tantôt il disait que le corps est avec le pain comme le feu est avec le fer brûlant. Quelquefois il ajoutait à ces expressions, que le corps était dans le pain et sous le pain, comme le vin est dans et sous le tonneau. De là ces propositions si célèbres dans le parti, *in, sub, cum*, qui veulent dire que le corps est dans le pain, sous le pain, et avec le pain. Mais Luther sentait bien que ces paroles, *Ceci est mon corps*, demandaient quelque chose de plus que de mettre le corps là-dedans, ou avec cela, ou sous cela; et pour expliquer *ceci est*, il se crut obligé à dire que ces paroles, *Ceci est mon corps*, voulaient dire, ce pain est mon corps substantiellement et proprement : chose inouïe et embarrassée de difficultés invincibles.

III. *L'impanation établie par quelques luthériens, et rejetée par Luther.* — Néanmoins pour les surmonter, quelques disciples de Luther soutinrent que le pain était fait le corps de Notre Seigneur, et le vin son sang précieux, comme le Verbe divin a été fait homme : de sorte qu'il se faisait dans l'Eucharistie une impanation véritable, comme il s'était fait une véritable incarnation dans les entrailles de la sainte Vierge. Cette opinion, qui avait paru dès le temps de Bérenger, fut renouvelée par Osiandre, l'un des principaux luthériens. Elle ne put jamais entrer dans l'esprit des hommes. Chacun vit qu'afin que le pain fût le corps de Notre Seigneur, et que le vin fût son sang, comme le Verbe divin est homme par ce genre d'union que les théologiens appellent personnelle ou hypostatique, il faudrait que, comme l'homme est la personne, le corps fût aussi la personne, et le sang de même : ce qui détruit les principes du raisonnement et du langage. Le corps humain est une partie de la personne, mais n'est pas la personne même, ni le tout, ou, comme on parle, le suppôt. Le sang l'est encore moins; et ce n'est nullement le cas où l'union personnelle puisse avoir lieu. Ces choses s'entendent mieux qu'elles ne s'expliquent méthodiquement. Tout le monde ne sait pas employer le terme d'union hypostatique : mais quand elle est un peu expliquée, tout le monde sent à quoi elle peut convenir. Ainsi Osiandre fut le seul à soutenir son impanation et son invination. On lui laissa dire tant qu'il voulut, *Ce pain est Dieu;* car il passa jusqu'à cet excès[1]. Mais une si étrange opinion n'eut pas même besoin d'être réfutée : elle tomba d'elle-même par sa propre absurdité, et Luther ne l'approuva point.

Cependant ce qu'il disait y menait tout droit. On ne savait comment concevoir que le pain, en demeurant pain, fût en même temps, comme il l'assurait, le vrai corps de Notre Seigneur, sans admettre entre les deux cette union hypostatique qu'il rejetait. Mais enfin il demeura ferme à la rejeter, et à unir néanmoins les deux substances, jusqu'à dire que l'une était l'autre.

IV. *Variations de Luther sur la transsubstantiation : manière inouïe de décider de la foi.* — Il parla pourtant d'abord avec doute du changement de substance; et encore qu'il préférât l'opinion qui retient le pain avec celle qui le change au corps, l'affaire lui parut légère. « Je permets, dit-il[2], l'une » et l'autre opinion; j'ôte seulement le scrupule. » Voilà comme décidait ce nouveau pape : la transsubstantiation et la consubstantiation lui parurent indifférentes. Ailleurs, comme on lui reprochait qu'il faisait demeurer le pain dans l'Eucharistie, il l'avoue : « mais, ajoute-t-il[3], je ne condamne pas » l'autre opinion : je dis seulement que ce n'est pas » un article de foi. » Mais il passa bientôt plus avant, dans la réponse qu'il fit à Henri VIII, roi d'Angleterre, qui avait réfuté sa captivité. « J'avais » enseigné, dit-il[4], qu'il n'importait pas que le pain » demeurât ou non dans le sacrement : mais maintenant je transsubstantie mon opinion; je dis que » c'est une impiété et un blasphème de dire que le » pain est transsubstantié; » et il pousse la condamnation jusqu'à l'anathème. Le motif qu'il donne à son changement est mémorable. Voici ce qu'il en écrit dans son livre aux Vaudois : « Il est vrai, je » crois que c'est une erreur de dire que le pain ne » demeure pas, encore que cette erreur m'ait paru » jusqu'ici peu importante : mais maintenant, puisqu'on nous presse si fort de recevoir cette erreur » sans autorité de l'Ecriture, en dépit des papistes » je veux croire que le pain et le vin demeurent; » et voilà ce qui attira aux catholiques cet anathème de Luther. Tels furent ses sentiments en 1523 : nous verrons s'il y persistera dans la suite; et on sera bien aise dès à présent de remarquer une lettre produite par Hospinien[5], où Mélanchton accuse son maître d'avoir accordé la transsubstantiation à certaines Eglises d'Italie, auxquelles il avait écrit de cette matière. Cette lettre est de 1543, douze ans après sa réponse au roi d'Angleterre.

V. *Etranges emportements dans ses livres contre Henri VIII, roi d'Angleterre.* — Au reste, il s'emporta contre ce prince avec une telle violence, que les luthériens eux-mêmes en étaient honteux. Ce n'étaient que des injures atroces et des démentis outrageux à toutes les pages : *c'était un fou, un insensé, le plus grossier de tous les pourceaux et de tous les ânes*[6]. Quelquefois il l'apostrophait d'une

1. *De Cap. Babyl.*, *T.* II.

1. *Mel.*, *lib.* II, *Ep.* 447. — 2. *De capt. Babyl.*, *T.* II, *f.* 66. — 3. *Resp. ad artic. extract.*, *Idem*, 172. — 4. *Cont. Reg. Angl.*, *T.* II, — 5. *Hosp.*, *p.* 2, *f.* 184. — 6. *Cont. Angl. Reg.*, *ib.*, 333.

manière terrible : *Commencez-vous à rougir, Henri, non plus roi, mais sacrilége?* Mélanchton, son cher disciple, n'osait le reprendre, et ne savait comment l'excuser. On était scandalisé, même parmi ses disciples, du mépris outrageux avec lequel il traitait tout ce que l'univers avait de plus grand, et de la manière bizarre dont il décidait sur les dogmes. Dire d'une façon, et puis tout à coup dire de l'autre, seulement en haine des papistes; c'était trop visiblement abuser de l'autorité qu'on lui donnait, et insulter, pour ainsi parler, à la crédulité du genre humain. Mais il avait pris le dessus dans tout son parti, et il fallait trouver bon tout ce qu'il disait.

VI. *Lettre d'Erasme à Mélanchton sur les emportements de Luther.* — Erasme, étonné d'un emportement qu'il avait vainement tâché de modérer par ses avis, en explique toutes les causes à Mélanchton son ami. « Ce qui me choque le plus dans Luther, » c'est, dit-il[1], que tout ce qu'il entreprend de » soutenir, il le pousse à l'extrémité et jusqu'à » l'excès. Averti de ses excès, loin de s'adoucir, » il pousse encore plus avant, et semble n'avoir » d'autre dessein que de passer à des excès encore » plus grands. Je connais, ajoute-t-il, son humeur » par ses écrits, autant que je pourrais faire si je » vivais avec lui. C'est un esprit ardent et impé» tueux. On y voit partout un Achille, dont la co» lère est invincible : vous n'ignorez pas les artifices » de l'ennemi du genre humain. Joignez à tout cela » un si grand succès ; une faveur si déclarée, un si » grand applaudissement de tout le théâtre : il y en » aurait assez pour gâter un esprit modeste. » Quoiqu'Erasme n'ait jamais quitté la communion de l'Eglise, il a toujours conservé parmi ces disputes de religion, un caractère particulier, qui a fait que les protestants lui donnent assez de créance dans les faits dont il a été témoin. Mais il n'est que trop certain d'ailleurs, que Luther enflé du succès inespéré de son entreprise, et de la victoire qu'il croyait avoir remportée contre la puissance romaine, ne gardait plus aucune mesure.

VII. *La division parmi les prétendus évangéliques : Carlostad attaque Luther et la réalité.* 1524. — C'est une chose étrange d'avoir pris, comme il fit avec tous les siens, le nombre prodigieux de ses sectateurs, comme une marque de faveur divine, sans se souvenir que saint Paul avait dit des hérétiques et des séducteurs, que *leur discours gagne comme la gangrène, et qu'ils profitent en mal, errant et jetant les autres dans l'erreur*[2]. Mais le même saint Paul a dit aussi *que leur progrès a des bornes*[3]. Les malheureuses conquêtes de Luther furent retardées par la division qui se mit dans la nouvelle Réforme. Il y a longtemps qu'on a dit que les disciples des novateurs se croient en droit d'innover à l'exemple de leurs maîtres[4] : les chefs des rebelles trouvent des rebelles aussi téméraires qu'eux ; et pour dire simplement le fait sans moraliser davantage, Carlostad que Luther avait tant loué[5], tout indigne qu'il en était, et qu'il avait appelé son vénérable précepteur en Jésus-Christ, se trouva en état de lui résister. Luther avait attaqué le changement de substance dans l'Eucharistie ; Carlostad attaqua la réalité que Luther n'avait pas cru pouvoir entreprendre.

Carlostad, si nous en croyons les luthériens, était un homme brutal, ignorant, artificieux pourtant et brouillon, sans piété, sans humanité, et plutôt juif que chrétien. C'est ce qu'en dit Mélanchton[1], homme modéré et naturellement sincère. Mais, sans citer en particulier les luthériens, ses amis et ses ennemis demeuraient d'accord que c'était l'homme du monde le plus inquiet, aussi bien que le plus impertinent. Il ne faut point d'autre preuve de son ignorance que l'explication qu'il donna aux paroles de l'institution de la Cène, soutenant que par ces paroles : *Ceci est mon corps*, Jésus-Christ, sans aucun égard à ce qu'il donnait, voulait seulement se montrer lui-même assis à table comme il était avec ses disciples[3] : imagination si ridicule, qu'on a peine à croire qu'elle ait pu entrer dans l'esprit d'un homme.

VIII. *Origine des démêlés de Luther et de Carlostad : orgueil de Luther.* — Avant qu'il eût enfanté cette interprétation monstrueuse, il y avait déjà eu de grands démêlés entre lui et Luther. Car en 1521, durant que Luther était caché par la crainte de Charles V qui l'avait mis au ban de l'Empire, Carlostad avait renversé les images, ôté l'élévation du Saint-Sacrement, et même les messes basses, et rétabli la communion sous les deux espèces dans l'église de Wittemberg, où avait commencé le luthéranisme. Luther n'improuvait pas tant ces changements, qu'il les trouvait faits à contre-temps, et d'ailleurs peu nécessaires. Mais ce qui le piqua au vif, comme il le témoigne assez dans une lettre qu'il écrivit sur ce sujet[3], c'est que Carlostad avait *méprisé son autorité, et avait voulu s'ériger en nouveau docteur*. Les sermons qu'il fit à cette occasion sont remarquables[4] : car, sans y nommer Carlostad, il reprochait aux auteurs de ces entreprises, qu'ils avaient agi sans mission : comme si la sienne eût été bien mieux établie. « Je les dé» fendrais, disait-il, aisément devant le Pape, mais » je ne sais comment les justifier devant le diable, » lorsque ce mauvais esprit à l'heure de la mort » leur opposera ces paroles de l'Ecriture : *Toute » plante que mon Père n'aura pas plantée sera dé» racinée :* et encore : *Ils couraient, et ce n'était » pas moi qui les envoyais.* Que répondront-ils alors ? » Ils seront précipités dans les enfers. »

IX. *Sermon de Luther, où en dépit de Carlostad et de ceux qui le suivaient, il menace de se rétracter, et de rétablir la messe. Son extravagance à vanter son pouvoir.* — Voilà ce que dit Luther pendant qu'il était encore caché. Mais au sortir de Pathmos, (c'est ainsi qu'il appelait sa retraite) il fit bien un autre sermon dans l'église de Wittemberg. Là il entreprit de prouver qu'il ne fallait pas employer les mains, mais la parole toute seule à réformer les abus. « C'est la parole, disait-il[5], qui pendant que » je dormais tranquillement, et que je buvais ma » bière avec mon cher Mélanchton et avec Ams» dorf, a tellement ébranlé la papauté, que jamais

1. *Erasm., l.* VI. *epist.* 3. *ad Luther., lib.* XIV. *Ep.* I, *etc., id., lib.* XIX. *Ep.* 3. *ad Melancht.* — 2. *II. Tim.*, II. 17. *Idem*, III. 13. — 3. *Idem*, 9. — 4 *Tertull., De præscr.*, c. 42. — 5. *Ep. dedic. comm. in Gal. ad Carlostad.*

1. *Mel., lib. Testim. Præf. ad Frid. Mycon.* — 2. *Zwing., ep. ad Matt. Alber. Id., lib. De ver. et fals. relig. Hospin., II. part., f.* 132. — 3. *Ep. Luth. ad Gasp. Gustol.* 1522. — 4. *Serm. Quid Christiano præstandum. T.* VII, *f.* 273. — 5. *Sermo docens abusus, non manibus, sed verbo exterm., etc.*, 1521.

» prince ni empereur n'en a fait autant. Si j'avais » voulu, poursuit-il[1], faire les choses avec tumulte, » toute l'Allemagne nagerait dans le sang; et lors- » que j'étais à Worms, j'aurais pu mettre les af- » faires en tel état que l'empereur n'y eût pas été » en sûreté. » C'est ce que nous n'avions pas vu dans les histoires. Mais le peuple une fois prévenu croyait tout, et Luther se sentait tellement le maître, qu'il osa bien leur dire en pleine chaire : « Au » reste, si vous prétendez continuer à faire les » choses par ces communes délibérations, je me » dédirai sans hésiter, de tout ce que j'ai écrit ou » enseigné : j'en ferai ma rétractation, et je vous » laisserai là. Tenez-le-vous pour dit une bonne » fois; et après tout, quel mal vous fera la messe » papale? » On croit songer, quand on lit ces choses dans les écrits de Luther imprimés à Wittemberg : on revient au commencement du volume, pour voir si on a bien lu, et on se dit à soi-même : Quel est ce nouvel Evangile? Un tel homme a-t-il pu passer pour réformateur? N'en reviendra-t-on jamais? Est-il donc si difficile à l'homme de confesser son erreur?

X. *Luther décide des plus grandes choses par dépit : l'élévation : les deux espèces.* — Carlostad de son côté ne se tint pas en repos, et poussé avec tant d'ardeur, il se mit à combattre la doctrine de la présence réelle, autant pour attaquer Luther que par aucun autre motif. Luther aussi, quoiqu'il eût pensé à ôter l'élévation de l'hostie, la retint *en dépit de Carlostad*, comme il le déclare lui-même[2], *et de peur*, poursuit-il, *qu'il ne semblât que le diable nous eût appris quelque chose.*

Il ne parla pas plus modérément de la communion sous les deux espèces, que le même Carlostad avait rétablie de son autorité privée. Luther la tenait alors pour assez indifférente. Dans la lettre qu'il écrivit sur la réformation de Carlostad, il lui reproche « d'avoir mis le christianisme dans ces » choses de néant, à communier sous les deux es- » pèces, à prendre le sacrement dans la main, à » ôter la confession, et à brûler les images[3]. » Encore en 1523 il dit dans la formule de la messe : « Si un concile ordonnait ou permettait les deux » espèces, en dépit du concile nous n'en prendrions » qu'une, ou ne prendrions ni l'une ni l'autre, et » maudirions ceux qui prendraient les deux en vertu » de cette ordonnance[4]. » Voilà ce qu'on appelait la liberté chrétienne dans la nouvelle Réforme : telle était la modestie et l'humilité de ces nouveaux chrétiens.

XI. *De quelle sorte la guerre fut déclarée entre Luther et Carlostad.* — Carlostad, chassé de Wittemberg, fut contraint de se retirer à Orlemonde, ville de Thuringe, dépendance de l'électeur de Saxe. En ces temps, toute l'Allemagne était en feu. Les paysans, révoltés contre leurs seigneurs, avaient pris les armes, et imploraient le secours de Luther. Outre qu'ils en suivaient la doctrine, on prétendait que son livre *de la Liberté chrétienne* n'avait pas peu contribué à leur inspirer la rébellion, par la manière hardie dont il y parlait *contre les législateurs et contre les lois*[5]. Car encore qu'il se sauvât, en disant qu'il n'entendait point parler des magistrats ni des lois civiles, il était vrai cependant qu'il mêlait *les princes et les potentats* avec le Pape et les évêques : et prononçait généralement comme il faisait, que le chrétien n'était sujet à aucun homme; c'était, en attendant l'interprétation, nourrir l'esprit d'indépendance dans les peuples, et donner des vues dangereuses à leurs conducteurs. Joint que mépriser les puissances soutenues par la majesté de la religion, était encore un moyen d'affaiblir les autres. Les anabaptistes, autre rejeton de la doctrine de Luther, puisqu'ils ne s'étaient formés qu'en poussant à bout ses maximes, se mêlaient à ce tumulte des paysans, et commençaient à tourner leurs inspirations sacriléges à une révolte manifeste. Carlostad donna dans ces nouveautés : du moins Luther l'en accuse; et il est vrai qu'il était dans une grande liaison avec les anabaptistes[1], grondant sans cesse avec eux autant contre l'électeur que contre Luther, qu'il appelait un flatteur du Pape, à cause principalement de quelque reste qu'il conservait de la messe et de la présence réelle : car c'était à qui blâmerait le plus l'Église romaine, et à qui s'éloignerait le plus de ses dogmes. Ces disputes avait excité de grands mouvements à Orlemonde. Luther y fut envoyé par le prince pour apaiser le peuple ému. Dans le chemin il prêcha à Jene, en présence de Carlostad, et ne manqua pas de le traiter de séditieux. C'est par là que commence la rupture. J'en veux ici raconter la mémorable histoire, comme elle se trouve parmi les œuvres de Luther, comme elle est avouée par les luthériens, et comme les historiens protestants l'ont rapportée[2]. Au sortir du sermon de Luther, Carlostad le vint trouver à l'*Ourse noire* où il logeait, lieu remarquable dans cette histoire, pour avoir donné le commencement à la guerre sacramentaire parmi les nouveaux réformés. Là, parmi d'autres discours, et après s'être excusé le mieux qu'il put sur la sédition, Carlostad déclare à Luther qu'il ne pouvait souffrir son opinion de la présence réelle. Luther avec un air dédaigneux le défia d'écrire contre lui, et lui promit un florin d'or s'il l'entreprenait. Il tire le florin de sa poche. Carlostad le met dans la sienne. Ils touchèrent en la main l'un de l'autre, en se promettant mutuellement de se faire bonne guerre. Luther but à la santé de Carlostad et du bel ouvrage qu'il allait mettre au jour. Carlostad fit raison, et avala le verre plein; ainsi la guerre fut déclarée à la mode du pays le 22 d'août en 1524. L'adieu des combattants fut mémorable. *Puissé-je te voir sur la roue*, dit Carlostad à Luther! *Puisses-tu te rompre le cou avant que de sortir de la ville*[3]! L'entrée n'avait pas été moins agréable. Par les soins de Carlostad, Luther entrant dans Orlemonde, *fut reçu à grands coups de pierre, et presque accablé de boue.* Voilà le nouvel Evangile; voilà les actes des nouveaux apôtres.

XII. *Les guerres des anabaptistes, et celle des paysans révoltés : la part qu'eut Luther dans ces révoltes.* — Des combats plus sanglants, mais peut-être pas plus dangereux, suivirent un peu après. Les paysans soulevés s'étaient assemblés au nombre de quarante mille. Les anabaptistes prirent les

1. *Sermo docens abusus, non manibus, sed verbo exterm., etc.*, 275. — 2. *Luth. par. Confess. Hospin., part.* 2, *f.* 188. — 3. *Epist. ad Gasp. Gustol.* — 4. *Form. Miss. T.* II, *f.* 384, 386. — 5. *De libert. Christ. T.* II, *f.* 10, 11.

1. *Sleid., lib.* v. 17. — 2. *Luth., T.* II. *Jen.* 447. *Calix. Judic. n.* 49. *Hospin.*, 2. *par. ad an.* 1524. *f.* 32. — 3. *Epist. Luth. ad Argent. T.* VII, *f.* 302.

armes avec une fureur inouïe. Luther interpellé par les paysans de prononcer sur les prétentions qu'ils avaient contre leurs seigneurs, fit un étrange personnage[1]. D'un côté il écrivit aux paysans que Dieu défendait la sédition. D'autre côté il écrivit aux seigneurs qu'ils exerçaient une tyrannie *que les peuples ne pouvaient, ni ne voulaient, ni ne devaient plus souffrir*[2]. Il rendait par ce dernier mot à la sédition les armes qu'il semblait lui avoir ôtées. Une troisième lettre, qu'il écrivit en commun à l'un et l'autre parti, leur donnait le tort à tous deux, et leur dénonçait de terribles jugements de Dieu, s'ils ne convenaient à l'amiable. On blâmait ici sa mollesse : peu après on eut raison de lui reprocher une dureté insupportable. Il publia une quatrième lettre où il excitait les princes puissamment armés, *à exterminer sans miséricorde ces misérables*, qui n'avaient pas profité de ses avis, *et à ne pardonner qu'à ceux qui se rendraient volontairement :* comme si une populace séduite et vaincue n'était pas un digne objet de pitié, et qu'il la fallût traiter avec la même rigueur que les chefs qui l'avaient trompée. Mais Luther le voulait ainsi : et quand il vit que l'on condamnait un sentiment si cruel, incapable de reconnaître qu'il eût tort en rien, il fit encore un livre exprès pour prouver qu'en effet *il ne fallait user d'aucune miséricorde* envers les rebelles, et qu'il ne fallait pas même pardonner à ceux *que la multitude aurait entraînés par force dans quelque action séditieuse*[3]. On vit ensuite ces fameux combats qui coûtèrent tant de sang à l'Allemagne : tel en était l'état quand la dispute sacramentaire y alluma un nouveau feu.

XIII. *Le mariage de Luther qui avait été précédé par celui de Carlostad.* — Carlostad, qui l'avait émue, avait déjà introduit une nouveauté étrangement scandaleuse; car il fut le premier prêtre de quelque réputation qui se maria; et cet exemple fit des effets surprenants dans l'ordre sacerdotal et dans les cloîtres. Carlostad n'était pas encore brouillé avec Luther. On se moqua dans le parti même du mariage de ce vieux prêtre. Mais Luther, qui avait envie d'en faire autant, ne disait mot. Il était devenu amoureux d'une religieuse de qualité et d'une beauté rare, qu'il avait tirée de son couvent. C'était une des maximes de la nouvelle Réforme, que les vœux étaient une pratique judaïque, et qu'il n'y en avait point qui obligeât moins que celui de chasteté. L'électeur Frédéric laissait dire ces choses à Luther; mais il n'eût pu digérer qu'il en fût venu à l'effet. Il n'avait que du mépris pour les prêtres et les religieux qui se mariaient au préjudice des canons, et d'une discipline révérée dans tous les siècles. Ainsi, pour ne se point perdre dans son esprit, il fallut patienter durant la vie de ce prince, qui ne fut pas plus tôt mort que Luther épousa sa religieuse. Ce mariage se fit en 1525, c'est-à-dire dans le fort des guerres civiles d'Allemagne, et lorsque les disputes sacramentaires s'échauffaient avec le plus de violence. Luther avait alors quarante-cinq ans; et cet homme, qui, à la faveur de la discipline religieuse, avait passé toute sa jeunesse sans reproche dans la continence, en un âge si avancé, et pendant qu'on le donnait à tout l'univers comme le restaurateur de l'Evangile, ne rougit point de quitter un état de vie si parfait, et de reculer en arrière.

Sleidan passe légèrement sur ce fait. « Luther, » dit-il[1], épousa une religieuse, et par là il donna » lieu à de nouvelles accusations de ses adversaires; » qui l'appelèrent furieux et esclave de Satan. » Mais il ne nous dit pas tout le secret; et ce ne fut pas seulement les adversaires de Luther qui blâmaient son mariage : il en fut honteux lui-même; ses disciples les plus soumis en furent surpris; et nous apprenons tout ceci dans une lettre curieuse de Mélanchton au docte Camerarius son intime ami[2].

XIV. *Lettre mémorable de Mélanchton à Camerarius sur le mariage de Luther.* — Elle est écrite tout en grec, et c'est ainsi qu'ils traitaient entre eux les choses secrètes. Il lui dit donc que « Luther, » lorsqu'on y pensait le moins, avait épousé la » Borée (c'était la religieuse qu'il aimait) sans en » dire mot à ses amis : mais qu'un soir ayant prié » à souper Poméranus (c'était le pasteur), un peintre et un avocat, il fit les cérémonies accoutu- » mées ; qu'on serait étonné de voir que dans un » temps si malheureux où tous les gens de bien » avaient tant à souffrir, il n'eût pas eu le courage » de compatir à leurs maux, et qu'il parût au contraire se peu soucier des malheurs qui les menaçaient; laissant même affaiblir sa réputation, » dans le temps que l'Allemagne avait le plus besoin de son autorité et de sa prudence. » Ensuite il raconte à son ami les causes de son mariage : « Qu'il sait assez que Luther n'est pas ennemi de » l'humanité, et qu'il croit qu'il a été engagé à ce » mariage par une nécessité naturelle : qu'il ne » faut donc point s'étonner que la magnanimité de » Luther se soit laissé amollir; que cette manière » de vie est basse et commune, mais sainte; et qu'après tout l'Ecriture dit que le mariage est honorable; qu'au fond, il n'y a ici aucun crime; et » que si on reproche quelque chose à Luther, c'est » une manifeste calomnie. » C'est qu'on avait fait courir le bruit que la religieuse était grosse et prête à accoucher quand Luther l'épousa; ce qui ne se trouva pas véritable. Mélanchton avait donc raison de justifier son maître en ce point. Il dit, « que » tout ce qu'on peut blâmer dans son action, c'est » le contre-temps dans lequel il fait une chose si » peu attendue, et le plaisir qu'il va donner à ses » ennemis qui ne cherchent qu'à l'accuser : au » reste, qu'il le voit tout chagrin et tout troublé de » ce changement, et qu'il fait tout ce qu'il peut » pour le consoler. »

On voit assez combien Luther était honteux et embarrassé de son mariage, et combien Mélanchton en était frappé, malgré tout le respect qu'il avait pour lui. Ce qu'il ajoute à la fin fait aussi connaître combien il croyait que Camerarius en serait ému, puisqu'il dit qu'il avait voulu le prévenir, « de peur » que dans le désir qu'il avait que Luther demeurât » toujours sans reproche, et sa gloire sans tache, » il ne se laissât trop troubler et décourager par » cette nouvelle surprenante. »

Ils avaient d'abord regardé Luther comme un homme élevé au-dessus de toutes les faiblesses com-

1. *Sleid., lib.* V. — 2. *Idem*, 75. — 3. *Ibid., f.* 77.

1. *Sleid., lib.* V, *f.* 77. — 2. *Idem, lib.* IV, *ep.* XXIV; 21 *jul.* 1525.

munes. Celle qu'il leur fit paraître, dans ce mariage scandaleux, les mit dans le trouble. Mais Mélanchton console le mieux qu'il peut et son ami et lui-même, sur ce que « peut-être, il y a ici quelque chose de » caché et de divin ; qu'il a des marques certaines » de la piété de Luther ; qu'il ne sera point inutile » qu'il leur arrive quelque chose d'humiliant, puis- » qu'il y a tant de péril à être élevé, non-seulement » pour les ministres des choses sacrées, mais en- » core pour tous les hommes ; qu'après tout, les » plus grands saints de l'antiquité ont fait des » fautes ; et qu'enfin il faut apprendre à s'attacher » à la parole de Dieu par elle-même, et non par le » mérite de ceux qui la prêchent ; n'y ayant rien de » plus injuste que de blâmer la doctrine à cause » des fautes où tombent les docteurs. »

La maxime est bonne sans doute : mais il ne fallait donc pas tant appuyer sur les défauts personnels, ni se tant fonder sur Luther, qu'ils voyaient si faible, quoiqu'il fût d'ailleurs si audacieux ; ni enfin nous tant vanter la réformation, comme un ouvrage merveilleux de la main de Dieu, puisque le principal instrument de cette œuvre incomparable était un homme non-seulement si vulgaire, mais encore si emporté.

XV. *Notable diminution de l'autorité de Luther.* — Il est aisé de juger, par la conjoncture des choses, que le contre-temps qui fait tant de peine à Mélanchton, et cette fâcheuse diminution qu'il voit arriver de la gloire de Luther dans le temps qu'on en avait le plus de besoin, regardaient à la vérité ces troubles horribles, qui faisaient dire à Luther lui-même que l'Allemagne allait périr ; mais regardaient encore plus la dispute sacramentaire, par laquelle Mélanchton sentait bien que l'autorité de son maître allait s'ébranler. En effet, on ne croyait pas Luther innocent des troubles de l'Allemagne[1], puisqu'ils étaient commencés par des gens qui avaient suivi son évangile, et qui paraissaient animés par ses écrits ; outre que nous avons vu qu'il avait au commencement autant flatté que réprimé la fureur des paysans soulevés. La dispute sacramentaire était encore regardée comme un fruit de sa doctrine. Les catholiques lui reprochaient qu'en inspirant tant de mépris pour l'autorité de l'Eglise, et en ébranlant ce fondement, il avait tout réduit en questions. Voilà ce que c'est, disaient-ils, d'avoir mis la décision entre les mains des particuliers, et de leur avoir donné l'Ecriture comme si claire, qu'on n'avait besoin pour l'entendre que de la lire, sans consulter l'Eglise ni l'antiquité. Toutes ces choses tourmentaient terriblement Mélanchton : lui qui était naturellement si prévoyant, il voyait naître dans la Réforme une division, qui en la rendant odieuse allait encore y allumer une guerre irréconciliable.

XVI. *Dispute entre Erasme et Luther sur le franc arbitre : Mélanchton déplore les emportements de Luther.* — Il arriva dans le même temps, d'autres choses qui le troublaient fort. La dispute s'était échauffée sur le franc arbitre entre Erasme et Luther. La considération d'Erasme était grande dans toute l'Europe, quoiqu'il eût de tous côtés beaucoup d'ennemis. Au commencement des troubles, Luther n'avait rien omis pour le gagner, et lui avait écrit avec des respects qui tenaient de la bassesse[1]. D'abord Erasme le favorisait sans vouloir pourtant quitter l'Eglise. Quand il vit le schisme manifestement déclaré, il s'éloigna tout à fait, et écrivit contre lui avec beaucoup de modération. Mais Luther, au lieu de l'imiter, publia, un peu après son mariage, une réponse si envenimée, qu'elle fit dire à Mélanchton[2] : « Plût à Dieu que Luther gardât le silence ! » J'espérais que l'âge le rendrait plus doux, et je » vois qu'il devient tous les jours plus violent, » poussé par ses adversaires et par les disputes où » il est obligé d'entrer : » comme si un homme qui se disait le réformateur du monde, devait si tôt oublier son personnage, et ne devait pas, quoi qu'on lui fît, demeurer maître de lui-même. Cela « me » tourmente étrangement, disait Mélanchton[3], et si » Dieu n'y met la main, la fin de ces disputes sera » malheureuse. » Erasme se voyant traité si rudement par un homme qu'il avait si fort ménagé, disait plaisamment : « Je croyais que le mariage l'aurait » adouci ; » et il déplorait son sort de se voir malgré sa douceur, « et dans sa vieillesse, condamné à » combattre contre une bête farouche, contre un » sanglier furieux. »

XVII. *Blasphêmes et audace de Luther dans son Traité du Serf Arbitre.* — Les outrageux discours de Luther n'étaient pas ce qu'il y avait de plus excessif dans les livres qu'il écrivit contre Erasme. La doctrine en était horrible, puisqu'il concluait non-seulement que le libre arbitre était tout à fait éteint dans le genre humain depuis sa chute, qui était une erreur commune dans la nouvelle Réforme ; « mais encore qu'il est impossible qu'un autre » que Dieu soit libre ; que sa prescience et la Pro- » vidence divine font que toutes choses arrivent par » une immuable, éternelle et inévitable volonté de » Dieu, qui foudroie et met en pièces tout le libre » arbitre ; que le nom de franc arbitre est un nom » qui n'appartient qu'à Dieu, et qui ne peut con- » venir ni à l'homme, ni à l'ange, ni à aucune » créature[4]. »

Par là il était forcé de rendre Dieu auteur de tous les crimes ; et il ne s'en cachait pas, disant en termes formels[5], « que le franc arbitre est un titre » vain ; que Dieu fait en nous le mal comme le » bien ; que la grande perfection de la foi, c'est de » croire que Dieu est juste, quoiqu'il nous rende » nécessairement damnables par sa volonté, en » sorte qu'il semble se plaire aux supplices des » malheureux. » Et encore[6] : « Dieu vous plaît » quand il couronne des indignes ; il ne doit pas » vous déplaire quand il damne des innocents. » Pour conclusion il ajoute, « qu'il disait ces choses, » non en examinant, mais en déterminant : qu'il n'en- » tendait les soumettre au jugement de personne, » mais conseillait à tout le monde de s'y assujétir. »

Il ne faut pas s'étonner que de tels excès troublassent l'esprit modeste de Mélanchton[7]. Ce n'est pas qu'il n'eût donné au commencement dans ces prodiges de doctrine, ayant dit lui-même avec Luther, « que la prescience de Dieu rendait le libre » arbitre absolument impossible, » et que « Dieu » n'était pas moins cause de la trahison de Judas,

1. *Sleid.*, *lib.* VII, 109.

1. *Ep. Luth. ad Erasm. inter. Erasm. epist.*, *lib.* VI. 3. — 2. *Ep. Mel.*, *lib.* IV, *ep.* 28. — 3. *Lib.* XVIII, *ep.* 11, 28. — 4. *De Serv. Arb.*, *T.* II. 426, 429, 431, 435. — 5. *Idem*, *f.* 441. — 6. *Ibid.*, *f.* 465. — 7. *Loc. com.* I. *edit. Comm. in Ep. ad Rom.*

» que de la conversion de saint Paul. » Mais outre qu'il était plutôt entraîné dans ces sentiments par l'autorité de Luther, qu'il n'y entrait de lui-même, il n'y avait rien de plus éloigné de son esprit que de les établir d'une manière si insolente; et il ne savait plus où il en était, quand il voyait les emportements de son maître.

XVIII. *Nouveaux emportements contre le roi d'Angleterre. Luther vante sa douceur.* — Il les vit redoubler dans le même temps contre le roi d'Angleterre. Luther qui avait conçu quelque bonne opinion de ce prince, sur ce que sa maîtresse Anne de Boulen était assez favorable au luthéranisme, s'était radouci jusqu'à lui faire des excuses de ses premiers emportements[1]. La réponse du roi ne fut pas telle qu'il espérait. Henri VIII lui reprocha la légèreté de son esprit, les erreurs de sa doctrine et la honte de son mariage scandaleux. Alors Luther, qui ne s'abaissait qu'afin qu'on se jetât à ses pieds, et ne manquait pas de fondre sur ceux qui ne le faisaient pas assez vite, répondit au roi « qu'il se repentait de l'avoir traité si doucement; qu'il l'avait fait à la prière de ses amis » dans l'espérance que cette douceur serait utile à » ce prince; qu'un même dessein l'avait porté autrefois à écrire civilement au légat Cajétan, à » Georges, duc de Saxe, et à Erasme; mais qu'il » s'en était mal trouvé : ainsi qu'il ne tomberait » plus dans la même faute[2]. »

Au milieu de tous ces excès, il vantait encore sa douceur extrême. A la vérité, « s'assurant sur l'inébranlable secours de sa doctrine, il ne cédait en » orgueil ni à empereur, ni à roi, ni à prince, ni à » Satan, ni à l'univers entier; mais si le roi voulait » se dépouiller de sa majesté pour traiter plus » librement avec lui, il trouverait qu'il se montrait » humble et doux aux moindres personnes; un vrai » mouton en simplicité, qui ne pouvait croire du » mal de qui que ce fût[3]. »

XIX. *Zwingle et Œcolampade prennent la défense de Carlostad. Qui était Zwingle. Sa doctrine sur le salut des païens.* — Que pouvait penser Mélanchton, le plus paisible de tous les hommes par son naturel, voyant la plume outrageuse de Luther lui susciter au dehors tant d'ennemis, pendant que la dispute sacramentaire lui en donnait au dedans de si redoutables?

En effet, dans ce même temps, les meilleures plumes du parti s'élevèrent contre lui. Carlostad avait trouvé des défenseurs qui ne permettaient plus de le mépriser. Poussé par Luther et chassé de Saxe, il s'était retiré en Suisse, où Zwingle et Œcolampade prirent sa défense. Zwingle, pasteur de Zurich, avait commencé à troubler l'Église à l'occasion des indulgences, aussi bien que Luther : mais quelques années après. C'était un homme hardi et qui avait plus de feu que de savoir. Il y avait beaucoup de netteté dans son discours, et aucun des prétendus réformateurs n'a expliqué ses pensées d'une manière plus précise, plus uniforme et plus suivie : mais aussi aucun ne les a poussées plus loin ni avec autant de hardiesse. Comme on connaîtra mieux le caractère de son esprit par ses sentiments que par mes paroles, je rapporterai un endroit du plus accompli de tous ses ouvrages; c'est la Confession de foi qu'il adressa un peu devant sa mort à François Ier. Là, expliquant l'article de la vie éternelle, il dit à ce prince, « qu'il doit » espérer de voir l'assemblée de tout ce qu'il y a eu » d'hommes saints, courageux, fidèles et vertueux » dès le commencement du monde[1]. Là, vous verrez » poursuit-il, les deux Adam, le racheté et le rédempteur. Vous y verrez un Abel, un Enoc, un » Noé, un Abraham, un Isaac, un Jacob, un Juda, » un Moïse, un Josué, un Gédéon, un Samuel, un » Phinées, un Elie, un Elisée, un Isaïe avec la » Vierge Mère de Dieu qu'il a annoncée, un David, un Ezéchias, un Josias, un Jean-Baptiste, » un saint Pierre, un saint Paul. Vous y verrez » Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Antigonus, » Numa, Camille, les Catons, les Scipions. Vous » y verrez vos prédécesseurs et tous vos ancêtres » qui sont sortis de ce monde dans la foi. Enfin il » n'y aura aucun homme de bien, aucun esprit » saint, aucune âme fidèle, que vous ne voyiez là » avec Dieu. Que peut-on penser de plus beau, de » plus agréable, de plus glorieux que ce spectacle? » Qui jamais s'était avisé de mettre ainsi Jésus-Christ pêle-mêle avec les saints; et à la suite des patriarches, des prophètes, des apôtres et du Sauveur même, jusqu'à Numa, le père de l'idolâtrie romaine, jusqu'à Caton qui se tua lui-même comme un furieux; et non-seulement tant d'adorateurs des fausses divinités, mais encore jusqu'aux dieux et jusqu'aux héros, un Hercule, un Thésée qu'ils ont adoré? Je ne sais pourquoi il n'y a pas mis Apollon ou Bacchus, et Jupiter même : et s'il en a été détourné par les infamies que les poètes leur attribuent, celles d'Hercule étaient-elles moindres? Voilà de quoi le ciel est composé, selon ce chef du second parti de la Réformation : voilà ce qu'il a écrit dans une Confession de foi, qu'il dédie au plus grand roi de la chrétienté; et voilà ce que Bullinger son successeur nous en a donné[2] *comme le chef-d'œuvre et comme le dernier chant de ce cygne* mélodieux. Et on ne s'étonnera pas que de tels gens aient pu passer pour des hommes extraordinairement envoyés de Dieu afin de réformer son Eglise?

XX. *Vaine réponse de ceux de Zurich pour la défense de Zwingle.* — Luther ne l'épargna pas sur cet article, et déclara nettement « qu'il désespérait » de son salut; parce que, non content de continuer à combattre le sacrement, il était devenu » païen en mettant des païens impies, et jusqu'à » un Scipion Epicurien, jusqu'à un Numa, l'organe du démon pour instituer l'idolâtrie chez les » Romains, au rang des âmes bienheureuses. Car » à quoi nous servent le Baptême, les autres sacrements, l'Ecriture et Jésus-Christ même, si les » impies, les idolâtres, et les épicuriens sont saints » et bienheureux? Et cela qu'est-ce autre chose que » d'enseigner que chacun peut se sauver dans sa » religion et dans sa croyance[3]? »

Il était assez malaisé de lui répondre. Aussi ne lui répondit-on à Zurich que par une mauvaise récrimination[4], et en l'accusant lui-même d'avoir mis

1. *Epist. ad Reg. Ang., T. II*, 92. — 2. *Ad maled. Reg. Angliæ Resp., T. II*, 493; *Sleid., lib. VI, p.* 80. — 3. *Sleid., lib. VI, p.* 191, 495.

1. *Christ. fidei clara expos.*, 1536, *p.* 27. — 2. *Præf. Bulling. Ibid.* — 3. *Parv. Conf. Luth. Hosp., p.* 2. 187. — 4. *Apol. Tigur. Hospin., p.* 2. *f.* 198.

parmi les fidèles Nabuchodonosor, Naaman Syrien, Abimélec et beaucoup d'autres qui étant nés hors de l'alliance et de la race d'Abraham, n'ont pas laissé d'être sauvés, comme dit Luther, *par une fortuite miséricorde de Dieu*[1]. Mais sans défendre cette *fortuite miséricorde de Dieu*, qui à la vérité est un peu bizarre, c'est autre chose d'avoir dit avec Luther qu'il peut y avoir eu des hommes qui aient connu Dieu hors du nombre des Israélites; autre chose de mettre avec Zwingle au nombre des âmes saintes ceux qui adoraient les fausses divinités : et si les zwingliens ont eu raison de condamner les excès et les violences de Luther, on en a encore davantage de condamner ce prodigieux égarement de Zwingle. Car enfin ce n'était pas ici de ces traits qui échappent aux hommes dans la chaleur du discours : il écrivait une Confession de foi, et il voulait faire une explication simple et précise du Symbole des apôtres; ouvrage d'une nature à demander, plus que tous les autres, une mûre considération, une doctrine exacte et un sens rassis.

C'était aussi dans le même esprit qu'il avait déjà parlé de Sénèque, comme *d'un homme très-saint*, dans le cœur duquel *Dieu avait écrit la foi de sa propre main*, à cause qu'il avait dit dans une lettre à Lucile, *que rien n'était caché à Dieu*[2]. Voilà donc tous les philosophes platoniciens, péripatéticiens et stoïciens, au nombre des saints et pleins de foi; puisque saint Paul avoue qu'ils ont connu ce qu'il y a d'invisible en Dieu, par les ouvrages visibles de sa puissance[3]; et ce qui a donné lieu à saint Paul de les condamner dans l'Epître aux Romains, les a justifiés et sanctifiés dans l'opinion de Zwingle.

XXI. *Erreur de Zwingle sur le péché originel.* — Pour enseigner de pareilles extravagances, il faut n'avoir aucune idée ni de la justice chrétienne, ni de la corruption de la nature. Zwingle aussi ne connaissait pas le péché originel. Dans cette Confession de foi adressée à François Ier, et dans quatre ou cinq traités qu'il a faits exprès, pour prouver contre les anabaptistes le baptême des petits enfants, et expliquer l'effet du baptême dans ce bas âge, il n'y parle seulement pas du péché originel effacé, qui est pourtant, de l'aveu de tous les chrétiens, le principal fruit de leur baptême. Il en avait usé de même dans tous ses autres ouvrages; et lorsqu'on lui objectait cette omission d'un effet si considérable, il montre qu'il l'a fait exprès; parce que dans son sentiment, *aucun péché n'est ôté par le Baptême*[4]. Il pousse encore plus avant sa témérité, puisqu'il ôte nettement le péché originel, en disant que « ce n'est pas un péché, mais un malheur, un vice, une maladie, et qu'il n'y a rien » de plus faible, ni de plus éloigné de l'Ecriture, » que de dire que le péché originel soit non-seulement une maladie, mais encore un crime. » Conformément à ces principes, il décide que les hommes naissent à la vérité *portés au péché par leur amour-propre*, mais non pas pécheurs; si ce n'est improprement et en prenant la peine du péché pour le péché même : et cette *inclination au péché*, qui ne peut pas être un péché, fait selon lui tout le mal de notre origine. Il est vrai que dans la suite du discours, il reconnaît que tous les hommes périraient sans la grâce du Médiateur, parce que cette inclination au péché ne manquerait pas de produire le péché avec le temps, si elle n'était arrêtée; et c'est en ce sens qu'il avoue que tous les hommes sont damnés *par la force du péché originel* : force qui consiste, comme on vient de voir, non point à faire les hommes vraiment pécheurs, comme toutes les églises chrétiennes l'ont décidé contre Pélage, mais à les faire seulement *enclins au péché*, par la faiblesse des sens et de l'amour-propre : ce que les pélagiens et les païens mêmes n'auraient pas nié.

La décision de Zwingle sur le remède de ce mal n'est pas moins étrange; car il veut qu'il soit ôté indifféremment dans tous les hommes par la mort de Jésus-Christ, indépendamment du Baptême; en sorte qu'à présent *le péché originel ne damne personne*, pas même les enfants des païens; et encore qu'à leur égard il n'ose pas mettre leur salut dans la même certitude que celui des chrétiens et de leurs enfants, il ne laisse pas de dire que comme les autres, *tant qu'ils sont incapables de la loi, ils sont dans l'état d'innocence*, alléguant ce passage de saint Paul : *Où il n'y a point de loi, il n'y a point de prévarication*[1]. « Or, est-il, poursuit ce » nouveau docteur, que les enfants sont faibles, sans » expérience et ignorants de la loi, et ne sont pas » moins sans loi que saint Paul lorsqu'il disait : *Je* » *vivais autrefois sans loi*[2]. Comme donc il n'y a » point de loi pour eux, il n'y a point aussi de » transgression de la loi, ni par conséquent de damnation. Saint Paul dit qu'*il a vécu autrefois sans* » *loi* ; mais il n'y a aucun âge où l'on soit plus dans » cet état que dans l'enfance. Par conséquent on » doit dire avec le même saint Paul, que *sans la loi* » *le péché était mort*[3] en eux. » C'est ainsi que disputaient les pélagiens contre l'Eglise. Et encore que, comme on a dit, Zwingle parle ici avec plus d'assurance des enfants des chrétiens que des autres, il ne laisse pas en effet de parler de tous les enfants sans exception. On voit où porte sa preuve; et assurément, depuis Julien, il n'y a point de plus parfait pélagien que Zwingle.

XXII. *Erreur de Zwingle sur le Baptême.* — Mais encore les pélagiens avouaient-ils que le Baptême pouvait du moins donner la grâce et remettre les péchés aux adultes. Zwingle plus téméraire, ne cesse de répéter ce qu'on a déjà rapporté de lui, « que » le Baptême n'ôte aucun péché et ne donne pas la » grâce. C'est, dit-il, le sang de Jésus-Christ qui » remet les péchés; ce n'est donc pas le Baptême. »

On peut voir ici un exemple du zèle mal entendu qu'a eu la Réforme pour la gloire de Jésus-Christ. Il est plus clair que le jour, qu'attribuer la rémission des péchés au Baptême, qui est le moyen établi par Jésus-Christ pour les ôter, ce n'est non plus faire tort à Jésus-Christ, que c'est faire tort à un peintre d'attribuer le beau coloris et les beaux traits de son tableau au pinceau dont il se sert. Mais la Réforme porte ses vains raisonnements jusqu'à cet excès, de croire glorifier Jésus-Christ, en ôtant la force aux instruments qu'il emploie. Et pour continuer jusqu'au bout une illusion si grossière, lorsqu'on objecte à Zwingle cent passages de l'Ecriture, où il est dit que le Baptême nous sauve et qu'il nous remet nos péchés, il croit satisfaire à tout en

1. *Luth., Hom. in Gen.*, c. 4. et 20. — 2. *Oper.*, 2. p., *Declar. de pecc. orig.* — 3. *Rom.*, I 19. — 4 *Declar. de pecc. orig.*

1. *Rom.*, IV. 15. — 2. *Idem*, VII. 9. — 3. *Ibid.*, 8.

répondant que dans ces passages, le Baptême est pris pour le sang de Jésus-Christ dont il est le signe.

XXIII. *Zwingle s'accoutume à forcer en tout l'Ecriture sainte. Son mépris pour l'antiquité est la source de son erreur.* — Ces explications licencieuses font trouver tout ce qu'on veut dans l'Ecriture. Il ne faut pas s'étonner si Zwingle y trouve que l'Eucharistie n'est pas le corps, mais le signe du corps, quoique Jésus-Christ ait dit : *Ceci est mon corps ;* puisqu'il y a bien trouvé que le Baptême ne donne pas en effet la rémission des péchés, mais nous la figure déjà donnée ; quoique l'Ecriture ait dit cent fois, non pas qu'il nous la figure, mais qu'il nous la donne. Il ne faut pas s'étonner si le même auteur, pour détruire la réalité qui l'incommodait, a éludé la force de ces paroles : *Ceci est mon corps ;* puisque, pour détruire le péché originel dont il était choqué, il a bien éludé celles-ci : *Tous ont péché en un seul ;* et encore : *Par un seul plusieurs sont faits pécheurs* [1]. Ce qu'il y a ici de plus étrange, c'est la confiance de cet auteur à soutenir ses nouvelles interprétations contre le péché originel, avec un mépris manifeste de toute l'antiquité. « Nous » avons vu les anciens, dit-il, enseigner une autre » doctrine sur le péché originel : mais on s'aperçoit » aisément en les lisant, combien est obscur et em» barrassé, pour ne pas dire tout à fait humain plu» tôt que divin, tout ce qu'ils en disent. Pour moi » il y a déjà longtemps que je n'ai pas le loisir de » les consulter. » C'est en 1526 qu'il composa ce traité ; et déjà il y avait plusieurs années qu'il n'avait pas le loisir de consulter les anciens ni de recourir aux sources. Cependant il réformait l'Eglise. Pourquoi non, diront nos réformés ? Et qu'avait-il affaire des anciens, puisqu'il avait l'Ecriture ? Mais au contraire, c'est ici un exemple du peu de sûreté qu'il y a dans la recherche des Ecritures, lorsqu'on prétend les entendre sans avoir recours à l'antiquité. Par une telle manière d'entendre les Ecritures, Zwingle a trouvé qu'il n'y avait point de péché originel, c'est-à-dire qu'il n'y avait point de rédemption, et que le scandale de la croix était inutile ; et il a poussé si loin cette pensée, qu'il a mis avec les saints ceux qui n'avaient en effet, quoiqu'il ait pu dire, aucune part avec Jésus-Christ. Voilà comme on réforme l'Eglise, lorsqu'on entreprend de la réformer sans se mettre en peine du sentiment des siècles passés ; et selon cette nouvelle méthode, on en viendrait aisément à une réformation semblable à celle des sociniens.

XXIV. *Quel était Œcolampade.* — Tels étaient les chefs de la nouvelle Réforme, gens d'esprit, à la vérité, et qui n'étaient pas sans littérature ; mais hardis, téméraires dans leurs décisions, et enflés de leur vain savoir : qui se plaisaient dans des opinions extraordinaires et particulières, et par là croyaient s'élever non-seulement au-dessus des hommes de leur siècle, mais encore au-dessus de l'antiquité la plus sainte. Œcolampade, l'autre défenseur du sens figuré parmi les Suisses, était tout ensemble plus modéré et plus savant ; et si Zwingle dans sa véhémence, parut être en quelque façon un autre Luther, Œcolampade ressemblait plus à Mélanchton, dont aussi il était ami particulier. On voit dans une lettre qu'il écrit à Erasme dans sa jeunesse [1], avec beaucoup d'esprit et de politesse, des marques d'une piété aussi affectueuse qu'éclairée : des pieds d'un crucifix, devant lequel il avait accoutumé de faire sa prière, il écrit à Erasme des choses si tendres sur les douceurs ineffables de Jésus-Christ, que cette pieuse image retraçait si vivement dans son souvenir, qu'on ne peut s'empêcher d'en être touché. La Réforme qui venait troubler ces dévotions, et les traiter d'idolâtrie, commençait alors : car c'était en 1517 que ce jeune homme écrivait cette lettre. Dans les premières années de ces brouilleries, et, comme le remarque Erasme [2], dans un âge déjà assez mûr pour n'avoir à se reprocher aucune surprise, il se fit religieux avec beaucoup de courage et de réflexion. Aussi les lettres d'Erasme nous font-elles voir qu'il était très-affectionné au genre de vie qu'il avait choisi [3] ; qu'il y goûtait Dieu tranquillement ; et qu'il y vivait très-éloigné des nouveautés qui couraient. Cependant, ô faiblesse humaine et dangereuse contagion de la nouveauté ! il sortit de son monastère, prêcha la nouvelle Réforme à Bâle où il fut pasteur ; et fatigué du célibat, comme les autres réformateurs, il épousa une jeune fille dont la beauté l'avait touché. *C'est ainsi*, disait Erasme [4], *qu'ils se mortifient*, et il ne cessait d'admirer ces nouveaux apôtres qui ne manquaient point de quitter la profession solennelle du célibat pour prendre des femmes ; au lieu que les vrais apôtres de Notre Seigneur, selon la tradition de tous les Pères, afin de n'être occupés que de Dieu et de l'Evangile, quittaient leurs femmes pour embrasser le célibat. « Il semble, disait-il [5], que la » Réforme aboutisse à défroquer quelques moines » et à marier quelques prêtres ; et cette grande tra» gédie se termine enfin par un évènement tout à » fait comique, puisque tout finit en se mariant, » comme dans les comédies. » Le même Erasme se plaint aussi, en d'autres endroits [6], que depuis que son ami Œcolampade eut quitté avec l'Eglise et le monastère sa tendre dévotion, pour embrasser cette sèche et dédaigneuse Réforme, il ne le reconnaissait plus ; et qu'au lieu de la candeur dont ce ministre faisait profession tant qu'il agissait par lui-même, il n'y trouva plus que dissimulation et artifice lorsqu'il fut entré dans les intérêts et dans les mouvements d'un parti.

XXV. *Progrès de la doctrine sacramentaire.* — Après que la querelle sacramentaire eût été émue de la manière qu'on vient de voir, Carlostad répandit de petits écrits contre la présence réelle ; et encore que, de l'aveu de tout le monde, ils fussent fort pleins d'ignorance [7], le peuple déjà épris de la nouveauté, ne laissa pas de les goûter. Zwingle et Œcolampade écrivirent pour défendre ce dogme nouveau : le premier avec beaucoup d'esprit et de véhémence ; l'autre avec beaucoup de doctrine et une éloquence si douce, « qu'il y avait, dit Erasme [8], » de quoi séduire, s'il se pouvait et que Dieu le » permît, les élus mêmes. » Dieu les mettait à cette épreuve : mais ses promesses et sa vérité, soutenaient la simplicité de la foi de l'Eglise contre les

1. *Rom.*, v. 12, 19.

1. *Ep. Eram.*, *lib.* VII, *ep.* 42, 43. — 2. *Ep. Erasm.*, *lib.* XIII, *ep.* 12, 13. — 3. *Lib.* XIII, 27. — 4. *Lib.* XIX, *ep.* 41. — 5. *Ep. Erasm.*, *lib.* XIX, 3. — 6. *Lib.* XVIII, *ep.* 23 ; XIX, 113, XXXI, 47, *col.* 2057, *etc.* — 7. *Erasm.*, *lib.* XIX, *ep.* 113, XXXI, 95 ; *p.* 2106. — 8. *Lib.* XVIII, *ep.* 9.

raisonnements. Un peu après, Carlostad se réconcilia avec Luther, et l'apaisa en lui écrivant que ce qu'il avait enseigné sur l'Eucharistie était plutôt par manière de proposition et d'examen, que de décision[1]. Il ne cessa de brouiller toute sa vie; et les Suisses, qui le reçurent encore une fois, ne purent venir à bout de calmer cet esprit turbulent.

Sa doctrine se répandait de plus en plus, mais sur des interprétations plus vraisemblables des paroles de Notre Seigneur, que celles qu'il avait données. Zwingle disait que le bon homme avait bien senti qu'il y avait quelque sens caché dans ces divines paroles; mais qu'il n'avait pu démêler ce que c'était. Lui et Œcolampade, avec des expressions un peu différentes, convenaient au fond que ces paroles : *Ceci est mon corps*, étaient figurées : *est* veut dire *signifier*, disait Zwingle; *corps* c'est *le signe du corps*, disait Œcolampade. Ceux de Strasbourg entraient dans les mêmes interprétations. Bucer et Capiton, qui les conduisaient, devinrent zélés défenseurs du sens figuré. La Réforme se divisa, et ceux qui embrassèrent ce nouveau parti furent appelés *sacramentaires*. On les nomma aussi zwingliens, parce que Zwingle avait le premier appuyé Carlostad, ou que son autorité prévalut dans l'esprit des peuples entraînés par sa véhémence.

XXVI. *Zwingle soigneux d'ôter de l'Eucharistie tout ce qui s'élevait au-dessus des sens.* — Il ne faut pas s'étonner qu'une opinion qui flattait autant le sens humain eût tant de vogue. Zwingle disait positivement qu'il n'y avait point de miracle dans l'Eucharistie, ni rien d'incompréhensible; que le pain rompu nous représentait le corps immolé, et le vin le sang répandu; que Jésus-Christ en instituant ces signes sacrés, leur avait donné le nom de la chose; que ce n'était pourtant pas un simple spectacle, ni des signes tout à fait nus; que la mémoire et la foi du corps immolé et du sang répandu soutenaient notre âme; que cependant le Saint-Esprit scellait dans les cœurs la rémission des péchés, et que c'était là tout le mystère[2]. La raison et le sens humain n'avaient rien à souffrir dans cette explication. L'Ecriture faisait de la peine : mais quand les uns opposaient : *Ceci est mon corps*, les autres répondaient : *Je suis la vigne*[3], *je suis la porte*[4] : *La pierre était Christ*[5]. Il est vrai que ces exemples n'étaient pas semblables. Ce n'était ni en proposant une parabole, ni en expliquant une allégorie, que Jésus-Christ avait dit : *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*. Ces paroles, détachées de tout autre discours, portaient tout leur sens en elles-mêmes. Il s'agissait d'une nouvelle institution qui devait être faite en termes simples; et on n'avait encore trouvé aucun lieu de l'Ecriture, où un signe d'institution reçût le nom de la chose au moment qu'on l'instituait, et sans aucune préparation précédente.

XXVII. *De l'esprit qui apparut à Zwingle pour lui fournir un passage, où le signe d'institution reçut d'abord le nom de la chose.* — Cet argument tourmentait Zwingle : nuit et jour il y cherchait une solution. On ne laissa pas en attendant, d'abolir la messe, malgré les oppositions du secrétaire de la ville, qui disputait puissamment pour la doctrine catholique et pour la présence réelle. Douze jours après, Zwingle eut ce songe tant reproché à lui et à ses disciples, où il dit que s'imaginant disputer encore avec le secrétaire de la ville qui le pressait vivement[1], il vit paraître tout d'un coup un fantôme *blanc ou noir* qui lui dit ces mots : *Lâche, que ne réponds-tu ce qui est écrit dans l'Exode.* L'Agneau est la pâque[2]; pour dire qu'il en est le signe? Voilà donc ce fameux passage tant répété dans les écrits des sacramentaires, où ils crurent avoir trouvé le nom de la chose donné au signe dans l'institution du signe même; et voilà comme ce passage vint dans l'esprit à Zwingle qui s'en servit le premier. Au reste ses disciples veulent qu'en disant qu'il ne sait pas si celui qui l'avertit était blanc ou noir, il voulait dire seulement que c'était un inconnu; et il est vrai que les termes latins peuvent recevoir cette explication. Mais outre que se cacher, sans rien faire qui découvre ce qu'on est, est un caractère naturel d'un mauvais esprit, celui-ci visiblement se trompait. Ces paroles : *L'Agneau est la pâque et le passage*, ne signifient nullement qu'il soit la figure du passage. C'est un hébraïsme commun où le mot de *sacrifice* est sous-entendu. Ainsi *péché* seulement est le sacrifice pour le péché; et *passage* simplement, ou *pâque*, c'est le sacrifice du passage ou de la pâque : ce que l'Ecriture explique elle-même un peu au-dessous où elle dit tout du long, non que l'Agneau est le passage, mais *que c'est la victime du passage*[3]. Voilà bien assurément le sens de l'Exode. On produisit depuis d'autres exemples que nous verrons en leur temps : mais enfin voici le premier. Il n'y avait rien, comme on voit, qui dût beaucoup soulager l'esprit de Zwingle, ni qui lui montrât que le signe reçût dès l'institution le nom de la chose. Cependant, à cette nouvelle explication de son inconnu, il s'éveilla, il lut le lieu de l'Exode, il alla prêcher ce qu'il avait vu en songe. On était trop bien préparé pour ne pas l'en croire : les nuages qui restaient encore dans les esprits furent dissipés.

XXVIII. *Luther écrit contre les sacramentaires, et pourquoi il traite Zwingle plus durement que les autres.* — Il fut sensible à Luther de voir non plus des particuliers, mais des Eglises entières de la nouvelle Réforme, se soulever contre lui. Mais il n'en rabattit rien de sa fierté. On en peut juger par ces paroles : « J'ai le Pape en tête: j'ai à dos les sacramentaires et les anabaptistes; mais je marcherai moi seul contre eux tous; je les défierai au combat; je les foulerai aux pieds. » Et un peu après : « Je dirai sans vanité que depuis mille ans, l'Ecriture n'a jamais été ni si repurgée, ni si bien expliquée, ni mieux entendue qu'elle l'est maintenant par moi[4]. » Il écrivait ces paroles en 1525, un peu après la querelle émue. En la même année il fit son livre *contre les Prophètes célestes*, se moquant par là de Carlostad qu'il accusait d'approuver les visions des anabaptistes. Ce livre avait deux parties. Dans la première, il soutenait qu'on avait eu tort d'abattre les images; qu'il n'y avait que les images de Dieu qu'il fût défendu d'adorer dans la loi de Moïse; que les images de la croix et des saints n'étaient pas comprises dans cette défense; que per-

1. *Hospin.*, 2. *part.*, *ad an.* 1525, *f.* 40. — 2. *Zwing.*, *Conf. Fid. ad Franc. it. epist. ad Car. V*, *etc.* — 3. *Joan.*, xv, 1. — 4 *Idem*, x. 7. — 5. *I. Cor.*, x. 4.

1. *Hosp.*, 2. *part.* 25, 26. — 2. *Exod.*, xii. 11. — 3. *Idem*, 27. — 4. *Ad maled. Reg. Ang.*, *T.* ii, 498.

sonne n'était tenu sous l'Evangile, d'abolir par force les images, parce que cela était contraire à la liberté évangélique, et que ceux qui détruisaient ainsi les images étaient des docteurs de la loi et non pas de l'Evangile. Par là il nous justifiait de toutes les accusations d'idolâtrie dont on nous charge sans raison sur ce sujet. Dans la seconde partie il attaquait les sacramentaires. Au reste, il traita d'abord Œcolampade avec assez de douceur, mais il s'emporta terriblement contre Zwingle.

Ce docteur avait écrit que dès l'an 1516, avant que le nom de Luther eût été connu, il avait prêché l'Evangile, c'est-à-dire la Réformation dans la Suisse[1], et les Suisses lui donnaient la gloire du commencement, que Luther voulait avoir tout entière. Piqué de ce discours, il écrivit à ceux de Strasbourg « qu'il osait se glorifier d'avoir le premier » prêché Jésus-Christ ; mais que Zwingle lui voulait » ôter cette gloire[2]. Le moyen, poursuivait-il, de » se taire pendant que ces gens troublent nos » Eglises et attaquent notre autorité? S'ils ne veu- » lent pas laisser affaiblir la leur, il ne faut pas non » plus affaiblir la nôtre. » Pour conclusion il déclare « qu'il n'y a point de milieu, et qu'eux ou » lui sont des ministres de Satan. »

XXIX. *Paroles d'un fameux luthérien sur la jalousie de Luther contre Zwingle.* — Un habile luthérien et le plus célèbre qui ait écrit de nos jours, fait ici cette réflexion[3]. « Ceux qui méprisent toutes » choses et exposent non-seulement leurs biens, » mais encore leur vie, souvent ne peuvent pas s'é- » lever au-dessus de la gloire; tant la douceur en » est flatteuse, et tant est grande la faiblesse hu- » maine. Au contraire, plus on a le courage élevé, » plus on désire les louanges, et plus on a de » peine à voir transporter aux autres celles qu'on a » cru avoir méritées. Il ne faut donc pas s'étonner » si un homme de la magnanimité de Luther écri- » vit ces choses à ceux de Strasbourg. »

XXX. *Puissants raisonnements de Luther pour la présence réelle ; et ses vanteries après les avoir faits.* — Au milieu de ces bizarres transports, Luther confirmait la foi de la présence réelle par de puissantes raisons : l'Ecriture et la Tradition ancienne le soutenaient dans cette cause. Il montrait que de tourner au sens figuré des paroles de Notre Seigneur si simples et si précises, sous prétexte qu'il y avait des expressions figurées en d'autres endroits de l'Ecriture, c'était ouvrir une porte par laquelle toute l'Ecriture et tous les mystères de notre salut se tourneraient en figures; qu'il fallait donc apporter ici la même soumission avec laquelle nous recevions les autres mystères, sans nous soucier de la raison ni de la nature, mais seulement de Jésus-Christ et de sa parole; que le Sauveur n'avait parlé dans l'institution, ni de la foi, ni du Saint-Esprit; qu'il avait dit : *Ceci est mon corps*, et non pas : *La foi vous y fera participer ;* que le manger dont Jésus-Christ y parlait n'était non plus un manger mystique, mais un manger par la bouche ; que l'union de la foi se consommait hors du sacrement, et qu'on ne pouvait pas croire que Jésus-Christ ne nous donnât rien de particulier par des paroles si fortes; qu'on voyait bien que son intention était de nous assurer ses dons en nous donnant sa personne : que le souvenir de sa mort, qu'il nous recommandait, n'excluait point la présence, mais nous obligeait seulement à prendre ce corps et ce sang comme une victime immolée pour nous ; que cette victime en effet devenait nôtre par cette manducation ; qu'à la vérité la foi y devait intervenir pour la rendre fructueuse ; mais que pour montrer que sans la foi même la parole de Jésus-Christ avait son effet, il ne fallait que considérer la communion des indignes[1]. Il pressait ici avec force les paroles de saint Paul, lorsqu'après avoir rapporté ces mots : *Ceci est mon corps*, il condamnait si sévèrement ceux qui *ne discernaient pas le corps du Seigneur, et qui se rendaient coupables de son corps et de son sang*[2] : il ajoutait que partout, saint Paul voulait parler du vrai corps, et non du corps en figure; et qu'on voyait par ses expressions, qu'il condamnait ces impies, comme ayant outragé Jésus-Christ non pas en ses dons, mais immédiatement en sa personne.

Mais ce qu'il faisait avec le plus de force, c'était de détruire les objections qu'on opposait à ces célestes vérités. Il demandait à ceux qui lui opposaient : *La chair ne sert de rien*[3], avec quel front ils osaient dire que la chair de Jésus-Christ ne sert de rien, et transporter à cette chair qui donne la vie ce que Jésus-Christ a dit du sens charnel, et en tout cas de la chair prise à la manière que l'entendaient les Capharnaïtes, ou que la reçoivent les mauvais chrétiens, sans s'y unir par la foi, et recevoir en même temps l'esprit et la vie dont elle est pleine? Quand on osait lui demander à quoi donc servait cette chair prise par la bouche du corps, il demandait à son tour à ces superbes demandeurs, à quoi servait que le Verbe se fût fait chair? La vérité ne pouvait-elle être annoncée, ni le genre humain délivré que par ce moyen? Savent-ils tous les secrets de Dieu, pour lui dire qu'il n'avait que cette voie de sauver les hommes? Et qui sont-ils pour faire la loi à leur Créateur, et lui prescrire les moyens par lesquels il leur voulait appliquer sa grâce? Que si enfin on lui opposait les raisons humaines, comment un corps en tant de lieux, comment un corps humain tout entier dans un si petit espace; il mettait en poudre toutes ces machines qu'on élevait contre Dieu, en demandant comment Dieu conservait son unité dans la trinité des personnes? Comment de rien il avait créé le ciel et la terre? Comment il avait revêtu son Fils d'une chair humaine? Comment il l'avait fait naître d'une vierge? Comment il l'avait livré à la mort? Et comment il ressusciterait tous les fidèles au dernier jour? Que prétendait la raison humaine quand elle opposait à Dieu ces vaines difficultés, qu'il détruisait par un souffle? Ils disent que tous les miracles de Jésus-Christ sont sensibles. « Mais qui leur a dit » que Jésus-Christ a résolu de n'en point faire » d'autres? Lorsqu'il a été conçu du Saint-Esprit » dans le sein d'une vierge, ce miracle le plus » grand de tous à qui a-t-il été sensible? Marie au- » rait-elle su ce qu'elle allait porter dans ses en- » trailles, si l'ange ne lui avait annoncé le secret

1. *Zwing. in explan., art.* 18. *Gesn. Bibl. etc. V. Calixt. Judic., n.* 53. — 2. *T.* II. *Jen. epist., p.* 202. — 3. *Calixt. Judic., n.* 53.

1. *Serm. de Corp. et Sang. Chr. defens. verbi Cœnæ : quod verba adhuc stent., T.* VII, 277. 381. *Catéch. maj. de Sac. alt. Concord., p.* 551, *etc.* — 2. *I. Cor.,* XI. 21, 28, 29. — 3. *Joan.,* VI. 64.

» divin? Mais quand la divinité a habité corporelle-» ment en Jésus-Christ, qui l'a vu ou qui l'a com-» pris? Mais qui le voit à la droite de son Père, » d'où il exerce sa toute-puissance sur tout l'uni-» vers? Est-ce là ce qui les oblige à tordre, à » mettre en pièces, à crucifier les paroles de leur » maître? Je ne comprends pas, disent-ils, com-» ment il les peut exécuter à la lettre. Ils me prou-» vent bien par cette raison, que le sens humain » ne s'accorde pas avec la sagesse de Dieu; j'en » conviens; j'en suis d'accord : mais je ne savais » pas encore qu'il ne fallût croire que ce qu'on dé-» couvre en ouvrant les yeux, ou ce que la raison » humaine peut comprendre[1]. »

Enfin quand on lui disait que cette matière n'était pas de conséquence, et ne valait pas la peine de rompre la paix : « Qui obligeait donc Carlostad » à commencer la querelle? Qui contraignait Zwin-» gle et Œcolampade à écrire? Maudite éternelle-» ment la paix qui se fait au préjudice de la vé-» rité[2]! » Par de tels raisonnements il fermait souvent la bouche aux Zwingliens. Il faut avouer qu'il avait beaucoup de force dans l'esprit : rien ne lui manquait que la règle, qu'on ne peut jamais avoir que dans l'Eglise, et sous le joug d'une autorité légitime. Si Luther se fût tenu sous ce joug si nécessaire à toute sorte d'esprits, et surtout aux esprits bouillants et impétueux comme le sien; il eût pu retrancher de ses discours ses emportements, ses plaisanteries, son arrogance brutale, ses excès, ou pour mieux dire, ses extravagances : et la force avec laquelle il manie quelques vérités n'aurait pas servi à la séduction. C'est pourquoi on le voit encore invincible, quand il traite les dogmes anciens qu'il avait pris dans le sein de l'Eglise : mais l'orgueil suivait de près ses victoires. Cet homme se sut si bon gré d'avoir combattu avec tant de force pour le sens propre et littéral des paroles de Notre Seigneur, qu'il ne put s'empêcher de s'en glorifier : « Les » papistes eux-mêmes, dit-il[3], sont forcés de me » donner la louange d'avoir beaucoup mieux dé-» fendu qu'eux la doctrine du sens littéral. Et en » effet je suis assuré que quand on les aurait tous » confondus ensemble, ils ne la pourraient jamais » soutenir aussi fortement que je fais. »

XXXI. *Les Zwingliens prouvent à Luther que les catholiques entendent mieux que lui le sens littéral.* — Il se trompait : car encore qu'il montrât bien qu'il fallait défendre le sens littéral, il n'avait pas su le prendre dans toute sa simplicité; et les défenseurs du sens figuré lui faisaient voir que s'il fallait suivre le sens littéral, la transsubstantiation gagnait le dessus.

C'est ce que Zwingle, et en général tous les défenseurs du sens figuré démontraient très-clairement[4]. Ils remarquent que Jésus-Christ n'a pas dit : *Mon corps est ici*, ou *Mon corps est sous ceci et avec ceci*, ou *Ceci contient mon corps*, mais simplement, *Ceci est mon corps.* Ainsi ce qu'il veut donner à ses fidèles n'est pas une substance qui contient son corps ou qui l'accompagne, mais son corps sans aucune autre substance étrangère. Il n'a pas dit non plus : *Ce pain est mon corps;* qui est l'autre explication de Luther; mais il a dit : *Ceci est mon corps*, par un terme indéfini, pour montrer que la substance qu'il donne n'est plus du pain, mais son corps.

Et quand Luther expliquait : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire, *Ce pain est mon corps réellement et sans figure*, il détruisait sans y penser sa propre doctrine. Car on peut bien dire avec l'Eglise que le pain devient le corps, au même sens que saint Jean a dit que *l'eau fut faite vin* aux noces de Cana en Galilée[1], c'est-à-dire par le changement de l'un en l'autre. On peut dire pareillement que ce qui est pain en apparence est en effet le corps de Notre Seigneur; mais que du vrai pain, en demeurant tel, fût en même temps le vrai corps de Notre Seigneur, comme Luther le prétendait, les défenseurs du sens figuré lui soutenaient aussi bien que les catholiques, que c'est un discours qui n'a point de sens, et concluaient qu'il fallait admettre, ou avec eux un simple changement moral, ou le changement de substance avec les papistes.

XXXII. *Bèze prouve la même vérité.* — C'est pourquoi Bèze soutient aux luthériens, dans la conférence de Montbéliard, que des deux explications qui s'arrêtent au sens littéral, c'est-à-dire de celle des catholiques et de celle des luthériens, c'est celle des catholiques *qui s'éloigne le moins des paroles de l'institution de la Cène, si on les veut exposer de mot à mot*[2]. Il le prouve par cette raison, que « les » transsubstantiateurs disent que par la vertu de » ces paroles divines, ce qui auparavant était pain, » ayant changé de substance, devient incontinent » le corps même de Jésus-Christ, afin qu'en cette » façon, cette proposition puisse être véritable, *Ceci* » *est mon corps.* Au lieu que l'exposition des con-» substantiateurs, disant que ces mots, *Ceci est* » *mon corps*, signifient mon corps est essentielle-» ment dedans, avec, ou sous ce pain, ne déclare » pas ce que le pain est devenu, et ce que c'est qui » est le corps, mais seulement où il est. »

Cette raison est simple et intelligible. Car il est clair que Jésus-Christ ayant pris du pain pour en faire quelque chose, il a dû nous déclarer quelle chose il en a voulu faire; et il n'est pas moins évident que ce pain est devenu ce que le Tout-Puissant en a voulu faire. Or ces paroles font voir qu'il en a voulu faire son corps, de quelque manière qu'on le puisse entendre, puisqu'il a dit : *Ceci est mon corps.* Si donc ce pain n'est pas devenu son corps en figure, il l'est devenu en effet; et on ne peut se défendre d'admettre ou le changement en figure, ou le changement en substance.

Ainsi, à n'écouter simplement que la parole de Jésus-Christ, il faut passer à la doctrine de l'Eglise; et Bèze a raison de dire qu'elle a moins d'inconvénient *quant à la manière de parler*[3], que celle des luthériens, c'est-à-dire qu'elle sauve mieux le sens littéral.

Calvin confirme souvent la même vérité[4]; et pour ne nous point arrêter au sentiment des particuliers, tout un synode de zwingliens l'a reconnue.

XXXIII. *Tout un synode de zwingliens établit la même vérité en Pologne.* — C'est le synode de Czenger, ville de Pologne, rapporté dans le *Recueil de*

1. *Sermo quod verba stent. Ibid.* — 2. *Sermo quod verba stent. Ibid.* — 3. *Ep. Luth. ad Hosp. 2. part. ad an.* 1534. *f.* 132. — 4. *Hospin. ad an.* 1527. *f.* 49, *etc.*

1. *Joan.*, II. 9. — 2. *Conf. de Montb. imp. à Gen.* 1587, *p.* 52. — 3. *Idem.* — 4. *Inst.*, *lib.* 4, *c.* 17, *n.* 30, *etc.*

Genève[1]. Ce synode après avoir rejeté la *transsubstantiation papistique*, montre que *la consubstantiation* luthérienne est insoutenable; parce que « comme la baguette de Moïse n'a pas été serpent » sans transsubstantiation, et que l'eau n'a pas été » sang en Egypte, ni vin dans les noces de Cana » sans changement; ainsi le pain de la Cène ne » peut être substantiellement le corps du Christ, » s'il n'est changé en sa chair, en perdant la forme » et la substance de pain. »

C'est le bons sens qui a dicté cette décision. En effet, le pain, en demeurant pain, ne peut non plus être le corps de Notre Seigneur, que la baguette demeurant baguette pût être un serpent, ou que l'eau demeurant eau pût être du sang en Egypte et du vin aux noces de Cana. Si donc ce qui était pain devient le corps de Notre Seigneur, ou il le devient en figure par un changement mystique, suivant la doctrine de Zwingle, ou il le devient en effet par un changement réel, comme le disent les catholiques.

XXXIV. *Luther n'entendait pas la force de cette parole : Ceci est mon corps.* — Ainsi Luther, qui se glorifiait d'avoir lui seul mieux défendu le sens littéral que tous les théologiens catholiques, était bien loin de son compte, puisqu'il n'avait pas même compris le vrai fondement qui nous attache à ce sens, ni entendu la nature de ces propositions qui opèrent ce qu'elles énoncent. Jésus-Christ dit à cet homme : *Ton Fils est vivant*[2]; Jésus-Christ dit à cette femme : *Tu es guérie de ta maladie*[3] : en parlant, il fait ce qu'il dit; la nature obéit, les choses changent, et le malade devient sain. Mais les paroles où il ne s'agit que de choses accidentelles, comme sont la santé et la maladie, n'opèrent aussi que des changements accidentels. Ici où il s'agit de substance, puisque Jésus-Christ a dit, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, le changement est substantiel; et par un effet aussi réel qu'il est surprenant, la substance du pain et du vin est changée en la substance du corps et du sang. Par conséquent, lorsqu'on suit le sens littéral, il ne faut pas croire seulement que le corps de Jésus-Christ est dans le mystère, mais encore qu'il en fait toute la substance; et c'est à quoi nous conduisent les paroles mêmes, puisque Jésus-Christ n'a pas dit, *Mon corps est ici*, ou *Ceci contient mon corps;* mais *Ceci est mon corps :* et il n'a pas même voulu dire, *Ce pain est mon corps*, mais *Ceci* indéfiniment : et de même que s'il avait dit lorsqu'il a changé l'eau en vin : *Ce qu'on va vous donner à boire, c'est du vin*, il ne faudrait pas entendre qu'il aurait conservé ensemble et l'eau et le vin, mais qu'il aurait changé l'eau en vin : ainsi, quand il prononce que ce qu'il présente est son corps, il ne faut nullement entendre qu'il mêle son corps avec le pain, mais qu'il change effectivement le pain en son corps. Voilà où nous menait le sens littéral, de l'aveu même des zwingliens, et ce que jamais Luther n'avait pu entendre.

XXXV. *Les sacramentaires prouvaient à Luther qu'il admettait une espèce de sens figuré.* — Faute de l'avoir entendu, ce grand défenseur du sens littéral tombait nécessairement dans une espèce de sens figuré. Selon lui, *Ceci est mon corps*, voulait dire : Ce pain contient mon corps, ou Ce pain est uni avec mon corps; et par ce moyen, les zwingliens le forçaient à reconnaître dans cette expression, la figure grammaticale, qui met ce qui contient pour ce qui est contenu, ou la partie pour le tout[1]. Puis ils le pressaient en cette sorte : S'il vous est permis de reconnaître dans les paroles de l'institution la figure qui met la partie pour le tout, pourquoi nous voulez-vous empêcher d'y reconnaître la figure qui met la chose pour le signe? Figure pour figure, la métonymie que nous recevons vaut bien la synecdoque que vous admettez. Ces messieurs étaient humanistes et grammairiens. Tous leurs livres furent bientôt remplis de la synecdoque de Luther et de la métonymie de Zwingle : il fallait que les protestants prissent parti entre ces deux figures de rhétorique; et il demeurait pour constant qu'il n'y avait que les catholiques, qui, également éloignés de l'un et de l'autre, et ne connaissant dans l'Eucharistie ni le pain, ni un simple signe, établissaient purement le sens littéral.

XXXVI. *Différence de la doctrine inventée, et de la doctrine reçue par tradition.* — On voyait ici la différence qu'il y a entre les doctrines qui sont introduites de nouveau par des auteurs particuliers, et celles qui viennent naturellement. Le changement de substance avait rempli, comme par lui-même, l'Orient et l'Occident, entrant dans tous les esprits avec les paroles de Notre Seigneur, sans jamais causer aucun trouble, et sans que ceux qui l'ont cru aient jamais été notés par l'Eglise comme novateurs. Quand il a été contesté, et qu'on a voulu détourner le sens littéral avec lequel il avait passé par toute la terre, non-seulement l'Eglise est demeurée ferme, mais encore on a vu ses adversaires combattre pour elle en se combattant les uns les autres. Luther et ses sectateurs prouvaient invinciblement qu'il fallait retenir le sens littéral : Zwingle et les siens ne prouvaient pas avec moins de force, qu'il ne pouvait être retenu sans le changement de substance : ainsi ils ne s'accordaient qu'à se prouver les uns aux autres que l'Eglise, qu'ils avaient quittée, avait plus de raison que chacun d'eux : par je ne sais quelle force de la vérité, tous ceux qui l'abandonnaient en conservaient quelque chose; et l'Eglise, qui gardait le tout, gagnait la victoire.

XXXVII. *Le sens catholique est visiblement le plus naturel.* — De là il suit clairement que l'interprétation des catholiques, qui admettent le changement de substance, est la plus naturelle et la plus simple; et parce qu'elle est suivie par le plus grand nombre des chrétiens, et parce que, des deux qui la combattent de différentes manières, l'un, qui est Luther, ne s'y est opposé que par esprit de contradiction et en dépit de l'Eglise; et l'autre, qui est Zwingle, demeure d'accord que s'il faut recevoir avec Luther le sens littéral, il faut aussi recevoir avec les catholiques le changement de substance.

XXXVIII. *Question : Si le sacrement est détruit dans la transsubstantiation?* — Dans la suite, les luthériens une fois engagés dans l'erreur, s'y sont affermis par cette raison, que c'est détruire le sacrement que d'en ôter, comme nous faisons, la substance du pain et du vin. Je suis obligé de dire que je n'ai

1. *Syn. Czeng.*, *tit. de Cœnâ. in Synt. Gen.*, *part.* I. — 2. *Joan.*, IV. 50, 51. — 3. *Luc.*, XIII. 12.

1. *Vid. Hosp.* 2. *par.* 12, 35, 47, 61, 76, 161, *etc.*

trouvé cette raison dans aucun écrit de Luther; et en effet, elle est trop faible et trop éloignée pour venir d'abord dans l'esprit : car on sait qu'un sacrement, c'est-à-dire un signe, consiste dans ce qui paraît, et non pas dans le fond ni dans la substance. Il ne fut pas nécessaire de montrer à Pharaon et sept vaches et sept épis effectifs, pour lui marquer la fertilité et la stérilité de sept années[1] : l'image qui s'en forma dans son esprit fut très-suffisante pour cela. Et s'il faut venir à des choses dont les yeux aient été frappés : afin que la colombe nous représentât le Saint-Esprit, et avec toute sa douceur le chaste amour qu'il inspire aux âmes saintes, il importait peu que ce fût une véritable colombe qui descendît visiblement sur Jésus-Christ[2]; il suffisait qu'elle en eût tout l'extérieur : de même, afin que l'Eucharistie nous marquât que Jésus-Christ était notre pain et notre breuvage, c'était assez que les caractères de ces aliments et leurs effets ordinaires fussent conservés : en un mot c'était assez qu'il n'y eût rien de changé à l'égard des sens. Dans les signes d'institution, ce qui en marque la force, c'est l'intention déclarée par la parole de l'instituteur : or en disant sur le pain : *Ceci est mon corps*, et sur le vin : *Ceci est mon sang ;* et paraissant en vertu de ces divines paroles actuellement revêtu de toutes les apparences du pain et du vin, il fait voir assez clairement qu'il est vraiment nourriture, lui qui en a pris la ressemblance et nous apparaît sous cette forme. Que s'il faut de vrai pain et de vrai vin afin que le sacrement soit réel, c'est aussi de vrai pain et de vrai vin que l'on consacre, et dont on fait, en les consacrant, le vrai corps et le vrai sang du Sauveur. Le changement qui s'y fait dans l'intérieur, sans que l'extérieur soit changé, fait encore une partie du sacrement, c'est-à-dire du signe sacré ; parce que ce changement, devenu sensible par la parole, nous fait voir que la parole de Jésus-Christ opérant dans le chrétien, il doit être très-réellement, quoique d'une autre manière, changé au dedans, en ne retenant que l'extérieur d'un homme vulgaire.

XXXIX. *Comment les noms de pain et de vin peuvent demeurer dans l'Eucharistie : deux règles tirées de l'Ecriture.* — Par là demeurent expliqués les passages où l'Eucharistie est appelée *pain*, même après la consécration ; et cette difficulté est clairement résolue par la règle des changements et par la règle des apparences. Par la règle des changements, le pain devenu corps est appelé pain, comme dans l'Exode la verge devenue couleuvre est appelée verge, et l'eau devenue sang est appelée eau[3]. On se sert de ces expressions pour faire voir tout ensemble et la chose qui a été faite, et la matière qu'on a employée pour la faire. Par la règle des apparences, de même que dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, les anges qui apparaissaient en figure humaine sont appelés tout ensemble, et anges parce qu'ils le sont, et hommes parce qu'ils le paraissent : ainsi l'Eucharistie sera appelée, et corps, parce qu'elle l'est; et pain, parce qu'elle le paraît. Que si l'une de ces raisons suffit pour lui conserver le nom du pain sans préjudicier au changement, le concours de toutes les deux sera bien plus fort. Et il ne faut s'imaginer aucun embarras à discerner la vérité parmi ces expressions différentes : car enfin, lorsque l'Ecriture sainte nous explique la même chose par des expressions diverses, pour ôter toute sorte d'ambiguïté, il y a toujours l'endroit principal auquel il faut réduire les autres, et où les choses sont exprimées telles qu'elles sont, en termes précis. Que ces anges soient appelés hommes en quelques endroits, il y aura un endroit où l'on verra clairement que ce sont des anges. Que ce sang et cette couleuvre soient appelés eau et verge, vous trouverez l'endroit principal où le changement sera marqué; et c'est par là qu'il faudra définir la chose. Quel sera l'endroit principal par lequel nous jugerons de l'Eucharistie, si ce n'est celui de l'institution, où Jésus-Christ l'a fait être ce qu'elle est? Ainsi quand nous voudrons la nommer par rapport à ce qu'elle a été et à ce qu'elle paraît, nous la pourrons appeler du pain et du vin : mais quand nous voudrons la nommer par ce qu'elle est en elle-même, elle n'aura point d'autre nom que celui de corps et de sang; et c'est par là qu'il la faudra définir, puisque jamais elle ne peut être que ce qu'elle est faite par les paroles toutes puissantes qui lui donnent l'être. Luthériens et zwingliens, vous expliquez contre la nature, le lieu principal par les autres; et sortant tous deux de la règle, vous vous éloignez encore plus les uns des autres, que vous ne l'êtes de l'Eglise que vous aviez principalement en butte. L'Eglise qui suit l'ordre naturel, et qui réduit tous les passages où il est parlé de l'Eucharistie à celui qui est sans contestation le principal et le fondement de tous les autres, tient la vraie clef du mystère, et triomphe non-seulement des uns et des autres, mais encore des uns par les autres.

XL. *Luther consterné par ces disputes; et son abattement déploré par Mélanchton.* — En effet, durant ces disputes sacramentaires, ceux qui se disaient réformés, malgré l'intérêt commun qui les réunissait quelquefois en apparence, se faisaient entre eux une guerre plus cruelle qu'à l'Eglise même, s'appelant mutuellement des furieux, des enragés, des esclaves de Satan, plus ennemis de la vérité et des membres de Jésus-Christ, que le Pape, même[1]; ce qui était tout dire pour eux.

Cependant l'autorité que Luther voulait conserver dans la nouvelle Réforme, qui s'était soulevée sous ses étendards, s'avilissait. Il était pénétré de douleur; et la fierté qu'il témoignait au dehors n'empêchait pas l'accablement où il était dans le cœur : au contraire, plus il était fier, plus il trouvait insupportable d'être méprisé dans un parti dont il voulait être le seul chef. Le trouble qu'il ressentait passait jusqu'à Mélanchton. « Luther me cause, » dit-il[2], d'étranges troubles par les longues plaintes » qu'il me fait de ses afflictions. Il est abattu et défiguré par des écrits qu'on ne trouve pas méprisables. Dans la pitié que j'ai de lui, je me sens » affligé au dernier point du trouble universel de » l'Eglise. Le vulgaire incertain se partage en des » sentiments contraires; et si Jésus-Christ n'avait » promis d'être avec nous jusqu'à la consommation

1. *Gen.*, XLI, 2, 3, 5, 6. — 2. *Matth.*, III. 16. — 3. *Exod.*, VII. 12, 18.

1. *Luth. ad Jac. Præp. Brem. Hosp.* 82. *Luth. maj. Conf. ibid.* 56. *Zwing. resp. ad Luth.* 41. — 2. *Lib.* IV, *ep.* 76. *ad Camer.*

» des siècles, je craindrais que la religion ne fût » tout à fait détruite par ces dissensions : car il n'y » a rien de plus vrai que la sentence qui dit, que » la vérité nous échappe par trop de disputes. »

XLI. *Luther enseigne l'ubiquité.* — Étrange agitation d'un homme qui s'attendait à voir l'Église réparée, et qui la voit prête à tomber par les moyens qu'on avait pris pour la rétablir! Quelle consolation pouvait-il trouver dans les promesses que Jésus-Christ nous a faites d'être toujours avec nous? C'est aux catholiques à se nourrir de cette foi, eux qui croient que jamais l'Église ne peut être vaincue par l'erreur, quelque violente que soit l'attaque, et qui en effet l'ont trouvée toujours invincible. Mais comment peut-on s'attacher à cette promesse dans la nouvelle Réforme, dont le premier fondement, quand elle rompait avec l'Église, était que Jésus-Christ l'avait délaissée jusqu'à la laisser tomber dans l'idolâtrie? Au reste, quoiqu'il soit vrai que la vérité demeure toujours dans l'Église, et s'y épure d'autant plus qu'elle est plus violemment attaquée, Mélanchton avait raison de penser qu'à force de disputer elle échappait aux particuliers. Il n'y avait point d'erreur si prodigieuse où l'ardeur de la dispute n'entraînât l'esprit emporté de Luther. Elle lui fit embrasser cette monstrueuse opinion de l'ubiquité. Voici les raisonnements dont il appuyait cette étrange erreur. L'humanité de Notre Seigneur est unie à la divinité; donc l'humanité est partout aussi bien qu'elle. Jésus-Christ comme homme est assis à la droite de Dieu : la droite de Dieu est partout; donc Jésus-Christ comme homme est partout. Comme homme il était dans les cieux avant que d'y être monté. Il était dans le tombeau quand les anges dirent qu'il n'y était plus. Les zwingliens excédaient en disant que Dieu même ne pouvait pas mettre le corps de Jésus-Christ en plusieurs lieux. Luther s'emporte à un autre excès, et il soutient que ce corps était nécessairement partout. Voilà ce qu'il enseigna dans un livre dont nous avons déjà parlé, qu'il fit en 1527, pour défendre le sens littéral; et ce qu'il osa insérer dans une Confession de foi qu'il publia en 1528, sous le titre de *Grande Confession de foi*[1].

XLII. *Luther déclare de nouveau qu'il importe peu de mettre la substance du pain ou de l'ôter : grossière théologie de ce docteur, dont Mélanchton est scandalisé.* — Il dit dans ce dernier livre qu'il importait peu de mettre ou d'ôter le pain dans l'Eucharistie; mais qu'il était plus raisonnable d'y reconnaître *un pain charnel et du vin sanglant : panis carneus, et vinum sanguineum.* C'était le nouveau langage par lequel il exprimait l'union nouvelle qu'il mettait entre le pain et le corps. Ces paroles semblaient viser à l'impanation, et il en échappait souvent à Luther qui portaient plus loin qu'il ne voulait. Mais du moins elles proposaient un certain mélange de pain et de chair, de vin et de sang qui paraissait bien grossier, et qui fut insupportable à Mélanchton. « J'ai, dit-il[2], parlé à » Luther de ce mélange du pain et du corps qui » paraît à beaucoup de gens un étrange paradoxe. » Il m'a répondu décisivement qu'il n'y voulait rien » changer, et moi je ne trouve pas à propos d'en» trer encore dans cette matière. » C'est-à-dire qu'il n'était pas du sentiment de Luther, et qu'il n'osait le contredire.

1. *Serm. quod verba stent. T.* III. *Jen. Conf. maj. T.* IV. *Jen. Calix. Jud., n.* 10, *et seq.* — 2. *Idem*, IV. *ep.* 76. 1528.

XLIII. *La dispute sacramentaire renversait les fondements de la Réforme. Paroles de Calvin.* — Cependant les excès où l'on s'emportait de part et d'autre dans la nouvelle Réforme la décriaient parmi les gens de bon sens. Cette seule dispute renversait le fondement commun des deux partis. Ils croyaient pouvoir finir toutes les disputes par l'Écriture toute seule, et ne voulaient qu'elle pour juge; et tout le monde voyait qu'ils disputaient sans fin sur cette Écriture, et encore sur un des passages qui devait être des plus clairs, puisqu'il s'y agissait d'un testament. Ils se criaient l'un à l'autre : Tout est clair, et il n'y a qu'à ouvrir les yeux. Sur cette évidence de l'Écriture, Luther ne trouvait rien de plus hardi ni de plus impie que de nier le sens littéral; et Zwingle ne trouvait rien de plus absurde ni de plus grossier que de le suivre. Érasme, qu'ils voulaient gagner, leur disait avec tous les catholiques : Vous en appelez tous à la pure parole de Dieu, et vous croyez en être les interprètes véritables. Accordez-vous donc entre vous avant que de vouloir faire la loi au monde[1]. Quelque mine qu'ils fissent, ils étaient honteux de ne pouvoir convenir, et ils pensaient tous au fond de leur cœur ce que Calvin écrivit un jour à Mélanchton, qui était son ami : « Il est de grande importance qu'il ne passe aux » siècles à venir aucun soupçon des divisions qui » sont parmi nous : car il est ridicule au delà » de tout ce qu'on peut imaginer, qu'après avoir » rompu avec tout le monde, nous nous accordions » si peu entre nous dès le commencement de notre » Réforme[2]. »

XLIV. *Les luthériens prennent les armes sous la conduite du landgrave, qui reconnaît qu'il a tort.* — Philippe, landgrave de Hesse, très-zélé pour le nouvel Évangile, avait prévu ce désordre, et dès les premières années du différend il avait tâché de l'accommoder. Aussitôt qu'il vit le parti assez fort, et d'ailleurs menacé par l'empereur et les catholiques, il commença à former des desseins de ligue. On oublia bientôt les maximes que Luther avait données pour fondement à sa Réforme, de ne chercher aucun appui dans les armes. Sous prétexte d'un traité imaginaire qu'on disait avoir été fait entre Georges, duc de Saxe, et les autres princes catholiques pour exterminer les luthériens, ceux-ci avaient pris les armes[3]. L'affaire à la vérité, fut accommodée : le landgrave se contenta des grosses sommes d'argent que quelques princes ecclésiastiques furent obligés de lui donner, pour le dédommager d'un armement que lui-même reconnaissait avoir été fait sur de faux rapports.

Mélanchton, qui n'approuvait pas cette conduite, ne trouva point d'autre excuse au landgrave, sinon qu'il ne voulait pas faire paraître qu'il eût été trompé; et il disait pour toute raison, qu'une *mauvaise honte* l'avait fait agir[4]. Mais d'autres pensées le troublaient beaucoup davantage. On s'était vanté dans le parti qu'on détruirait la Papauté sans faire la guerre et sans répandre du sang. Avant que ce

1. *Lib.* XVIII. 3; XIX. 3, 113; XXXI. 59, *p.* 2102, *etc.* — 2. *Calv. epist. ad Mel., p.* 145. — 3. *Sleid., lib.* VI. 92; *Mel., lib.* IV. *epist.* 70. — 4. *Mel., idem.*

tumulte du landgrave arrivât, et un peu après la révolte des paysans, Mélanchton avait écrit au landgrave même, *qu'il valait mieux tout endurer que d'armer pour la cause de l'Evangile*[1]. Et maintenant il se trouvait que ceux qui avaient tant fait les pacifiques, étaient les premiers à prendre les armes sur *un faux rapport*, comme Mélanchton le reconnaît[2]. C'est aussi ce qui lui fait ajouter : « Quand » je considère de quel scandale la bonne cause va » être chargée, je suis presque accablé de cette » peine. » Luther fut bien éloigné de ces sentiments. Encore qu'il fût constant en Allemagne, et que les auteurs même protestants en soient d'accord[3], que ce prétendu traité de Georges de Saxe n'était qu'une illusion, Luther voulut croire qu'il était véritable; et il écrivit plusieurs lettres et plusieurs libelles où il s'emporte contre ce prince jusqu'à lui dire qu'il était *le plus fou de tous les fous; un Moab orgueilleux, qui entreprenait toujours au-dessus de ses forces*[4] : ajoutant *qu'il prierait Dieu contre lui*. Après quoi *il avertirait les princes d'*EXTERMINER DE TELLES GENS, *qui voulaient voir toute l'Allemagne en sang* : c'était-à-dire, que de peur de la voir en ce triste état, les luthériens l'y devaient mettre, et commencer par exterminer les princes qui s'opposaient à leurs desseins.

Ce Georges, duc de Saxe, que Luther traite si mal, était autant contraire aux luthériens, que son parent l'électeur leur était favorable. Luther prophétisait contre lui de toute sa force, sans considérer qu'il était de la famille de ses maîtres; et on voit qu'il ne tint pas à lui qu'on n'accomplît ses prophéties à coups d'épée.

XLV. *Le nom de* PROTESTANTS. *Conférence de Marpourg, où le landgrave tente vainement de concilier les deux partis des protestants.* — Cet armement des luthériens, qui avait fait trembler toute l'Allemagne en 1528, les rendit si fiers, qu'ils se crurent en état de protester ouvertement contre le décret publié contre eux l'année d'après dans la diète de Spire, et d'en appeler à l'empereur, au futur concile général, ou à celui qu'on tiendrait en Allemagne. Ce fut en cette occasion qu'ils se réunirent sous le nom de *protestants*[5] : mais le landgrave, le plus prévoyant et le plus capable aussi bien que le plus vaillant de tous, conçut que la diversité des sentiments serait un obstacle éternel à la parfaite union qu'il voulait établir dans le parti. Ainsi dans la même année du décret de Spire, il ménagea la conférence de Marpourg[6], où il fit trouver tous les chefs de la nouvelle Réforme, c'est-à-dire Luther, Osiandre et Mélanchton d'un côté; Zwingle, Œcolampade et Bucer de l'autre, sans compter les autres qui sont moins connus. Luther et Zwingle parlaient seuls : car déjà les luthériens ne parlaient point où Luther était, et Mélanchton avoue franchement que lui et ses compagnons furent *des personnages muets*[7]. On ne songeait pas alors à s'amuser les uns les autres par des explications équivoques, comme on fit depuis. La vraie présence du corps et du sang fut nettement posée d'un côté, et niée de l'autre[1]. On entendit des deux côtés qu'une présence en figure, et une présence par foi n'était pas une vraie présence de Jésus-Christ, mais une présence morale, une présence improprement dite et par métaphore. On convint en apparence de tous les articles, à la réserve de celui de l'Eucharistie. Je dis en apparence, car il paraît par deux lettres que Mélanchton écrivit durant le colloque pour en rendre compte à ses princes, qu'on ne s'entendait guère dans le fond. « Nous découvrîmes, dit-il[2], que nos adver» saires entendaient fort peu la doctrine de Luther, » encore qu'ils tâchassent d'imiter son langage; » c'est-à-dire qu'on s'accordait par complaisance et en paroles, sans se bien entendre en effet; et il était vrai que Zwingle n'avait jamais rien compris dans la doctrine de Luther sur les sacrements, ni dans sa justice imputée. On accusa aussi ceux de Strasbourg, et Bucer qui en était le pasteur, de n'avoir pas de bons sentiments[3], c'est-à-dire, comme on l'entendait, des sentiments assez luthériens sur cette matière; et il y parut dans la suite comme nous verrons bientôt. C'est que Zwingle et ses compagnons ne se mettant guère en peine de toutes ces choses, en disaient tout ce qu'il plaisait à Luther, et à vrai dire n'avaient en tête que la question de la présence réelle. Quant à la manière de traiter les choses, Luther parlait avec hauteur selon sa coutume. Zwingle montra beaucoup d'ignorance, jusqu'à demander plusieurs fois, *comment de méchants prêtres pouraient faire une chose sacrée*[4]? Mais Luther le releva d'une étrange sorte, et lui fit bien voir, par l'exemple du Baptême, qu'il ne savait ce qu'il disait. Lorsque Zwingle et ses compagnons virent qu'ils ne pouvaient persuader à Luther le sens figuré, ils le prièrent du moins de vouloir bien les tenir pour frères. Mais ils furent vivement repoussés. « Quelle fraternité me demandez-vous, leur » disait-il[5], si vous persistez dans votre créance? » C'est signe que vous en doutez, puisque vous vou» lez être frères de ceux qui la rejettent. » Voilà comme finit la conférence. On se promit pourtant une charité mutuelle. Luther interpréta cette charité de celle qu'on doit aux ennemis, et non pas de celle qu'on doit aux personnes de même communion. *Ils frémissaient*, disait-il, *de se voir traiter d'hérétiques*. On convint pourtant de ne plus écrire les uns contre les autres; *mais pour leur donner*, poursuivait Luther, *le temps de se reconnaître*.

Cet accord tel quel ne dura guère : au contraire, par les récits différents qui se firent de la conférence, les esprits s'aigrirent plus que jamais : Luther regarda comme un artifice, la proposition de fraternité qui lui fut faite par les zwingliens, et dit « que » Satan régnait tellement en eux, qu'il n'était plus » en leur pouvoir de dire autre chose que des men» songes[6]. »

1. *Lib.* III, *ep.* 16. — 2. *Idem*, *ep.* 70, 72. — 3. *Mel.*, *ibid. Sleid. ibid. Dav. Chyt. in Saxon. ad an.* 1528, *pag.* 312. — 4. *Luth.*, *ep. ad Vences. Lync.*, *p.* 312. *T.* VII. *et ap. Chyt. in Sax.*, *p.* 312 *et* 982. — 5. *Sleid.*, *lib.* VI, 94, 97. — 6. *Idem.* — 7. *Lib.* IV, *ep.* 88.

1. *Hospin. ad an.* 1529, *de coll. Marp* — 2. *Mel.*, *ep. ad Elect. Saxon. et ad Hena. Ducem. Sax. ibid. et ap. Luth. T.* IV. *Jen.* — 3. *Ibid.* — 4. *Hosp.*, *ibid.* — 5. *Luth.*, *epist. ad Jac. Præp. Bremens. Ibid.* — 6. *Ibid.*

LIVRE III.

En l'an 1530.

SOMMAIRE. — Les Confessions de foi des deux partis des protestants. Celle d'Augsbourg composée par Mélanchton. Celle de Strasbourg ou des quatre villes par Bucer. Celle de Zwingle. Variations de celle d'Augsbourg sur l'Eucharistie. Ambiguïté de celle de Strasbourg. Zwingle seul pose nettement le sens figuré. Le terme de *substance* pourquoi mis pour expliquer la réalité. Apologie de la Confession d'Augsbourg faite par Mélanchton. L'Eglise calomniée presque sur tous les points, et principalement sur celui de la Justification, et sur l'opération des Sacrements et de la Messe. Le mérite des bonnes œuvres avoué de part et d'autre, l'absolution sacramentale de même; la confession, les vœux monastiques, et beaucoup d'autres articles. L'Eglise romaine reconnue en plusieurs manières dans la Confession d'Augsbourg. Démonstration, par la Confession d'Augsbourg et par l'Apologie, que les luthériens reviendraient à nous en retranchant leurs calomnies, et en entendant bien leur propre doctrine.

I. *La célèbre diète d'Augsbourg où les Confessions de foi sont présentées à Charles V.* — Au milieu de ces démêlés on se préparait à la célèbre diète d'Augsbourg, que Charles V avait convoquée pour y remédier aux troubles que le nouvel Evangile causait en Allemagne. Il arriva à Augsbourg le 15 juin 1530. Ce temps est considérable, car c'est alors qu'on vit paraître pour la première fois des Confessions de foi en forme, publiées au nom de chaque parti. Les luthériens, défenseurs du sens littéral, présentèrent à Charles V la Confession de foi, appelée la Confession d'Augsbourg. Quatre villes de l'empire : Strasbourg, Memingue, Lindau et Constance, qui défendaient le sens figuré, donnèrent la leur séparément au même prince. On la nomma la Confession de Strasbourg ou des quatre villes; et Zwingle qui ne voulut pas être muet dans une occasion si célèbre, quoiqu'il ne fût pas du corps de l'empire, envoya aussi sa Confession de foi à l'empereur.

II. *La Confession d'Augsbourg rédigée par Mélanchton, et présentée à l'empereur.* — Mélanchton, le plus éloquent et le plus poli aussi bien que le plus modéré de tous les disciples de Luther, dressa la Confession d'Augsbourg de concert avec son maître qu'on avait fait approcher du lieu de la diète. Cette Confession de foi fut présentée à l'empereur, en latin et en allemand le 25 juin 1530, souscrite par Jean, électeur de Saxe, par six autres princes, dont Philippe, landgrave de Hesse, était un des principaux, et par les villes de Nüremberg et de Reutlingue, auxquelles quatre autres villes étaient associées[1]. On la lut publiquement dans la diète, en présence de l'empereur; et on convint de n'en répandre aucune copie, ni manuscrite ni imprimée, que de son ordre. Il s'en est fait depuis plusieurs éditions tant en allemand qu'en latin, toutes avec de notables différences; et tout le parti la reçut.

III. *De la Confession de Strasbourg, ou des quatre villes, et de Bucer qui la dressa.* — Ceux de Strasbourg et leurs associés défenseurs du sens figuré, s'offrirent à la souscrire, à la réserve de l'article de la Cène. Ils n'y furent pas reçus; de sorte qu'ils composèrent leur Confession particulière qui fut dressée par Bucer[2].

C'était un homme assez docte, d'un esprit pliant, et plus fertile en distinctions, que les scholastiques les plus raffinés; agréable prédicateur; un peu pesant dans son style : mais il imposait par la taille, et par le son de la voix. Il avait été Jacobin, et s'était marié comme les autres, et même pour ainsi parler plus que les autres, puisque sa femme étant morte, il passa à un second et à un troisième mariage. Les saints Pères ne recevaient point au sacerdoce ceux qui avaient été mariés deux fois étant laïques. Celui-ci prêtre et religieux se marie trois fois sans scrupule durant son nouveau ministère. C'était une recommandation dans le parti, et on aimait à confondre par ces exemples hardis, les observances superstitieuses de l'ancienne Eglise.

Il ne paraît pas que Bucer ait rien concerté avec Zwingle : celui-ci avec les Suisses parlait franchement; Bucer méditait des accommodements, et jamais homme ne fut plus fécond en équivoques.

Cependant lui et les siens ne purent alors s'unir aux luthériens, et la nouvelle Réforme fit en Allemagne deux corps visiblement séparés par des Confessions de foi différentes.

Après les avoir dressées, ces Eglises semblaient avoir pris leur dernière forme, et il était temps du moins alors de se tenir ferme : mais c'est ici au contraire que les variations se montrent plus grandes.

IV. *De la Confession d'Augsbourg, et de l'Apologie : l'autorité de ces deux pièces dans tout le parti.* — La Confession d'Augsbourg est la plus considérable en toutes manières. Outre qu'elle fut présentée la première, souscrite par un plus grand corps, et reçue avec plus de cérémonie, elle a encore cet avantage qu'elle a été regardée dans la suite, non-seulement par Bucer et par Calvin même en particulier, mais encore par tout le parti du sens figuré assemblé en corps, comme une pièce commune de la nouvelle Réforme, ainsi que la suite le fera paraître. Comme l'empereur la fit réfuter par quelques théologiens catholiques, Mélanchton en fit l'Apologie, qu'il étendit davantage un peu après. Au reste, il ne faut pas regarder cette Apologie comme un ouvrage particulier, puisqu'elle fut présentée à l'empereur au nom de tout le parti, par les mêmes qui lui présentèrent la Confession d'Augsbourg, et que depuis, les luthériens n'ont tenu aucune assemblée pour déclarer leur foi, où ils n'aient fait marcher d'un pas égal la Confession d'Augsbourg et l'Apologie, comme il paraît par les actes de l'assemblée de Smalcalde en 1537 et par les autres[1].

V. *L'article X de la Confession d'Augsbourg, où il s'agit de la Cène, est couché en quatre façons : la variété des deux premières.* — Il est certain que l'intention de la Confession d'Augsbourg était d'établir la présence réelle du corps et du sang; et comme disent les luthériens dans le livre *de la Concorde*, « on y voulait expressément rejeter l'erreur des » sacramentaires, qui présentèrent en même temps » à Augsbourg leur Confession particulière[2]. » Mais tant s'en faut que les luthériens tiennent un langage uniforme sur cette matière, qu'au contraire on voit d'abord l'article X de leur Confession, qui

1. *Chytr., Hist. Conf. Aug., etc.* — 2. *Idem.*

1. *Præf. Apol. in lib. Concord., p.* 48. *Art. Smal. ibid.* 356. *Epitome art. ibid.* 571. *Solida repet. ibid.* 633, 728, *etc.* — 2. *Concor., p.* 728.

est celui où ils ont dessein d'établir la réalité : on voit, dis-je, cet article X couché en quatre manières différentes, sans qu'on puisse presque discerner laquelle est la plus authentique, puisqu'elles ont toutes paru dans des éditions où étaient les marques de l'autorité publique.

De ces quatre manières nous en voyons deux dans le *Recueil de Genève*, où la Confession d'Augsbourg nous est donnée telle qu'elle avait été imprimée en 1540 à Wittemberg, dans le lieu où était né le luthéranisme, où Luther et Mélanchton étaient présents[1]. Nous y lisons l'article de la Cène en deux manières. Dans la première, qui est celle de l'édition de Wittemberg, il est dit, « qu'avec le pain et le » vin, le corps et le sang de Jésus-Christ est vrai- » ment donné à ceux qui mangent dans la Cène. » La seconde ne parle pas du pain et du vin, et se trouve couchée en ces termes : « Elles croient (les » Eglises protestantes), que le corps et le sang sont » vraiment distribués à ceux qui mangent, et im- » prouvent ceux qui enseignent le contraire. »

Voilà dès le premier pas, une variété assez importante, puisque la dernière de ces expressions s'accorde avec la doctrine du changement de substance, et que l'autre semble être mise pour la combattre. Toutefois les luthériens ne s'en sont pas tenus là; et encore que des deux manières d'énoncer l'article X qui paraissent dans le *Recueil de Genève*, ils aient suivi la dernière dans leur livre *de la Concorde*, à l'endroit où la Confession d'Augsbourg y est insérée[2], on voit néanmoins dans le même livre, ce même article X, rapporté de deux autres façons.

VI. *Deux autres manières dont est couché le même article : leurs différences.* — En effet, on trouvera dans ce livre l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, où ce même Mélanchton qui l'avait dressée, et qui la défend, transcrit l'article en ces termes : « Dans la Cène du Seigneur, le corps et le » sang de Jésus-Christ sont vraiment et substan- » tiellement présents, et sont vraiment donnés avec » les choses qu'on voit, c'est-à-dire avec le pain et » le vin, à ceux qui reçoivent le sacrement[3]. »

Enfin nous trouvons encore ces mots dans le même livre *de la Concorde*[4] : « L'article de la Cène » est ainsi enseigné par la parole de Dieu dans la » Confession d'Augsbourg : Que le vrai corps et le » vrai sang de Jésus-Christ sont vraiment présents, » distribués et reçus dans la sainte Cène sous l'es- » pèce du pain et du vin, et qu'on improuve ceux » qui enseignent le contraire. » Et c'est aussi la manière dont cet article X est couché dans la version française de la Confession d'Augsbourg imprimée à Francfort en 1673.

Si on compare maintenant ces deux façons d'exprimer la réalité, il n'y a personne qui ne voie que celle de l'Apologie l'exprime par des paroles plus fortes que ne faisaient les deux précédentes rapportées dans le *Recueil de Genève :* mais qu'elle s'éloigne aussi davantage de la transsubstantiation, et que la dernière au contraire s'accommode tellement aux expressions dont on se sert dans l'Eglise, que les catholiques pourraient la souscrire.

VII. *Laquelle de ces manières est l'originale.* — De ces quatre façons différentes, si on demande laquelle est l'originale qui fut présentée à Charles V, la chose est assez douteuse.

Hospinien soutient que c'est la dernière qui doit être l'originale[1], parce que c'est celle qui paraît dans l'impression qui fut faite dès l'an 1530 à Wittemberg, c'est-à-dire dans le siége du luthéranisme, où était la demeure de Luther et de Mélanchton.

Il ajoute que ce qui fit changer l'article, c'est qu'il favorisait trop ouvertement la transsubstantiation, puisqu'il marquait le corps et le sang véritablement reçus, non point avec la substance, mais *sous les espèces du pain et du vin*, qui est la même expression dont se servent les catholiques.

Et c'est cela même qui fait croire que c'est ainsi que l'article avait été couché d'abord, puisqu'il est certain par Sleidan et par Mélanchton, aussi bien que par Chytré et par Célestin dans leur *Histoire de la Confession d'Augsbourg*[2], que les catholiques ne contredirent point cet article dans la réfutation qu'ils firent alors de la Confession d'Augsbourg par ordre de l'empereur.

De ces quatre manières, la seconde est celle qu'on a insérée dans le livre *de la Concorde ;* et il pourrait sembler que ce serait la plus authentique, parce que les princes et les Etats qui ont souscrit à ce livre, semblent assurer dans la préface, qu'ils ont transcrit la Confession d'Augsbourg comme elle se trouve encore dans les archives de leurs prédécesseurs et dans celles de l'Empire[3]. Mais si l'on y prend garde de près, on verra que cela ne conclut pas, puisque les auteurs de cette préface disent seulement qu'ayant conféré les exemplaires avec les archives, *ils ont trouvé que le leur était en tout et partout de même sens que les exemplaires latins et allemands :* ce qui montre la prétention d'être d'accord dans le fond avec les autres éditions, mais non pas le fait positif, que les termes soient en tout les mêmes : autrement on n'en verrait pas de si différents dans un autre endroit du même livre, comme nous l'avons remarqué.

Quoi qu'il en soit, il est étrange que la Confession d'Augsbourg n'ayant pu être présentée à l'empereur que d'une seule façon, il en paraisse trois autres aussi différentes de celle-là, et tout ensemble aussi authentiques que nous le venons de voir; et qu'un acte si solennel ait été tant de fois altéré par ses auteurs dans un article si essentiel.

VIII. *Cinquième manière dont le même article X est rapporté dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg.* — Mais ils ne demeurèrent pas en si beau chemin; et incontinent après la Confession d'Augsbourg ils donnèrent à l'empereur une cinquième explication de l'article de la Cène, dans l'Apologie de leur Confession de foi qu'ils firent faire par Mélanchton.

Dans cette Apologie approuvée, comme on a vu, de tout le parti, Mélanchton soigneux d'exprimer en termes formels le sens littéral, ne se contenta pas d'avoir reconnu *une présence vraie et substantielle*, mais se servit encore du mot de *présence corpo-*

1. *Conf. Aug., art.* x. *Syntagm. Gen.*, 2. *part.*, *p.* 13. — 2. *Conf. Aug., art.* x, *in lib. Conc.*, *p.* 13. — 3. *Apol. Conf. Aug. Conc.*, *p.* 157. — 4. *Solid. repetit. de Cœn. Dom.*, *n.* VII, *Conc.*, *p.* 728.

1. *Hosp.*, *part.* 2, *f.* 94, 132, 173. — 2. *Sleid.*, *Apol. Conf. Aug. ad art.* x. *Chytr.*, *Hist. Conf. Aug ; Cœlest.*, *Hist. Conf. Aug.*, *T.* III. — 3. *Præf. Conc.*

relle[1]; ajoutant que Jésus-Christ *nous était donné corporellement*, et que c'était le sentiment *ancien et commun non-seulement de l'Eglise romaine, mais encore de l'Eglise grecque.*

IX. *La manière d'expliquer la réalité dans l'Apologie, tend à établir en même temps le changement de substance.* — Et encore que cet auteur soit peu favorable, même dans ce livre, au changement de substance, toutefois il ne trouve pas ce sentiment si mauvais qu'il ne cite avec honneur des autorités qui l'établissent : car voulant prouver la doctrine *de la présence corporelle* par le sentiment de l'Eglise orientale, il allègue le canon de la messe grecque, où le prêtre *demande nettement*, dit-il[2], *que le propre corps de Jésus-Christ soit fait en changeant le pain*, ou *par le changement du pain.* Bien loin de rien improuver dans cette prière, il s'en sert comme d'une pièce dont il reconnait l'autorité, et il produit dans le même esprit, les paroles de Théophylacte, archevêque de Bulgarie, *qui assure que le pain n'est pas seulement une figure, mais qu'il est vraiment changé en chair.* Il se trouve, par ce moyen, que de trois autorités qu'il apporte pour confirmer la doctrine de la présence réelle, il y en a deux qui établissent le changement de substance; tant ces deux choses se suivent, et tant il est naturel de les joindre ensemble.

Quand depuis, on a retranché dans quelques éditions, ces deux passages qui se trouvent dans la première publication qui en fut faite, c'est qu'on a été fâché que les ennemis de la transsubstantiation n'aient pu établir la réalité qu'ils approuvent, sans établir en même temps cette transsubstantiation qu'ils voulaient nier.

X. *Défaite des luthériens sur ces variations.* — Voilà les incertitudes où tombèrent les luthériens dès le premier pas; et aussitôt qu'ils entreprirent de donner par une Confession de foi, une forme constante à leur Eglise, ils furent si peu résolus, qu'ils nous donnèrent d'abord en cinq ou six façons différentes un article aussi important que celui de l'Eucharistie. Ils ne furent pas plus constants, comme nous verrons, dans les autres articles : et ce qu'ils répondent ordinairement, que le concile de Constantinople a bien ajouté quelque chose à celui de Nicée, ne leur sert de rien : car il est vrai qu'étant survenu depuis le concile de Nicée une nouvelle hérésie, qui niait la divinité du Saint-Esprit, il fallut bien ajouter quelques mots pour la condamner : mais ici, où il n'est rien arrivé de nouveau, c'est une pure irrésolution qui a introduit parmi les luthériens, les variations que nous avons vues. Ils ne s'en tinrent pas là, et nous en verrons beaucoup d'autres dans les Confessions de foi qu'il fallut depuis ajouter à celle d'Augsbourg.

XI. *Les sacramentaires ne sont pas plus constants à expliquer leur foi.* — Que si les défenseurs du sens figuré répondent que leur parti n'est pas tombé dans le même inconvénient, qu'ils ne se flattent pas de cette pensée. On a vu que dans la diète d'Augsbourg, où commencent les Confessions de foi, les sacramentaires en ont produit d'abord deux différentes; et bientôt nous en verrons les diversités. Dans la suite, ils ne furent pas moins féconds en Confessions de foi différentes, que les luthériens, et n'ont pas paru moins embarrassés, ni moins incertains dans la défense du sens figuré, que les autres dans la défense du sens littéral.

C'est de quoi il y a sujet de s'étonner; car il semble qu'une doctrine aussi aisée à entendre, selon la raison humaine, que l'est celle des sacramentaires, ne devait faire aucun embarras à ceux qui entreprenaient de la proposer. Mais c'est que les paroles de Jésus-Christ font dans l'esprit naturellement, une impression de réalité que toutes les finesses du sens figuré ne peuvent détruire. Comme donc la plupart de ceux qui la combattaient ne pouvaient pas s'en défaire entièrement, et que d'ailleurs ils voulaient plaire aux luthériens qui la retenaient, il ne faut pas s'étonner s'ils ont mêlé tant d'expressions qui ressentent la réalité, à leurs interprétations figurées; ni si ayant quitté l'idée véritable de la présence réelle, que l'Eglise leur avait apprise, ils ont eu tant de peine à se contenter des termes qu'ils avaient choisis pour en conserver quelque image.

XII. *Termes vagues et ambigus de la Confession de Strasbourg sur l'article de la Cène.* — C'est la cause des équivoques que nous verrons s'introduire dans les Catéchismes et dans leurs Confessions de foi. Bucer, le grand architecte de toutes ces subtilités, en donna un petit essai dans la Confession de Strasbourg : car sans vouloir se servir des termes dont se servaient les luthériens pour expliquer la présence réelle, il affecte de ne rien dire qui lui soit formellement contraire, et s'explique en paroles assez ambiguës pour pouvoir être tirées de ce côté-là. Voici comme il parle, ou plutôt comme il fait parler ceux de Strasbourg et les autres. « Quand » les chrétiens répètent la Cène que Jésus-Christ fit » avant sa mort en la manière qu'il a instituée, il » leur donne par les sacrements, son vrai corps et » son vrai sang à manger et à boire véritablement, » pour être la nourriture et le breuvage des âmes[1]. »

A la vérité, ils ne disent pas avec les luthériens, *que ce corps et ce sang sont vraiment donnés avec le pain et le vin*; encore moins, *qu'ils sont vraiment et substantiellement donnés.* Bucer n'en était pas encore venu là; mais il ne dit rien qui y soit contraire, ni rien en un mot dont un luthérien et même un catholique ne pût convenir, puisque nous sommes tous d'accord que *le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur nous sont donnés à manger et à boire véritablement*, non pas pour la nourriture des corps, mais, comme disait Bucer, *pour la nourriture des âmes.* Ainsi cette Confession se tenait dans des expressions générales; et même, lorsqu'elle dit que *nous mangeons et buvons vraiment le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur*, elle semble exclure le manger et le boire par la foi, qui n'est après tout qu'un manger et un boire métaphoriques : tant on avait de peine à lâcher le mot, que le corps et le sang ne fussent donnés que spirituellement, et d'insérer dans une Confession de foi une chose si nouvelle aux chrétiens. Car encore que l'Eucharistie, aussi bien que les autres mystères de notre salut, eût pour fin un effet spirituel, elle avait pour son fondement, comme les autres mystères, ce qui s'accomplissait dans le corps. Jésus-Christ devait naître, mourir, ressusciter spiri-

1. *Apol. Conf. Aug. in art.* X, *p.* 157. — 2 *Idem.*

1. *Conf. Argent.*, c. 18. *de Cœnâ. Synt. Gen.*, *part.* I, *p.* 195.

tuellement dans ses fidèles : mais il devait aussi naître, mourir et ressusciter en effet et selon la chair. De même nous devions participer spirituellement à son sacrifice : mais nous devions aussi recevoir corporellement la chair de cette victime, et la manger en effet. Nous devions être unis spirituellement à l'Epoux céleste : mais son corps, qu'il nous donnait dans l'Eucharistie pour posséder en même temps le nôtre, devait être le gage et le sceau, aussi bien que le fondement de cette union spirituelle; et ce divin mariage devait, aussi bien que les mariages vulgaires, quoique d'une manière bien différente, unir les esprits en unissant les corps. C'était donc à la vérité expliquer la dernière fin du mystère, que de parler de l'union spirituelle : mais pour cela il ne fallait pas oublier la corporelle, sur laquelle l'autre était fondée. En tout cas, puisque c'était là ce qui séparait les Eglises, on en devait parler nettement, ou pour ou contre, dans une Confession de foi : et c'est à quoi Bucer ne put se résoudre.

XIII. *Suite de ces mêmes ambiguïtés, et leur effet mémorable sur les villes qui y souscrivirent.* — Il sentait bien qu'il serait repris de son silence; et pour aller au devant de l'objection, après avoir dit en général, « que nous mangeons et buvons vraiment » le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur » pour la nourriture de nos âmes, » il fit dire à ceux de Strasbourg[1], « que s'éloignant de toute » dispute et de toute recherche curieuse et super- » flue, ils rappellent les esprits à la seule chose » qui profite, et qui a été uniquement regardée par » Notre Seigneur, c'est-à-dire qu'étant nourris de » lui, nous vivions en lui et par lui : » comme si c'était assez d'expliquer la fin principale de Notre Seigneur, sans parler ni en bien ni en mal de la présence réelle que les luthériens aussi bien que les catholiques donnaient pour moyen.

Après avoir exposé ces choses, ils finissent en protestant, « qu'on les calomnie lorsqu'on les ac- » cuse de changer les paroles de Jésus-Christ, et » de les déchirer par des gloses humaines, ou de » n'administrer dans leur Cène que du pain et du » vin tout simple, ou de mépriser la Cène du Sei- » gneur : car au contraire, disent-ils, nous exhor- » tons les fidèles à entendre avec une simple foi, les » paroles de Notre Seigneur, en rejetant toutes » fausses gloses et toutes inventions humaines, et » en s'attachant au sens des paroles, sans hésiter » en aucune sorte; enfin en recevant les sacrements » pour la nourriture de leurs âmes. »

Qui ne condamne avec eux les curiosités superflues, les inventions humaines, les fausses gloses des paroles de Notre Seigneur? Quel chrétien ne fait pas profession de s'attacher au sens véritable de ces divines paroles? Mais puisqu'on disputait de ce sens il y avait déjà six ans entiers, et que pour en convenir il s'était fait tant de conférences, il fallait déterminer quel il était, et quelles étaient ces mauvaises gloses qu'il faut rejeter. Car que sert de condamner en général, par des termes vagues, ce qui est rejeté de tous les partis? Et qui ne voit qu'une Confession de foi demande des décisions plus nettes et plus précises? Certainement si on ne jugeait des sentiments de Bucer et de ses confrères que par cette Confession de foi, et qu'on ne sût pas d'ailleurs qu'ils n'étaient pas favorables à la présence réelle et substantielle, on pourrait croire qu'ils n'en sont pas éloignés : ils ont des termes pour flatter ceux qui la croient : ils en ont pour leur échapper si on les presse : enfin nous pouvons dire, sans leur faire tort, qu'au lieu qu'on fait ordinairement des Confessions de foi pour proposer ce qu'on pense sur les disputes qui troublent la paix de l'Eglise, ceux-ci au contraire par de longs discours et un grand circuit de paroles, ont trouvé moyen de ne rien dire de précis sur la matière dont il s'agissait alors.

De là il est arrivé un effet bizarre : c'est que des quatre villes qui s'étaient unies par cette commune Confession de foi, et qui toutes embrassaient alors les sentiments contraires aux luthériens, trois, à savoir Strasbourg, Mémingue et Lindau, passèrent un peu après sans scrupule à la doctrine de la présence réelle : tant Bucer avait réussi par ses discours ambigus à plier les esprits, de sorte qu'ils pussent se tourner de tous côtés.

XIV. *La Confession de Zwingle très-nette et sans équivoque.* — Zwingle y allait plus franchement. Dans la Confession de foi qu'il envoya à Augsbourg, et qui fut approuvée de tous les Suisses, il expliquait nettement, « que le corps de Jésus-Christ » depuis son ascension, n'était plus que dans le ciel, » et ne pouvait être autre part; qu'à la vérité il » était comme présent dans la Cène par la contem- » plation de la foi, et non pas réellement ni par son » essence[1]. »

Pour défendre cette doctrine, il écrivit une lettre à l'empereur et aux princes protestants, où il établit cette différence entre lui et ses adversaires, que ceux-ci voulaient *un corps naturel et substantiel, et lui un corps sacramentel*[2].

Il tient toujours constamment le même langage; et dans une autre Confession de foi qu'il adresse dans le même temps à François Ier, il explique, Ceci est mon corps, « d'un corps symbolique, » mystique et sacramentel; d'un corps par dénomi- » nation et par signification : de même, dit-il, » qu'une reine montrant parmi ses joyaux sa bague » nuptiale, dit sans hésiter, Ceci est mon roi, c'est- » à-dire c'est l'anneau du roi mon mari, par lequel » il m'a épousée[3]. » Je ne sache guère de reine qui se soit servie de cette phrase bizarre : mais il n'était pas aisé à Zwingle de trouver dans le langage ordinaire, des expressions semblables à celles qu'il voulait attribuer à Notre Seigneur. Au surplus, il ne reconnaît dans l'Eucharistie qu'une pure présence morale, qu'il appelle *sacramentelle et spirituelle.* Il met toujours la force des sacrements *en ce qu'ils aident la contemplation de la foi, qu'ils servent de frein aux sens, et les font mieux concourir avec la pensée.* Quant à la manducation « que » mettent les Juifs avec les papistes, selon lui, elle » doit causer la même horreur qu'aurait un père à » qui on donnerait son fils à manger. » En général, « la foi a horreur de la présence visible et corpo- » relle; ce qui fait dire à Pierre, SEIGNEUR, RETIREZ- » VOUS DE MOI. Il ne faut pas manger Jésus-Christ

1. *Conf. Argent.*, c. 18, *de Cœnâ. Synt. Gen.*, *part.* I, *p.* 195.

1. *Conf. Zwing. int. Oper. Zwing. et ad. Hosp. ad an.* 1530; 101 *et seq.* — 2. *Epist. ad Cæs. et Princ. Prot. Ibid.* — 3. *Conf. ad Franc. I.*

» de cette manière charnelle et grossière : une âme » fidèle et religieuse mange son vrai corps sacra- » mentellement et spirituellement. » Sacramentellement, c'est-à-dire en signe; spirituellement, c'est-à-dire par la contemplation de la foi qui nous représente Jésus-Christ souffrant, et nous montre qu'il est à nous.

XV. *L'état de la question paraît clairement dans la Confession de Zwingle.* — Il ne s'agit pas de se plaindre de ce qu'il appelle charnelle et grossière notre manducation, qui est si élevée au-dessus des sens, ni de ce qu'il en veut donner de l'horreur, comme si elle était cruelle et sanglante. Ce sont les reproches ordinaires qu'ont toujours faits ceux de son parti aux luthériens et à nous. Nous verrons dans la suite, comme ceux qui nous les ont faits nous justifient : maintenant il nous suffit d'observer que Zwingle parle nettement. On entend par ses deux Confessions de foi, en quoi consiste précisément la difficulté : d'un côté, une présence en signe et par foi : de l'autre, une présence réelle et substantielle; et voilà ce qui séparait les sacramentaires d'avec les catholiques et les luthériens.

XVI. *Quelle raison on a eue de se servir du mot de substance dans l'Eucharistie : que c'est la même qui a obligé à l'employer dans la Trinité.* — Il sera maintenant aisé d'entendre d'où vient que les défenseurs du sens littéral, catholiques et luthériens, se sont tant servis des mots de vrai corps, de corps réel, de substance, de propre substance, et des autres de cette nature.

Ils se sont servis du mot de *réel* et de *vrai*, pour faire entendre que l'Eucharistie n'était pas un simple signe du corps et du sang, mais la chose même.

C'est encore ce qui leur a fait employer le mot de substance; et si nous allons à la source, nous trouverons que la même raison qui a introduit ce mot dans le mystère de la Trinité, l'a aussi rendu nécessaire dans le mystère de l'Eucharistie.

Avant que les subtilités des hérétiques eussent embrouillé le sens véritable de cette parole de Notre Seigneur : *Nous sommes moi et mon Père une même chose*[1], on croyait suffisamment expliquer l'unité parfaite du Père et du Fils par cette expression de l'Ecriture, sans qu'il fût nécessaire de dire toujours qu'ils étaient un en substance ; mais depuis que les hérétiques ont voulu persuader aux fidèles, que cette unité du Père et du Fils n'était qu'une unité de concorde, de pensée, et d'affection, on a cru qu'il fallait bannir ces pernicieuses équivoques, en établissant la consubstantialité, c'est-à-dire l'unité de substance.

Ce terme, qui n'était point dans l'Ecriture, fut jugé nécessaire pour la bien entendre, et pour éloigner les dangereuses interprétations de ceux qui altéraient la simplicité de la parole de Dieu.

Ce n'est pas qu'en ajoutant ces expressions à l'Ecriture, on prétende qu'elle s'explique sur ce mystère d'une manière ambiguë ou enveloppée ; mais c'est qu'il faut résister par ces paroles expresses aux mauvaises interprétations des hérétiques, et conserver à l'Ecriture ce sens naturel et primitif, qui frapperait d'abord les esprits, si les idées n'étaient point brouillées par la prévention ou par de fausses subtilités.

1. *Joan.*, x, 30.

Il est aisé d'appliquer ceci à la matière de l'Eucharistie. Si on eût conservé sans raffinement l'intelligence droite et naturelle de ces paroles : *Ceci est mon corps, Ceci est mon sang*, nous eussions cru suffisamment expliquer une présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, en disant que ce qu'il y donne est son corps et son sang : mais depuis qu'on a voulu dire que Jésus-Christ n'y était présent qu'en figure, ou par son esprit, ou par sa vertu, ou par la foi ; alors, pour ôter toute ambiguïté, on a cru qu'il fallait dire que le corps de Notre Seigneur nous était donné en sa propre et véritable substance, ou ce qui est la même chose, qu'il était réellement et substantiellement présent.

Voilà ce qui a fait naître le terme de transsubstantiation, aussi naturel pour exprimer un changement de substance, que celui de consubstantiel pour exprimer une unité de substance.

XVII. *Les luthériens ont eu la même raison que nous de se servir du mot de substance. Zwingle ne s'en est jamais servi, ni Bucer au commencement.* — Par la même raison les luthériens, qui reconnaissent la réalité sans changement de substance, en rejetant le terme de transsubstantiation, ont retenu celui de *vraie et substantielle présence*, ainsi que nous l'avons vu dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg : et ces termes ont été choisis pour fixer au sens naturel ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme le mot de *consubstantiel* a été choisi, par les Pères de Nicée, pour fixer au sens littéral ces paroles : *Moi et mon Père, ce n'est qu'un*[1]; et ces autres, *Le Verbe était Dieu*[2].

Aussi ne voyons-nous pas que Zwingle, qui le premier a donné la forme à l'opinion du sens figuré, et qui l'a expliquée le plus franchement, ait jamais employé le mot de *substance*. Au contraire, il a perpétuellement exclu *la manducation*, aussi bien que *la présence* substantielle, pour ne laisser qu'une manducation figurée, c'est-à-dire *en esprit et par la foi*[3].

Bucer, quoique plus porté à des expressions ambiguës, ne se servit non plus au commencement, du mot de substance ou de communion et de présence substantielle : il se contenta seulement de ne pas condamner ces termes, et demeura dans les expressions générales que nous avons vues.

Voilà le premier état de la dispute sacramentaire, où les subtilités de Bucer introduisirent ensuite tant d'importunes variations qu'il nous faudra raconter dans la suite. Quant à présent, il suffit d'en avoir touché la cause.

XVIII. *Doctrine de la justification : qu'il n'y a plus de difficulté après les choses qui en sont dites dans la Confession d'Augsbourg, et dans l'Apologie.* — La question de la justification, où celle du libre arbitre était renfermée, paraissait bien d'une autre importance aux protestants : c'est pourquoi dans l'Apologie, ils demandent par deux fois à l'empereur une attention particulière sur cette matière, comme étant la plus importante de tout l'Evangile et celle aussi où ils ont le plus travaillé[4]. Mais j'espère qu'on verra bientôt qu'ils ont travaillé en vain, pour ne rien dire de plus, et qu'il y a plus de

1. *Joan.*, x, 30. — 2. *Idem*, I. 1. — 3. *Epist. ad. Cæs. et Princ. Prot.* — 4. *Ad. art.* IV, *de Justif.*, p. 60; *de Pœn.*, p. 161.

malentendu que de véritables difficultés dans cette dispute.

XIX. *Que la doctrine de Luther sur le libre arbitre est rétractée dans la Confession d'Augsbourg.* — Et d'abord il faut mettre hors de cette dispute la question du libre arbitre. Luther était revenu des excès qui lui faisaient dire que la prescience de Dieu mettait le libre arbitre en poudre dans toutes les créatures : et il avait consenti qu'on mît cet article dans la Confession d'Augsbourg[1] : « Qu'il faut » reconnaître le libre arbitre dans tous les hommes » qui ont l'usage de la raison, non pour les choses » de Dieu, que l'on ne peut commencer, ou du » moins achever sans lui ; mais seulement pour les » œuvres de la vie présente, et pour les devoirs de » la société civile. » Mélanchton y ajoutait, dans l'Apologie, *pour les œuvres extérieures de la loi de Dieu*[2]. Voilà donc déjà deux vérités qui ne souffrent aucune contestation : l'une, qu'il y a un libre arbitre ; et l'autre, qu'il ne peut rien de lui-même dans les œuvres vraiment chrétiennes.

XX. *Parole de la Confession d'Augsbourg, qui visait au semi-pélagianisme.* — Il y avait même un petit mot dans le passage que l'on vient de voir de la Confession d'Augsbourg, où, pour des gens qui voulaient tout attribuer à la grâce, on n'en parlait pas à beaucoup près si correctement qu'on fait dans l'Eglise catholique. Ce petit mot, c'est qu'on dit que de lui-même *le libre arbitre ne peut commencer, ou du moins achever les choses de Dieu :* restriction qui semble insinuer qu'il les peut *du moins commencer* par ses propres forces : ce qui était une erreur demi-pélagienne, dont nous verrons dans la suite que les luthériens d'à présent ne sont pas éloignés.

L'article suivant expliquait que *la volonté des méchants était la cause du péché*[3], où, encore qu'on ne dît pas assez nettement que Dieu n'en est pas l'auteur, on l'insinuait toutefois, contre les premières maximes de Luther.

XXI. *Tous les reproches faits aux catholiques fondés sur des calomnies : première calomnie sur la justification gratuite.* — Ce qu'il y avait de plus remarquable sur le reste de la matière de la grâce chrétienne, dans la Confession d'Augsbourg, c'est que partout on y supposait dans l'Eglise catholique, des erreurs qu'elle avait toujours détestées : de sorte qu'on semblait plutôt lui chercher querelle que la vouloir réformer ; et la chose paraîtra claire en exposant historiquement la croyance des uns et des autres.

On appuyait beaucoup dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie, sur ce que la rémission des péchés était une pure libéralité, qu'il ne fallait pas attribuer au mérite et à la dignité des actions précédentes. Chose étrange, les luthériens partout se faisaient honneur de cette doctrine, comme s'ils l'avaient ramenée dans l'Eglise, et ils reprochaient aux catholiques, « qu'ils croyaient trouver par leurs » propres œuvres, la rémission de leurs péchés : » qu'ils croyaient la pouvoir mériter en faisant de » leur côté ce qu'ils pouvaient, et même par leurs » propres forces : que tout ce qu'ils attribuaient à » Jésus-Christ était de nous avoir mérité une certaine grâce habituelle, par laquelle nous pou» vions plus facilement aimer Dieu ; et qu'encore » que la volonté pût l'aimer, elle le faisait plus vo» lontiers par cette habitude ; qu'ils n'enseignent » autre chose que la justice de la raison ; que nous » pouvions approcher de Dieu par nos propres » œuvres, indépendamment de la propitiation de » Jésus-Christ, et que nous avions rêvé une justifi» cation sans parler de lui[1] : » ce qu'on répète sans cesse, pour conclure autant de fois *que nous avions enseveli Jésus-Christ.*

1. *Confess. Aug., art.* XVIII. — 2 *Apol. ad eumd. art.* — 3. *Art.* XIX, *idem*

XXII. *On attribuait aux catholiques les deux propositions contradictoires :* EX OPERE OPERATO ; *ce que c'est.* — Mais pendant qu'on reprochait aux catholiques une erreur si grossière, on leur imputait d'autre part le sentiment opposé, les accusant de *se croire justifiés par le seul usage du sacrement,* EX OPERE OPERATO, comme on parle, *sans aucun bon mouvement*[2]. Comment les luthériens pouvaient-ils s'imaginer qu'on donnât tant à l'homme parmi nous, et qu'en même temps on y donnât si peu ? Mais l'un et l'autre est très-éloigné de notre doctrine, puisque le concile de Trente d'un côté, est tout plein des bons sentiments par où il se faut disposer au Baptême, à la Pénitence et à la Communion ; déclarant même en termes exprès, que *la réception de la grâce est volontaire ;* et que d'autre côté il enseigne que la rémission des péchés est purement gratuite, et que tout ce qui nous y prépare de près ou de loin, depuis le commencement de la vocation et les premières horreurs de la conscience ébranlée par la crainte, jusqu'à l'acte le plus parfait de la charité, est un don de Dieu[3].

XXIII. *Que dans la doctrine des luthériens, les sacrements opèrent* EX OPERE OPERATO. — Il est vrai qu'à l'égard des enfants, nous disons que par son immense miséricorde, le Baptême les sanctifie, sans qu'ils coopèrent à ce grand ouvrage par aucun bon mouvement : mais outre que c'est en cela que reluit le mérite de Jésus-Christ et l'efficace de son sang, les luthériens en disent autant ; puisqu'ils confessent avec nous, « qu'il faut baptiser les petits en» fants ; que le Baptême leur est nécessaire à salut, » et qu'ils sont faits enfants de Dieu par ce sacre» ment[4]. » N'est-ce pas là reconnaître cette force du sacrement efficace par lui-même et par sa propre action, *ex opere operato*, dans les enfants ? Car je ne vois pas que les luthériens s'attachent à soutenir avec Luther, que les enfants qu'on porte au Baptême y exercent un acte de foi. Il faut donc qu'ils disent avec nous, que le sacrement, par lequel ils sont régénérés, opère par sa propre vertu.

Que si l'on objecte que parmi nous le sacrement a encore la même efficace dans les adultes, et y opère *ex opere operato*, il est aisé de comprendre que ce n'est pas pour exclure en eux les bonnes dispositions nécessaires, mais seulement pour faire voir que ce que Dieu opère en nous lorsqu'il nous sanctifie par le sacrement, est au-dessus de tous nos mérites, de toutes nos œuvres, de toutes nos dispositions précédentes, en un mot, un pur effet de sa grâce et du mérite infini de Jésus-Christ.

XXIV. *Que la rémission des péchés est purement*

1. *Conf. art.* XX. *Apol. cap. de Justif. Conc., p.* 61. *Ibid., p.* 62, 74, 102, 103. *etc.* — 2. *Conf. Aug., art.* XIII, *etc.* — 3. *Sess.* VI ; *cap.* 5, 6, 14 ; *Sess.* XIII, 7 ; *Sess.* XIV, 4 ; *Sess.* VI, 7 ; *ibid., cap.* 8 ; *ibid., cap.* 5, 6 ; *Can.,* 1, 2, 3 ; *Sess.* XIV, 4 — 4. *Art.* IX.

gratuite, selon le concile de Trente. — Il n'y a donc point de mérite pour la rémission des péchés; et la Confession d'Augsbourg ne devait pas se glorifier de cette doctrine, comme si elle lui était particulière; puisque le concile de Trente reconnaît aussi bien qu'elle, « que nous sommes dits justifiés » gratuitement, à cause que tout ce qui précède » la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne » peut mériter cette grâce, selon ce que dit l'Apôtre : » Si c'est grâce, ce n'est point par œuvres, autre- » ment la grâce n'est plus grâce[1]. »

Voilà donc la rémission des péchés, et la justification établie gratuitement et sans mérite dans l'Eglise catholique, en termes aussi exprès qu'on l'a pu faire dans la Confession d'Augsbourg.

XXV. *Seconde calomnie : sur le mérite des œuvres : qu'il est reconnu dans la Confession d'Augsbourg et par Luther, au même sens que dans l'Eglise.* — Que si après la rémission des péchés, lorsque le Saint-Esprit habite en nous, que la charité y domine, et que la personne a été rendue agréable par une bonté gratuite, nous reconnaissons du mérite dans nos bonnes œuvres, la Confession d'Augsbourg en est d'accord : puisqu'on y lit, dans l'édition de Genève imprimée sur celle de Wittemberg faite à la vue de Luther et de Mélanchton, *que la nouvelle obéissance est réputée une justice,* ET MÉRITE *des récompenses.* Et encore plus expressément, que *bien que fort éloignée de la perfection de la loi, elle est une justice,* ET MÉRITE *des récompenses.* Et un peu après, que *les bonnes œuvres sont dignes de grandes louanges, qu'elles sont nécessaires, et qu'elles* MÉRITENT *des récompenses*[2].

Ensuite, expliquant cette parole de l'Evangile : *Il sera donné à celui qui a déjà,* elle dit, « que » notre action doit être jointe aux dons de Dieu » qu'elle nous conserve; et qu'elle EN MÉRITE l'accroissement[3]; » et loue cette parole de saint Augustin, QUE LA CHARITÉ QUAND ON L'EXERCE, MÉRITE L'ACCROISSEMENT DE LA CHARITÉ. Voilà donc en termes formels notre coopération nécessaire, et son mérite établi dans la Confession d'Augsbourg. C'est pourquoi on conclut ainsi cet article : « C'est par » là que les gens de bien entendent les vraies » bonnes œuvres, et comment elles plaisent à Dieu » et comment elles SONT MÉRITOIRES[4]. » On ne peut pas mieux établir, ni plus inculquer le mérite, et le concile de Trente n'appuie pas davantage sur cette matière.

Tout cela était pris de Luther et du fond de ses sentiments : car il écrit dans son Commentaire sur l'Epître aux Galates, que « lorsqu'il parle de la foi » justifiante, il entend celle qui opère par la cha- » rité : car, dit-il[5], la foi MÉRITE que le Saint-Es- » prit nous soit donné. » Il venait de dire qu'avec cet Esprit, toutes les vertus nous étaient données; et c'est ainsi qu'il expliquait la justification dans ce fameux Commentaire : il est imprimé à Wittemberg en l'an 1553, de sorte que, vingt ans après que Luther eût commencé la Réforme, on n'y trouvait rien encore à reprendre dans le mérite.

XXVI. *L'apologie établit le mérite des œuvres.* — Il ne faut donc pas s'étonner si on trouve ce sentiment si fortement établi dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg. Mélanchton fait de nouveaux efforts pour expliquer la matière de la justification, comme il le témoigne dans ses lettres; et il y enseigne « qu'il y a des récompenses proposées et » promises aux bonnes œuvres des fidèles, et qu'elles » sont MÉRITOIRES, non de la rémission des péchés, » ou de la justification, (choses que nous n'avons » que par la foi,) mais d'autres récompenses corpo- » relles et spirituelles en cette vie et en l'autre, » selon ce que dit saint Paul, *que chacun recevra » sa récompense selon son travail*[1]. » Et Mélanchton est si plein de cette vérité, qu'il l'établit de nouveau dans la *Réponse aux objections,* par ces paroles : « Nous confessons, comme nous avons déjà » fait souvent, qu'encore que la justification et la » vie éternelle appartiennent à la foi, toutefois les » bonnes œuvres MÉRITENT d'autres récompenses » corporelles et spirituelles, et divers degrés de » récompenses, selon ce que dit saint Paul, *que » chacun sera récompensé selon son travail :* car la » justice de l'Evangile, occupée de la promesse de » la grâce, reçoit gratuitement la justification et la » vie : mais l'accomplissement de la loi, qui vient » en conséquence de la foi, est occupé autour de la » loi même; et là, poursuit-il, la récompense EST » OFFERTE, non pas GRATUITEMENT, mais selon les » œuvres, ET ELLE EST DUE; et aussi ceux QUI MÉRI- » TENT cette récompense sont justifiés devant que » d'accomplir la loi[2]. »

Ainsi le mérite des œuvres est constamment reconnu par ceux de la Confession d'Augsbourg, comme chose qui est comprise dans la notion de la récompense; n'y ayant rien en effet de plus naturellement lié ensemble que le mérite d'un côté, quand la récompense est promise et proposée de l'autre.

Et en effet, ce qu'ils reprennent dans les catholiques n'est pas d'admettre le mérite qu'ils établissent aussi; mais « c'est, dit l'Apologie[3], en ce que toutes » les fois qu'on parle du mérite, ils le transportent » des autres récompenses à la justification. » Si donc nous ne connaissons de mérite qu'après la justification et non pas devant, la difficulté sera levée; et c'est ce qu'on a fait à Trente par cette décision précise : « Que nous sommes dits justifiés » gratuitement, à cause qu'aucune des choses qui » précèdent la justification, soit la foi, soit les œu- » vres, ne la peuvent mériter[4]. » Et encore : « Que » nos péchés nous sont remis gratuitement par la » miséricorde divine, à cause de Jésus-Christ[5]. » D'où vient aussi que le concile n'admet de mérite, « qu'à l'égard de l'augmentation de la grâce, et de » la vie éternelle[6]. »

XXVII. *Mélanchton ne s'entend pas lui-même dans l'Apologie, lorsqu'il y nie que les bonnes œuvres méritent la vie éternelle.* — Pour l'augmentation de la grâce, on en convenait à Augsbourg, comme on a vu : et pour la vie éternelle, il est vrai que Mélanchton ne voulait pas avouer qu'elle fût méritée par les bonnes œuvres, puisque selon lui elles méritaient seulement d'autres récompenses qui leur sont promises en cette vie et en l'autre.

1. *Conc. Trid., Sess.* VI, *cap.* 8. — 2. *Art.* VI, *Synt. Gen., p.* 12. *Idem, p.* 20, *cap. de bon. oper.* — 3. *Art.* VI, *Synt. Gen., p.* 21. — 4 *Pag.* 22. — 5. *Comment. in Ep. ad Gal., T.* V, 213.

1. *Apol. Conf. Aug. ad art.* 4, 5, 6, 20; *Resp. ad object. concord., p.* 96. — 2. *Apol. Conf. Aug. ad art.* 4, 5, 6, 20. *Resp. ad object. concord., p.* 137. — 3. *Apol. ibid.* — 4. *Sess.* VI, *c.* 8. — 5. *Idem, c.* 9. — 6. *Ibid., cap.* 16. *et Can.* 32.

Mais quand Mélanchton parlait ainsi, il ne considérait pas ce qu'il disait lui-même dans ce même lieu, que c'est la gloire éternelle « qui est due aux justifiés, selon cette parole de saint Paul : *Ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés*[1]. » Il ne considère pas, encore un coup, que c'est la vie éternelle qui est la vraie récompense promise par Jésus-Christ aux bonnes œuvres, conformément à ce passage de l'Evangile qu'il rapporte lui-même ailleurs pour établir le mérite[2], que ceux qui obéiront à l'Evangile *recevront le centuple en ce siècle, et la vie éternelle en l'autre*[3] : où l'on voit qu'outre le centuple, qui sera notre récompense en ce siècle, la vie éternelle nous est promise comme notre récompense au siècle futur : de sorte que, si le mérite est fondé sur la promesse de la récompense, comme l'assure Mélanchton, et comme il est vrai, il n'y a rien de plus mérité que la vie éternelle quoiqu'il n'y ait rien d'ailleurs de plus gratuit, selon cette belle doctrine de saint Augustin, que « la vie éternelle est due aux mérites des bonnes œuvres; mais que les mérites auxquels elle est due nous sont donnés gratuitement par Notre Seigneur Jésus-Christ[4]. «

XXVIII. *Qu'il y a quelque chose dans la vie éternelle qui ne tombe pas sous le mérite.* — Aussi est-il véritable que ce qui empêche Mélanchton de regarder absolument la vie éternelle comme récompense promise aux bonnes œuvres, c'est que dans la vie éternelle il y a toujours un certain fonds qui est attaché à la grâce; qui est donné sans œuvres aux petits enfants; qui serait donné aux adultes quand même ils seraient surpris de la mort au moment précis qu'ils sont justifiés, sans avoir eu le loisir d'agir après : ce qui n'empêche pas qu'à un autre égard le royaume éternel, la gloire éternelle, la vie éternelle ne soient promis aux bonnes œuvres comme récompense, et ne puissent aussi être mérités, au sens même de la Confession d'Augsbourg.

XXIX. *Variations des luthériens dans ce qu'ils ont retranché de la Confession d'Augsbourg.* — Que sert aux luthériens d'avoir altéré cette Confession, et d'en avoir retranché, dans leur livre *de la Concorde* et dans d'autres éditions, ces passages qui autorisent le mérite? Empêcheront-ils par là que cette Confession de foi n'ait été imprimée à Wittemberg, sous les yeux de Luther et de Mélanchton, et sans aucune contradiction dans tout le parti, avec tous les passages que nous avons rapportés? Que font-ils donc autre chose, quand ils les effacent maintenant, que de nous en faire remarquer la force et l'importance? Mais que leur sert de rayer le mérite des bonnes œuvres dans la Confession d'Augsbourg, s'ils nous le laissent eux-mêmes aussi entier dans l'Apologie, comme ils l'ont fait imprimer dans leur livre *de la Concorde?* N'est-il pas constant que l'Apologie a été présentée à Charles V par les mêmes princes et dans la même diète, que la Confession d'Augsbourg[5]? Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est qu'elle fut présentée de l'aveu des luthériens, *pour en conserver le vrai et propre sens;* car c'est ainsi qu'il en est parlé dans un écrit authentique[6], où les princes et les Etats protestants déclarent leur foi. Ainsi on ne peut douter que le mérite des œuvres ne soit de l'esprit du luthéranisme et de la Confession d'Augsbourg : et c'est à tort que les luthériens inquiètent sur ce sujet l'Eglise romaine.

XXX. *Trois autres calomnies contre l'Eglise : l'accomplissement de la loi, avoué dans l'Apologie, au même sens que dans l'Eglise.* — Je prévois pourtant qu'on pourra dire qu'ils n'ont pas approuvé le mérite des œuvres dans le même sens que nous, pour trois raisons. Premièrement, parce qu'ils ne reconnaissent pas, comme nous, que l'homme juste puisse et doive satisfaire à la loi. Secondement, parce que, pour cette raison, ils n'admettent pas le mérite qu'on appelle de condignité, dont tous nos livres sont pleins. Troisièmement, parce qu'ils enseignent que les bonnes œuvres de l'homme justifié ont besoin d'une acceptation gratuite de Dieu, pour nous obtenir la vie éternelle; ce qu'ils ne veulent pas que nous admettions.

Voilà, dira-t-on, trois caractères par où la doctrine de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie sera éternellement séparée de la nôtre. Mais ces trois caractères ne subsistent que par trois fausses accusations de notre croyance : car premièrement, si nous disons qu'il faut satisfaire à la loi, tout le monde en est d'accord, puisqu'on est d'accord qu'il faut aimer, et que l'Ecriture prononce que *l'amour* ou *la charité est l'accomplissement de la loi*[1]. Il y en a même dans l'Apologie un chapitre exprès, dont voici le titre : *De la dilection et de l'accomplissement de la loi*[2]. Et nous y venons de voir que *l'accomplissement de la loi vient en conséquence de la justification*[3]; ce qui y est répété en cent endroits, et ne peut être révoqué en doute : mais au reste il n'est pas vrai que nous prétendions qu'après être justifié, on satisfasse à la loi de Dieu en toute rigueur, puisqu'au contraire on nous apprend, dans le concile de Trente, que nous avons besoin de dire tous les jours : *Pardonnez-nous nos fautes*[4]; de sorte que, pour parfaite que soit notre justice, il y a toujours quelque chose que Dieu y répare par sa grâce, y renouvelle par son Saint-Esprit, y supplée par sa bonté.

XXXI. *Le mérite de condignité.* — Quant au mérite de condignité, outre que le concile de Trente ne s'est pas servi de ce terme, la chose en elle-même n'a aucune difficulté; puisqu'au fond on est d'accord qu'après la justification, c'est-à-dire après que la personne est agréable, que le Saint-Esprit y habite, et que la charité y règne, l'Ecriture lui attribue une espèce de dignité : *Ils marcheront avec moi en habit blanc, parce qu'ils en sont dignes*[5]. Mais le concile de Trente a clairement expliqué, que toute cette dignité vient de la grâce[6]; et les catholiques le déclarèrent aux luthériens dès le temps de la Confession d'Augsbourg, comme il paraît par l'histoire de David Chytré, et par celle de Georges Célestin, auteurs luthériens[7]. Ces deux historiens rapportent la réfutation de la Confession d'Augsbourg faite par les catholiques par ordre de l'empereur, où il est porté : « Que l'homme ne » peut mériter la vie éternelle par ses propres

1. *Apol. Conf. Aug. ad art.* 4, 5, 6, 20; *Rep. ad object. concord.*, *p.* 137. — 2. *In locis com.*, *cap. de Justif.* — 3. *Matth.*, XIX, 29. — 4. *Aug.*, *ep.* CV. *nunc* CXCIV, *n.* 19; *De Correp. et Grat.*, *cap.* XIII, *n.* 41. — 5. *Præf. Apol. Conc.*, *p.* 48. — 6. *Solid. repet. Conc.* 633.

1. *Rom.*, XIII. 10. — 2. *Apol.* 83. — 3. *Idem*, *p.* 137. — 4. *Sess.* VI, *c.* 11. — 5. *Apoc.*, III. 4. — 6. *Conc. Trid.*, *Sess.* VI, *c.* 16, *etc.* — 7. *Chyt.*, *Hist. Conf. Aug. post. Conf.*; *Georg. Cœl.*, *Hist. Conf. Aug.*, *T.* III.

» forces, et sans la grâce de Dieu, et que tous les » catholiques confessent que nos œuvres ne sont » par elles-mêmes d'aucun mérite; mais que la » grâce de Dieu les rend dignes de la vie éter- » nelle. »

XXXII. *Le mérite de congruité.* — Pour ce qui regarde les bonnes œuvres que nous faisons avant que d'être justifiés; parce qu'alors la personne n'est pas agréable ni juste, qu'au contraire elle est regardée comme étant encore en péché, et comme ennemie : en cet état elle est incapable d'un véritable mérite; et le mérite de congruité ou de convenance, que les théologiens y reconnaissent, n'est pas selon eux un véritable mérite; mais un mérite improprement dit, qui ne signifie autre chose, sinon qu'il est convenable à la divine bonté d'avoir égard aux gémissements et aux pleurs qu'il a lui-même inspirés au pécheur qui commence à se convertir.

Il faut répondre la même chose des aumônes que fait un pécheur *pour racheter ses péchés*, selon le précepte de Daniel[1]; et *de la charité qui couvre la multitude des péchés*, selon saint Pierre[2], et du pardon promis par Jésus-Christ même à *ceux qui pardonnent à leurs frères*[3]. L'Apologie répond ici que Jésus-Christ n'ajoute pas qu'en *faisant l'aumône, ou en pardonnant, on mérite le pardon, ex opere operato*, en vertu de cette action; *mais en vertu de la foi*[4]. Mais qui aussi le prétend autrement? Qui a jamais dit que les bonnes œuvres qui plaisent à Dieu ne dussent pas être faites selon l'esprit de la foi, sans laquelle, comme dit saint Paul, *il n'est pas possible de plaire à Dieu*[5]*?* Ou qui a jamais pensé que ces bonnes œuvres, et la foi qui les produit, méritassent la rémission des péchés *ex opere operato*, et fussent capables de l'opérer par elles-mêmes, on n'avait pas seulement songé à employer cette locution, *ex opere operato*, dans les bonnes œuvres des fidèles : on ne l'appliquait qu'aux sacrements, qui ne sont que de simples instruments de Dieu : on l'employait pour montrer que leur action était divine, toute-puissante et efficace par elle-même; et c'était une calomnie ou une ignorance grossière de supposer que dans la doctrine catholique les bonnes œuvres opérassent de cette sorte la rémission des péchés, et la grâce justifiante. Dieu, qui les inspire, y a égard par sa bonté, à cause de Jésus-Christ; non à cause que nous sommes dignes qu'il y ait égard pour nous justifier, mais parce qu'il est digne de lui de regarder en pitié des cœurs humiliés, et d'y achever son ouvrage. Voilà le mérite de convenance, qui peut être attribué à l'homme, avant même qu'il soit justifié. La chose au fond est incontestable; et si le terme déplaît, l'Eglise aussi ne s'en sert pas dans le concile de Trente.

XXXIII. *Méditation de Jésus-Christ toujours nécessaire.* — Mais encore que Dieu regarde d'un autre œil les pécheurs déjà justifiés, et que les œuvres qu'il y produit par son Esprit habitant en eux, tendent plus immédiatement à la vie éternelle, il n'est pas vrai, selon nous, qu'il n'y faille pas de la part de Dieu une acceptation volontaire; puisque tout est ici fondé, comme dit le concile de Trente, sur la promesse que *Dieu nous a faite miséricordieusement*, c'est-à-dire gratuitement, *à cause de Jésus-Christ*[1], de donner la vie éternelle à nos bonnes œuvres; sans quoi nous ne pourrions pas nous promettre une si haute récompense.

Ainsi quand on nous objecte partout dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie[2], qu'après la justification nous ne croyons plus avoir besoin de la médiation de Jésus-Christ, on ne peut pas nous calomnier plus visiblement; puisque, outre que c'est par Jésus-Christ seul que nous conservons la grâce reçue, nous avons besoin que Dieu se ressouvienne sans cesse de la promesse qu'il nous a faite dans la nouvelle alliance par sa seule miséricorde, et par le sang du Médiateur.

XXXIV. *Comment les mérites de Jésus-Christ sont à nous : et comment ils nous sont imputés.* — Enfin tout ce qu'il y a de bon dans la doctrine luthérienne, non-seulement était en son entier dans l'Eglise, mais encore s'y expliquait beaucoup mieux, puisqu'on éloignait clairement toutes les fausses idées et c'est ce qui paraît principalement dans la doctrine de la justice imputée. Les luthériens croyaient avoir trouvé quelque chose de merveilleux et qui leur fût particulier, en disant que Dieu nous imputait la justice de Jésus-Christ, qui avait parfaitement satisfait pour nous, et qui rendait ses mérites nôtres. Cependant les scholastiques, qu'ils blâmaient tant, étaient tout pleins de cette doctrine. Qui de nous n'a pas toujours cru et enseigné que Jésus-Christ avait satisfait surabondamment pour les hommes, et que le Père éternel, content de cette satisfaction de son Fils, nous traitait aussi favorablement que si nous eussions nous-mêmes satisfait à sa justice? Si on ne veut dire que cela, quand on dit que la justice de Jésus-Christ nous est imputée, c'est une chose hors de doute, et il ne fallait pas troubler tout l'univers, ni prendre le titre de Réformateurs pour une doctrine si connue et si avouée. Et le concile de Trente reconnaissait bien que *les mérites de Jésus-Christ et de sa passion* étaient rendus nôtres par la justification; puisqu'il répète tant de fois *qu'ils nous y sont communiqués*[3], et que personne ne peut être justifié sans cela.

XXXV. *Justification, régénération, sanctification, renouvellement : comment c'est au fond la même grâce.* — Ce que veulent dire les catholiques avec ce concile, lorsqu'ils ne permettent pas de s'en tenir à une simple imputation des mérites de Jésus-Christ, c'est que Dieu lui-même ne s'en tient pas là; mais que pour nous appliquer ces mérites, en même temps il nous renouvelle, il nous régénère, il nous vivifie, il répand en nous son Saint-Esprit qui est l'Esprit de sainteté, et par là il nous sanctifie; et tout cela ensemble selon nous fait la justification du pécheur. C'était aussi la doctrine de Luther et de Mélanchton. Ces subtiles distinctions entre la justification, la régénération ou la sanctification, où l'on met maintenant toute la finesse de la doctrine protestante, sont nées après eux, et depuis la Confession d'Augsbourg. Les luthériens d'à présent conviennent eux-mêmes que ces choses sont confondues par Luther et par Mélanchton[4]; et cela dans l'Apologie, un ouvrage si

1. *Dan*, IV. 21. — 2. *I. Pet.*, IV. 8. — 3. *Luc.*, VI. 37. — 4. *Rep. ad Arg*, p. 111. — 5. *Heb.*, XI. 6.

1. *Conc. Trid.*, *Sess.* VI, c. 16. — 2. *Apol. resp. ad Arg*, p. 127, *etc.* — 3. *Sess.* VI, c. 3, 7. — 4. *Solid. repet. Conc.*, p. 686. *Epit. artic. ibid.* 185.

authentique de tout le parti. En effet, Luther définit ainsi la foi justifiante : « La vraie foi est l'œuvre » de Dieu en nous, par laquelle nous sommes re- » nouvelés, et nous renaissons de Dieu et du Saint- » Esprit. Et cette foi est la véritable justice, que » saint Paul appelle la justice de Dieu et que Dieu » approuve[1]. » C'est donc par elle que nous sommes justifiés et régénérés tout ensemble ; et puisque le Saint-Esprit, c'est-à-dire Dieu même agissant en nous, intervient dans cet ouvrage, ce n'est pas une imputation hors de nous, comme le veulent à présent les protestants, mais un ouvrage en nous.

Et pour ce qui est de l'Apologie, Mélanchton y répète à toutes les pages[2], *que la foi nous justifie et nous régénère, et nous apporte le Saint-Eprit.* Et un peu après : *Qu'elle régénère les cœurs, et qu'elle enfante la vie nouvelle.* Et encore plus clairement : *Etre justifié, c'est d'injuste être fait juste; et être régénéré, c'est aussi être déclaré et réputé juste :* ce qui montre que ces deux choses concourent ensemble. On ne voit aucun vestige du contraire dans la Confession d'Augsbourg ; et il n'y a personne qui ne voie combien ces idées, qu'avaient alors les luthériens, reviennent aux nôtres.

XXXVI. *Les œuvres satisfactoires reconnues dans l'Apologie, et les moines comptés parmi les saints.* — Il semble qu'ils s'en éloignent davantage sur les œuvres satisfactoires et sur les austérités de la vie religieuse ; car ils les rejettent souvent comme contraires à la doctrine de la justification gratuite. Mais au fond, ils ne les condamnent pas si sévèrement qu'on le pourrait croire d'abord : car non-seulement saint Antoine et les moines des premiers siècles, gens d'une si terrible austérité, mais encore dans les derniers temps, saint Bernard, saint Dominique et saint François sont comptés dans l'Apologie parmi les saints Pères. Leur genre de vie, loin d'être blâmé, est jugé digne des saints, « à cause, » dit-on[3], qu'il ne les a pas empêchés de se croire » justifiés par la foi, pour l'amour de Jésus-Christ. » Sentiment bien éloigné des emportements qu'on voit aujourd'hui dans la nouvelle Réforme, où on ne rougit pas de voir condamner saint Bernard, et de traiter saint François d'insensé.

Il est vrai que l'Apologie, après avoir mis ces grands hommes au nombre des saints Pères, condamne les moines qui les ont suivis; parce qu'on « prétend qu'ils ont cru mériter la rémission des » péchés, la grâce et la justice par ces œuvres, et » non pas la recevoir gratuitement[4]. » Mais la calomnie est visible, puisque les religieux d'aujourd'hui croient encore, comme les anciens, avec l'Eglise catholique et le concile de Trente, que la rémission des péchés est purement gratuite, et donnée par les mérites de Jésus-Christ seul.

Et afin qu'on ne pense pas que le mérite que nous attribuons à ces œuvres de pénitence fût alors improuvé par les défenseurs de la confession d'Augsbourg, ils enseignent en général *des œuvres et des afflictions*, « qu'elles MÉRITENT non pas la justification, mais d'autres récompenses[5] » : et en particulier de l'aumône, lorsqu'on la fait en état de grâce, « qu'elle MÉRITE plusieurs bienfaits de Dieu ; » QU'ELLE ADOUCIT LES PEINES; qu'elle MÉRITE que » nous soyons assistés contre les périls du péché et » de la mort. » Qui empêche qu'on n'en dise autant du jeûne et des autres mortifications? Et tout cela bien entendu n'est au fond que ce qu'enseignent tous les catholiques.

1. *Præf. in Epist. ad Rom., T. v, f.* 97, 98. — 2. *Cap. de Justif. Conc., p.* 68, 71, 72, 73, 74, 82; *Cap. de dilect.* 83, *etc.* — 3. *Apol. resp. ad Arg., p.* 99. *de vot. monast.,* 281. — 4 *Apol. resp. ad Arg., p.* 99, *de vot. monast,, p.* 281. — 5. *Ibid., p.* 136.

XXXVII. *La nécessité du Baptême et l'amissibilité de la Justice enseignée dans la Confession d'Augsbourg.* — Les calvinistes se sont éloignés des véritables idées de la justification, en disant, comme nous verrons, que le Baptême n'est pas nécessaire aux petits enfants; que la Justice une fois reçue ne se perd pas; et ce qui en est une suite, qu'elle se conserve même dans le crime. Mais comme les luthériens virent commencer ces erreurs dans les sectes des anabaptistes, ils les proscrivirent par ces trois articles de la Confession d'Augsbourg :

« Que le Baptême est nécessaire à salut, et » qu'ils condamnent les anabaptistes, qui assurent » que les enfants peuvent être sauvés sans le » Baptême, et hors de l'Eglise de Jésus-Christ[1].

» Qu'ils condamnent les mêmes anabaptistes, » qui nient qu'on puisse perdre le Saint-Esprit, » quand on a été une fois justifié[2].

» Que ceux qui tombent en péché mortel ne sont » pas justes : Qu'il faut résister aux mauvaises in- » clinations : Que ceux qui leur obéissent, contre » le commandement de Dieu, et agissent contre » leur conscience, sont injustes, et n'ont ni le » Saint-Esprit, ni la foi, ni la confiance en la divine » Miséricorde[3]. »

XXXVIII. *Les inconvénients de la certitude et de la foi spéciale ne sont pas levés dans la Confession d'Augsbourg.* — On sera étonné de voir tant d'articles de conséquence décidés selon nos idées dans la Confession d'Augsbourg ; et enfin quand je considère ce qu'elle a trouvé de particulier, je ne vois que cette foi spéciale dont nous avons parlé au commencement de cet ouvrage, et la certitude infaillible de la rémission des péchés qu'on lui veut faire produire dans les consciences. Il faut avouer aussi que c'est là ce qu'on nous donne pour le dogme capital de Luther, le chef-d'œuvre de sa réforme et le plus grand fondement de la piété et de la consolation des âmes fidèles. Mais cependant on n'a point trouvé de remède à ce terrible inconvénient que nous avons remarqué d'abord[4]; d'être assuré de la rémission de ses péchés, sans le pouvoir jamais être de la sincérité de sa repentance. Car enfin, quoi qu'il soit de l'imputation, il est bien certain que Jésus-Christ n'impute sa justice qu'à ceux qui sont pénitents et sincèrement pénitents, c'est-à-dire sincèrement contrits, affligés de leurs péchés, sincèrement convertis. Que cette sincère pénitence ait en elle-même de la dignité, de la perfection, du mérite, quel qu'il soit, ou qu'elle n'en ait pas, je m'en suis assez expliqué, et c'est de quoi je n'ai que faire en cette occasion. Qu'elle soit ou condition, ou disposition et préparation, ou enfin tout ce qu'on voudra, cela n'importe ; puisqu'enfin, quoi qu'il en soit, il faut l'avoir, ou il n'y a point de pardon. Or si je l'ai, ou si je ne l'ai pas, c'est de quoi je ne puis jamais être assuré, selon les prin-

1. *Art.* IX, *p.* 12. — 2. *Art.* XI, *p.* 13. — 3. *Art.* VI, *p.* 12 *cap. De bon. oper., p.* 21. — 4. *Ci-dessus, liv.* I, *n.* IX *et suiv*

cipes de Luther; puisque, selon lui, je ne sais jamais si ma pénitence n'est pas une illusion, ou une vaine pâture de mon amour-propre; ni si le péché, que je crois détruit dans mon cœur, n'y règne pas avec plus de sûreté que jamais en se dérobant à mes yeux.

Et on a beau dire avec l'Apologie : *La foi ne compatit pas avec le péché mortel*[1] : or j'ai la foi : donc je n'ai plus de péché mortel. Car c'est de là que vient tout l'embarras, puisqu'on doit dire au contraire : *La foi ne compatit pas avec le péché mortel :* c'est ce que les luthériens viennent d'enseigner. Or je ne suis pas assuré de n'avoir plus de péché mortel; c'est ce que nous avons prouvé par la doctrine de Luther[2] : je ne suis donc pas assuré d'avoir la foi. En effet, on s'écrie dans l'Apologie : *Qui aime assez Dieu? Qui le craint assez? Qui souffre avec assez de patience*[3]*?* Or on peut dire de même : *Qui croit comme il faut? Qui croit assez pour être justifié devant Dieu?* Et la suite de l'Apologie établit ce doute; car elle poursuit : *Qui ne doute pas souvent si c'est Dieu ou le hasard qui gouverne le monde? Qui ne doute pas souvent s'il sera exaucé de Dieu?* On doute donc souvent de sa propre foi : comment est-on assuré alors de la rémission de ses péchés? On ne l'a donc pas cette rémission : ou bien, contre le dogme de Luther, on l'a sans en être assuré; ou, ce qui est le comble de l'aveuglement, on en est assuré sans être assuré de la sincérité de sa foi ni de celle de sa pénitence; et la rémission des péchés devient indépendante de l'une et de l'autre. Voilà où nous précipite cette certitude qui fait tout le fond de la Confession d'Augsbourg, et le dogme fondamental du luthéranisme.

XXXIX. *Que, selon les propres principes des luthériens, l'incertitude reconnue par les catholiques ne doit causer aucun trouble, ni empêcher le repos de conscience.* — Au reste, ce qu'on nous oppose, que par l'incertitude où nous laissons les consciences affligées, nous les jetons dans le trouble, ou même dans le désespoir, n'est pas véritable; et il faut bien que les luthériens en conviennent par cette raison : car quelque assurés qu'ils se vantent d'être de leur justification, ils n'osent pas s'assurer absolument de leur persévérance, ni par conséquent de leur béatitude éternelle. Au contraire, ils condamnent ceux qui disent qu'on ne peut pas perdre la justice une fois reçue[4]. Mais en la perdant, on perd avec elle tout le droit qu'on avait comme justifié à l'héritage éternel. On n'est donc jamais assuré de ne pas perdre ce droit, puisqu'on n'est pas assuré de ne pas perdre la justice à laquelle il est attaché. On y espère néanmoins à ce bienheureux héritage : on vit heureux dans cette douce espérance, selon ce que dit saint Paul : *Nous réjouissant en espérance*[5]*!* On peut donc, sans cette assurance dernière qui exclut toute sorte de doute, jouir du repos que l'état de cette vie nous peut permettre.

XL. *Quel est le vrai repos de la conscience dans la justification et quelle certitude on y reçoit.* — On voit par là ce qu'il faut faire pour accepter la promesse et se l'appliquer; c'est sans hésiter, qu'il faut croire que la grâce de la justice chrétienne, et par conséquent la vie éternelle est à nous en Jésus-Christ; et non-seulement à nous en général, mais encore à nous en particulier. Il n'y a point à hésiter du côté de Dieu, je le confesse : le ciel et la terre passeront plutôt que ses promesses nous manquent. Mais qu'il n'y ait point à hésiter ni rien à craindre de notre côté; le terrible exemple de ceux qui ne persévèrent pas jusqu'à la fin, et qui, selon les luthériens, n'ont pas été moins justifiés que les élus mêmes, démontre le contraire.

Voici donc en abrégé toute la doctrine de la justification : qu'encore que pour nourrir l'humilité dans nos cœurs nous soyons toujours en crainte de notre côté, tout nous est assuré du côté de Dieu; de sorte que notre repos en cette vie consiste dans une ferme confiance en sa bonté paternelle, et dans un parfait abandon à sa haute et incompréhensible volonté, avec une profonde adoration de son impénétrable secret.

XLI. *La Confession de Strasbourg explique la justification comme l'Eglise romaine.* — Pour la Confession de Strasbourg, si nous en considérons la doctrine, nous verrons combien on eut de raison, dans la conférence de Marpourg, d'accuser ceux de Strasbourg, et en général les sacramentaires, de ne rien entendre dans la justification de Luther et des luthériens : car cette Confession de foi ne dit pas un mot ni de la justice par imputation, ni aussi de la certitude qu'on en doit avoir[1]. Elle définit au contraire la justification, ce par quoi *d'injustes nous devenons justes, et de mauvais, bons et droits*[2], sans en donner d'autre idée. Elle ajoute qu'elle est gratuite, et l'attribue à la foi, mais à la foi unie à la charité et féconde en bonnes œuvres.

Aussi dit-elle, avec la Confession d'Augsbourg, *que la charité est l'accomplissement de toute la loi selon la doctrine de saint Paul*[3]*:* mais elle explique plus fortement que n'y avait fait Mélanchton, combien nécessairement la loi doit être accomplie, lorsqu'elle assure « que personne ne peut être pleinement sauvé, s'il n'est conduit par l'esprit de » Jésus-Christ à ne manquer d'aucune des bonnes » œuvres pour lesquelles Dieu nous a créés; et » qu'il est si nécessaire que la loi s'accomplisse, » que le ciel et la terre passeront plutôt qu'il puisse » arriver du relâchement dans le moindre trait de » la loi, ou dans un seul iota[4]. »

Jamais catholique n'a parlé plus fortement de l'accomplissement de la loi, que fait cette Confession; mais encore que ce soit là le fondement du mérite, Bucer n'y en disait mot; quoique d'ailleurs il ne fasse point de difficulté de le reconnaître au sens de saint Augustin, qui est celui de l'Eglise.

XLII. *Du mérite, selon Bucer.* — Il ne sera pas inutile, pendant que nous sommes sur cette matière, de considérer ce qu'en a pensé ce docteur, un des chefs du second parti de la nouvelle Réforme, dans une conférence solennelle[5] où il parla en ces termes : « Puisque Dieu jugera chacun selon ses » œuvres, il ne faut pas nier que les bonnes œuvres » faites par la grâce de Jésus-Christ, et qu'il opère

1. *Apol., cap. de Justif.* 71. 81, *etc.* — 2. *Ci-dessus, liv.* I, *n.* IX *et suiv.* — 3. *Idem*, 91. — 4. *Conf. Aug., art.* VI, XI; *cap. De bon. operib., p.* 12, 13, 21. — 5. *Rom.*, XII. 12.

1. *V. ci-dessus, liv.* II, *n. dern.* — 2. *Conf. Argent., cap.* 3 *et* 4. — 3. *Idem.* — 4. *Conf. Argent., cap.* 5. *p.* 181. — 5. *Disp. Lips. an.* 1539.

» lui-même dans ses serviteurs, NE MÉRITENT la vie » éternelle ; non point à la vérité par leur propre » dignité, mais par l'acceptation et la promesse de » Dieu, et le pacte fait avec lui : car c'est à de telles » œuvres que l'Ecriture promet la récompense de » la vie éternelle, qui pour cela n'en est pas moins » une grâce à un autre égard, parce que ces bonnes » œuvres, auxquelles on donne une si grande ré- » compense, sont elles-mêmes des dons de Dieu. » Voilà ce qu'écrit Bucer en 1539 dans la dispute de Lipsic, afin qu'on ne pense que ce soit des choses écrites au commencement de la Réforme, et avant qu'elle eût eu le loisir de se reconnaître. Selon ce même principe, le même Bucer décide, en un autre endroit[1], qu'il ne faut pas nier « qu'on puisse être » justifié par les œuvres, comme l'enseigne saint » Jacques, puisque Dieu rendra à chacun selon ses » œuvres. Et, poursuit-il, la question n'est pas DES » MÉRITES : nous ne les rejetons en aucune sorte, » et même nous reconnaissons qu'on MÉRITE la vie » éternelle, selon cette parole de Notre Seigneur : » *Celui qui abandonnera tout pour l'amour de moi* » *aura le centuple dans ce siècle, et la vie éternelle* » *en l'autre.* »

XLIII. *Bucer entreprend la défense des prières de l'Eglise, et fait voir en quel sens les mérites des saints nous sont utiles.* — On ne peut reconnaître plus clairement les mérites que chacun peut acquérir pour soi-même, et même par rapport à la vie éternelle. Mais Bucer passe encore plus loin : et comme on accusait l'Eglise d'attribuer des mérites aux saints non-seulement pour eux-mêmes, mais encore pour les autres, il la justifiait par ces paroles : « Pour ce qui regarde ces prières publiques » de l'Eglise qu'on appelle *collectes*, où l'on fait » mention des prières et des mérites des saints : » puisque dans ces mêmes prières tout ce qu'on de- » mande en cette sorte est demandé à Dieu, et non » pas aux saints, et encore qu'il est demandé par » Jésus-Christ ; dès-là tous ceux qui font cette » prière reconnaissent que tous les mérites des » saints sont des dons de Dieu gratuitement accor- » dés[2]. » Et un peu après : « Car d'ailleurs nous » confessons et nous prêchons avec joie que Dieu » récompense les bonnes œuvres de ses serviteurs, » non-seulement en eux-mêmes, mais encore en » ceux pour qui ils prient ; puisqu'il a promis qu'il » ferait du bien à ceux qui l'aiment, jusqu'à mille » générations. » Bucer disputait ainsi pour l'Eglise catholique en 1546, dans la Conférence de Ratisbonne : aussi ces prières avaient-elles été faites par les plus grands hommes de l'Eglise, et dans les siècles les plus éclairés ; et saint Augustin même, tout ennemi qu'il était du mérite présomptueux, ne laissait pas de reconnaître que le mérite des saints nous était utile, en disant qu'une des raisons de célébrer dans l'Eglise la mémoire des martyrs, *était pour être associés à leurs mérites, et aidés par leurs prières*[3].

Ainsi, quoi qu'on puisse dire, la doctrine de la justice chrétienne, de ses œuvres et de son mérite, était avouée dans les deux partis de la nouvelle Réforme ; et ce qui a fait depuis tant de difficulté n'en faisait aucune alors, ou n'en faisait en tout cas, qu'à cause que dans la Réforme, on se laissait souvent entraîner à l'esprit de contradiction.

XLIV. *Etrange doctrine de la Confession d'Augsbourg sur l'amour de Dieu.* — Je ne puis omettre ici une bizarre doctrine de la Confession d'Augsbourg sur la justification. C'est non-seulement que l'amour de Dieu n'y était pas nécessaire, mais que nécessairement il la supposait accomplie. Luther nous l'a déjà dit : mais Mélanchton l'explique amplement dans l'Apologie. « Il est impossible d'ai- » mer Dieu, dit-il[1], si auparavant on n'a, par la foi, » la rémission des péchés ; car un cœur qui sent » vraiment un Dieu irrité ne le peut aimer ; il faut » le voir apaisé : tant qu'il menace, tant qu'il » condamne, la nature humaine ne peut s'élever » jusqu'à l'aimer dans sa colère. Il est aisé aux » contemplateurs oisifs d'imaginer ces songes de » l'amour de Dieu, qu'un homme coupable de pé- » ché mortel le puisse aimer par-dessus toutes » choses ; parce qu'ils ne sentent pas ce que c'est » que la colère ou le jugement de Dieu : mais une » conscience agitée sent la vanité de ces spécula- » tions philosophiques. » De là donc il conclut partout : « Qu'il est impossible d'aimer Dieu, si » l'on n'est auparavant assuré de la rémission ob- » tenue[2]. »

C'est donc une des finesses de la justification de Luther, que nous sommes justifiés avant que d'avoir la moindre étincelle de l'amour de Dieu : car tout le but de l'Apologie est d'établir non-seulement qu'on est justifié avant que d'aimer, mais encore qu'il est impossible d'aimer si l'on n'est auparavant justifié[3] : en sorte que la grâce offerte avec tant de bonté ne peut rien du tout sur notre cœur ; il faut l'avoir reçue pour être capable d'aimer Dieu. Ce n'est pas ainsi que parle l'Eglise dans le concile de Trente : « L'homme excité et aidé par la grâce, dit » ce concile[4], croit tout ce que Dieu a révélé, et » tout ce qu'il a promis ; et croit ceci avant toutes » choses, que l'impie est justifié par la grâce, par » la rédemption qui est en Jésus-Christ. Alors se » sentant pécheur, de la justice dont il est alarmé, » il se tourne vers la divine Miséricorde qui relève » son espérance, dans la CONFIANCE QU'IL A QUE DIEU » LUI SERA PROPICE PAR JÉSUS-CHRIST, et il commence » à l'aimer comme l'auteur de toute justice ; » c'est-à-dire, comme celui qui justifie gratuitement l'impie. Cet amour si heureusement commencé *le porte à détester ses crimes* ; il reçoit le sacrement, il est justifié. La charité est répandue dans son cœur gratuitement par le Saint-Esprit ; et ayant commencé à aimer Dieu, lorsqu'il lui offrait la grâce, il l'aime encore plus quand il l'a reçue.

XLV. *Autre erreur de la justification luthérienne.* — Mais voici une nouvelle finesse de la justification luthérienne. Saint Augustin établit, après saint Paul, qu'une des différences de la justice chrétienne d'avec la justice de la loi, c'est que la justice de la loi est fondée sur l'esprit de crainte et de terreur ; au lieu que la justice chrétienne est inspirée par un esprit de dilection et d'amour. Mais l'Apologie l'explique autrement ; et la justice où l'amour de Dieu est jugé nécessaire, où il entre,

1. *Resp. ad Abrinc.* — 2. *Disp. Ratisb.* — 3. *Lib.* XX. *contra Faust. Manich., cap.* XXI, *tom.* VIII, *col.* 317.

1. *Art.* V. XX. *cap. De bon. oper. Synt. Gen.*, 2. *part. sup.*, *liv.* I, *n.* XVIII ; *Apol., cap. de Justif., p.* 66. — 2. *Idem, p.* 81, *etc.* — 3. *Apol., p.* 66, 81, 82, 83, 121, *etc.* — 4. *Sess.* VI, *cap.* 6.

dont il fait la pureté et la vérité, y est partout représentée comme la justice des œuvres, la justice de la raison, la justice par les propres mérites; en un mot, comme la justice de la loi et la justice pharisaïque[1]. Voici de nouvelles idées que le christianisme ne connaissait pas encore : une justice que le Saint-Esprit répand dans les cœurs en y répandant la charité, est une justice pharisaïque, qui ne purifie que le dehors; une justice répandue gratuitement dans les cœurs à cause de Jésus-Christ, est une justice de la raison, une justice de la loi, une justice par les œuvres; et enfin on nous accuse d'établir une justice par ses propres forces, lorsqu'il paraît clairement, par le concile de Trente, que nous établissons une justice dont la foi est le fond, dont la grâce est le principe, dont le Saint-Esprit est l'auteur depuis son premier commencement jusqu'à la dernière perfection où l'on peut arriver dans cette vie.

Je crois qu'on voit maintenant combien il a été nécessaire de bien faire entendre la justification luthérienne par la Confession d'Augsbourg et par l'Apologie, puisque cette exposition a fait paraître, que dans un article que les luthériens regardent comme le chef-d'œuvre de leur Réforme, ils n'ont après tout fait autre chose que de nous calomnier dans quelques points, nous justifier en d'autres; et dans ceux où il peut rester quelque dispute, nous laisser visiblement la meilleure part.

XLVI. *Les luthériens reconnaissent le sacrement de Pénitence et l'absolution sacramentale.* — Outre cet article principal, il y en a d'autres très-importants dans la Confession d'Augsbourg ou dans l'Apologie, comme « qu'il faut retenir dans la confession l'absolution particulière; que c'est l'erreur » des novatiens, et une erreur condamnée, de la » rejeter; que cette absolution est un sacrement véritable et proprement dit; et que la puissance des » clefs remet les péchés, non-seulement devant » l'Eglise, mais encore devant Dieu[2]. » Quant au reproche qu'on nous fait ici de dire que ce *sacrement conférait la grâce sans aucun bon mouvement de celui qui le reçoit*, je crois qu'on est las d'entendre une calomnie si souvent réfutée.

XLVII. *La confession, avec la nécessité du dénombrement des péchés.* — Quant à ce qu'on enseigne au même lieu, qu'en retenant la confession « il » n'y fallait pas exiger le dénombrement des péchés, » à cause qu'il est impossible, conformément à » cette parole : Qui est-ce qui connaît ses péchés[3] ? » c'était à la vérité une bonne excuse à l'égard des péchés que l'on ne connaît pas, mais non pas une raison suffisante de ne point soumettre aux clefs de l'Eglise ceux que l'on connaît. Aussi faut-il avouer de bonne foi que les luthériens non plus que Luther n'ont pas en cela d'autres sentiments que les nôtres, puisque nous trouvons ces mots dans le petit Catéchisme de Luther reçu unanimement dans tout le parti : « Devant Dieu nous devons nous te- » nir coupables de nos péchés cachés : mais à » l'égard du ministre, il faut seulement confes- » ser ceux qui nous sont connus, et que nous » sentons dans notre cœur[4]. » Et pour mieux voir

1. *Ap.*, *p.* 86. 103, *etc.* — 2. *Art.* XI, XII, XXII, *edit. Gen.*, *p.* 21; *Apol. de Pœnit.*, *p.* 167, 200, 201; *Ibid.*, *p.* 161, 167, *Ibid.*, *p.* 165. — 3. *Conf. Aug.*, *art.* XI, *cap. de Conf.* — 4. *Cat. min. Concord.*, *p.* 378.

la conformité des luthériens avec nous dans l'administration de ce sacrement, il ne sera pas hors de propos de considérer l'absolution, qu'au rapport du même Luther dans le même endroit, le confesseur donne au pénitent après sa confession, en ces termes : « Ne croyez-vous pas que ma rémission est » celle de Dieu ? Oui, répond le pénitent. Et moi, » reprend le confesseur, par l'ordre de Notre Sei- » gneur Jésus-Christ, je vous remets vos péchés » au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit[1]. »

XLVIII. *Les sept sacrements.* — Pour le nombre des sacrements, l'Apologie nous enseigne *que le Baptême, la Cène, et l'Absolution sont trois véritables sacrements*[2]. En voici un quatrième, puis- » qu' « il ne faut point faire de difficulté de mettre » l'Ordre en ce rang, en le prenant pour le ministère » de la parole, parce qu'il est commandé de Dieu, » et qu'il a de grandes promesses. » La Confirmation et l'Extrême-Onction sont marquées comme des *cérémonies reçues des Pères*, mais qui n'ont pas une expresse promesse de la grâce. Je ne sais donc ce que veulent dire ces paroles de l'Epître de saint Jacques, en parlant de l'onction des malades : *S'il est en péché, il lui sera remis*[3]; mais c'est peut-être que Luther n'estimait pas cette Epître, quoique l'Eglise ne l'ait jamais révoquée en doute. Ce hardi réformateur retranchait du canon des Ecritures tout ce qui ne s'accommodait pas avec ses pensées; et c'est à l'occasion de cette onction, qu'il écrit dans la *Captivité de Babylone*, sans aucun témoignage de l'antiquité, que cette Epître *ne paraît pas de saint Jacques, ni digne de l'esprit apostolique*[4].

Pour le Mariage, ceux de la Confession d'Augsbourg y reconnaissaient une institution divine, et des promesses, mais temporelles[5]; comme si c'était une chose temporelle que d'élever dans l'Eglise les enfants de Dieu, et se sauver en les engendrant de cette sorte[6]; ou que ce ne fût pas un des fruits du mariage chrétien, de faire que les enfants qui en sortent fussent nommés saints, comme étant destinés à la sainteté[7].

Mais au fond l'Apologie ne paraît pas s'opposer beaucoup à notre doctrine sur le nombre des sacrements, « pourvu, dit-elle[8], qu'on rejette ce senti- » ment qui domine dans tout le règne pontifical, » que les sacrements opèrent la grâce sans aucun » bon mouvement de celui qui les reçoit. » Car on ne se lasse point de nous faire cet injuste reproche. C'est là qu'on met le nœud de la question, c'est-à-dire qu'il n'y resterait presque plus de difficulté sans les fausses idées de nos adversaires.

XLIX. *Les vœux monastiques et celui de la continence.* — Luther s'était expliqué contre les vœux monastiques d'une manière terrible, jusqu'à dire de celui de la continence (fermez vos oreilles, âmes chastes) qu'il était aussi peu possible de l'accomplir que de se dépouiller de son sexe[9]. La pudeur serait offensée si je répétais les paroles dont il se sert en plusieurs endroits sur ce sujet : et à voir comment il s'explique de l'impossibilité de la continence, je ne sais pour moi ce que deviendra cette vie qu'il dit avoir menée sans reproche durant tout

1. *Cat. min. Concord.*, *p.* 380. — 2. *Apol.*, *cap. De num. Sac. ad art.* XIII, *p.* 200 *et seq.* — 3. *Jac.*, V. 18. — 4. *De Captiv. Babyl.*, *T.* II. 86. — 5. *Apol.*, *ibid.*, 202. — 6. *I. Tim.*, II. 15. — 7. *I. Cor.*, VII. 14. — 8. *Idem*, *p.* 203. — 9. *Ep. ad Volf.*, *T.* VII, *f.* 505, *etc.*

le temps de son célibat, et jusqu'à l'âge de quarante-cinq ans. Quoi qu'il en soit, tout s'adoucit dans l'Apologie, puisque non-seulement saint Antoine et saint Bernard, mais encore saint Dominique et saint François y sont nommés parmi les saints[1]; et tout ce qu'on demande à leurs disciples, c'est qu'ils recherchent, à leur exemple, la rémission de leurs péchés dans la bonté gratuite de Dieu : à quoi l'Eglise a trop bien pourvu pour appréhender sur ce sujet aucun reproche.

L. *Saint Bernard, saint François, saint Bonaventure mis par Luther au rang des saints : son doute bizarre sur le salut de saint Thomas d'Aquin.* — Cet endroit de l'Apologie est remarquable, puisqu'on y met parmi les saints ceux des derniers temps, et qu'ainsi on reconnait pour la vraie Eglise celle qui les a portés dans son sein. Luther n'a pu refuser à ces grands hommes ce glorieux titre. Partout il compte parmi les saints, non-seulement saint Bernard, mais encore saint François, saint Bonaventure, et les autres du treizième siècle. Saint François entre tous les autres lui parut un homme admirable, animé d'une merveilleuse ferveur d'esprit. Il pousse ses louanges jusqu'à Gerson, lui qui avait condamné Wiclef et Jean Hus dans le concile de Constance, et il l'appelle *un homme grand en tout*[2] : ainsi l'Eglise romaine était encore la mère des saints dans le quinzième siècle. Il n'y a que saint Thomas d'Aquin dont Luther a voulu douter, je ne sais pourquoi; si ce n'est que ce saint était Jacobin, et que Luther ne pouvait oublier les aigres disputes qu'il avait eues avec cet ordre. Quoi qu'il en soit, *il ne sait*, dit-il[3], *si Thomas est damné ou sauvé,* bien qu'assurément il n'eût pas fait d'autres vœux que les autres saints religieux, qu'il n'eût pas dit une autre messe, et qu'il n'eût pas enseigné une autre foi.

LI. *La messe luthérienne.* — Pour maintenant revenir à la Confession d'Augsbourg et à l'Apologie, l'article même de la messe y passe si doucement[4], qu'à peine s'aperçoit-on que les protestants y aient voulu apporter du changement. Ils commencent par se plaindre « du reproche injuste qu'on leur fait » d'avoir aboli la messe. On la célèbre, disent-ils, » parmi nous avec une extrême révérence, et on » y conserve presque toutes les cérémonies ordi» naires. » En effet, en 1523, lorsque Luther réforma la messe, et en dressa la formule[5], il ne changea presque rien de ce qui frappait les yeux du peuple. On y garda l'Introït, le *Kyrie*, la Collecte, l'Epître, l'Evangile, avec les cierges et l'encens, si l'on voulait, le *Credo*, la Prédication, les Prières, le *Sanctus*, les paroles de la Consécration, l'Elévation, l'Oraison dominicale, l'*Agnus Dei*, la Communion, l'action de grâces. Voilà l'ordre de la messe luthérienne, qui ne paraissait pas à l'extérieur fort différente de la nôtre : au reste, on avait conservé le chant et même le chant en latin; et voici ce qu'on en disait dans la Confession d'Augsbourg : *On y mêle avec le chant en latin des prières en langue allemande, pour l'instruction du peuple.* On voyait dans cette messe et les parements et les habits sacerdotaux; et on avait un grand soin de les retenir, comme il paraissait par l'usage, et par toutes les conférences qu'on fit alors[1]. Bien plus, on ne disait rien contre l'oblation dans la Confession d'Augsbourg : au contraire, elle est insinuée dans ce passage qui est rapporté de l'*Histoire tripartite :* « Dans la ville d'Alexandrie, on s'assemble le mer» credi et le vendredi, et on y fait tout le service, » excepté l'oblation solennelle[2]. »

C'est qu'on ne voulait pas faire paraître au peuple qu'on eût changé le service public. A entendre la Confession d'Augsbourg, il semblait qu'on ne s'attachât qu'aux messes sans communiants, *qu'on avait abolies*, disait-on[3], *à cause qu'on n'en célébrait presque plus que pour le gain ;* de sorte qu'à ne regarder que les termes de la Confession, on eût dit qu'on n'en voulait qu'à l'abus.

LII. *L'oblation, comment retranchée.* — Cependant on avait ôté dans le canon de la messe, les paroles où il est parlé de l'oblation qu'on faisait à Dieu des dons proposés. Mais le peuple, toujours frappé au dehors des mêmes objets, n'y prenait pas garde d'abord; et en tout cas, pour lui rendre ce changement supportable, on insinuait que le canon n'était pas le même dans les Eglises : Que « celui des » Grecs différait de celui des Latins, et même parmi » les Latins celui de Milan d'avec celui de Rome[4]. » Voilà de quoi on amusait les ignorants : mais on ne leur disait pas que ces canons ou ces liturgies, n'avaient que des différences fort accidentelles; que toutes les liturgies convenaient unanimement de l'oblation qu'on faisait à Dieu des dons proposés devant que de les distribuer : et c'est ce qu'on changeait dans la pratique, sans l'oser dire dans la Confession publique.

LIII. *Ce qu'on inventa pour rendre l'oblation odieuse dans la messe.* — Mais pour rendre cette oblation odieuse, on faisait accroire à l'Eglise qu'elle lui attribuait « un mérite de remettre les péchés, » sans qu'il fût besoin d'y apporter ni la foi, ni au» cun bon mouvement : » ce qu'on répétait par trois fois dans la Confession d'Augsbourg; et on ne cessait de l'inculquer dans l'Apologie[5], pour insinuer que les catholiques n'admettaient la messe que pour éteindre la piété.

On avait même inventé, dans la Confession d'Augsbourg, cette admirable doctrine des catholiques, à qui on faisait dire : « Que Jésus-Christ » avait satisfait dans sa passion pour le péché ori» ginel, et qu'il avait institué la messe pour les » péchés mortels et véniels que l'on commettait tous » les jours[6] : » comme si Jésus-Christ n'avait pas également satisfait pour tous les péchés; et on ajoutait, comme un nécessaire éclaircissement, « que » Jésus-Christ s'était offert à la croix, non-seule» ment pour le péché originel, mais encore pour » tous les autres[7]; » vérité dont personne n'avait jamais douté. Je ne m'étonne donc pas que les catholiques, au rapport même des luthériens, quand ils entendirent ce reproche, se soient comme récriés tout d'une voix : *Que jamais on n'avait ouï telle*

1. *Apol. resp. ad Arg., p.* 99, *de vot. mon., p.* 281. — 2. *Thes.* 1522. *T.* I, 377. *adv. Paris. Theologost., T.* II, 193, *de abrog. Miss. priv. primo Tract. ibid.* 258, 259, *de vot. mon. ibid.*, 271, 278. — 3. *Præf. adv. Latom. ibid.* 243. — 4. *Cap. de Miss.* — 5. *Form. Mess., T.* II.

1. *Chytr., Hist. Conf. Aug.* — 2. *Confess. Aug., cap. de Miss., ibid.* — 3. *Idem.* — 4. *Consult. Luth. apud Chytr., Hist. Aug. Conf., tit. de Canone.* — 5. *Conf. Aug., edit. Gen., cap. de Miss., p.* 25. *Apol. cap. de Sacram. et Sacrif. et de vocab. Miss., p.* 269, *et seq.* — 6. *Conf. Aug. in lib. Conc. cap. de Miss., p.* 25. — 7. *Idem*, 26.

chose parmi eux[1]. Mais il fallait faire croire au peuple, que ces malheureux papistes ignoraient jusqu'aux éléments du christianisme.

LIV. *La prière et l'oblation pour les morts.* — Au reste, comme les fidèles avaient bien avant dans l'esprit l'oblation faite de tout temps pour les morts, les protestants ne voulaient pas paraître ignorer, ou dissimuler une chose si connue; et ils en parlèrent dans l'Apologie en ces termes : « Quant à ce » qu'on nous objecte de l'oblation pour les morts, » pratiquée par les Pères, nous avouons qu'ils ont » prié pour les morts, ET NOUS N'EMPÊCHONS PAS » QU'ON NE LE FASSE; mais nous n'approuvons pas » l'application de la Cène de Notre Seigneur pour » les morts, en vertu de l'action, *ex opere ope-* » *rato*[2]. »

Tout est ici plein d'artifice : car premièrement, en disant qu'ils n'empêchent pas cette prière, ils l'avaient ôtée du canon, et en avaient effacé par ce moyen, une pratique aussi ancienne que l'Eglise. Secondement, l'objection parlait de l'oblation, et ils répondent de la prière, n'osant faire voir au peuple que l'antiquité eût offert pour les morts; parce que c'était une preuve trop convaincante que l'Eucharistie profitait même à ceux qui ne recevaient pas la communion.

LV. *Les luthériens rejettent la doctrine d'Aérius, contraire à la prière pour les morts.* — Mais les paroles suivantes de l'Apologie sont remarquables : « C'est à tort que nos adversaires nous reprochent » la condamnation d'Aérius, qu'ils veulent qu'on » ait condamné, à cause qu'il niait qu'on offrît la » messe pour les vivants et pour les morts. Voilà » leur coutume de nous opposer les anciens héré- » tiques, et de comparer notre doctrine avec la » leur. Saint Epiphane témoigne qu'Aérius ensei- » gnait que les prières pour les morts ÉTAIENT INU- » TILES. Nous ne soutenons point Aérius; mais nous » disputons avec vous qui dites, contre la doctrine » des prophètes, des apôtres et des Pères, que la » messe justifie les hommes en vertu de l'action, et » mérite la rémission de la coulpe et de la peine aux » méchants à qui on l'applique; pourvu qu'ils n'y » mettent pas d'obstacle[3]. » Voilà comme on donne le change aux ignorants. Si les luthériens ne voulaient point soutenir Aérius, pourquoi soutiennent-ils *ce dogme particulier*, que cet hérétique arien avait ajouté *à l'hérésie arienne, qu'il ne fallait point prier ni offrir des oblations pour les morts.* Voilà ce que saint Augustin rapporte d'Aérius, après saint Epiphane dont il a fait un abrégé[4]. Si on rejette Aérius, si on n'ose pas soutenir un hérétique réprouvé par les saints Pères, il faut rétablir dans la liturgie non-seulement la prière, mais encore l'oblation pour les morts.

LVI. *Comment l'oblation de l'Eucharistie profite à tout le monde.* — Mais voici le grand grief de l'Apologie : C'est, dit-on, que saint Epiphane, en condamnant Aérius, ne disait pas comme vous, « que la messe justifie les hommes en vertu de » l'action, *ex opere operato*, et mérite la rémission » de la coulpe et de la peine aux méchants à qui » on l'applique, pourvu qu'ils n'y mettent point » d'obstacle. » On dirait, à les entendre, que la messe par elle-même va justifier tous les pécheurs pour qui on la dit, sans qu'ils y pensent : mais que sert d'amuser le monde? La manière dont nous disons que la messe profite même à ceux qui n'y pensent pas, jusqu'aux plus méchants, n'a aucune difficulté. Elle leur profite comme la prière, laquelle certainement on ne ferait pas pour les pécheurs les plus endurcis, si on ne croyait qu'elle pût obtenir de Dieu la grâce qui surmonterait leur endurcissement, s'ils n'y résistaient, et qui souvent la leur obtient si abondante, qu'elle empêche leur résistance. C'est ainsi que l'oblation de l'Eucharistie profite aux absents, aux morts et aux pécheurs mêmes; parce qu'en effet la consécration de l'Eucharistie, en mettant devant les yeux de Dieu un objet aussi agréable que le corps et le sang de son Fils, emporte avec elle une manière d'intercession très-puissante, mais que trop souvent les pécheurs rendent inutile, par l'empêchement qu'ils mettent à son efficace.

Qu'y avait-il de choquant dans cette manière d'expliquer l'effet de la messe? Quant à ceux qui détournaient à un gain sordide une doctrine si pure, les protestants savaient bien que l'Eglise ne les approuvait pas : et pour les messes sans communiants, les catholiques leur dirent dès lors ce qui depuis a été confirmé à Trente, que si l'on n'y communie pas, ce n'est pas la faute de l'Eglise, *puisqu'elle souhaiterait au contraire que les assistants communiassent à la messe qu'ils entendent*[1] : de sorte que l'Eglise ressemble à un riche bienfaisant, dont la table est toujours ouverte et toujours servie, encore que les conviés n'y viennent pas.

On voit maintenant tout l'artifice de la Confession d'Augsbourg touchant la messe : ne toucher guère au dehors; changer le dedans, et même ce qu'il y avait de plus ancien, sans en avertir les peuples; charger les catholiques des erreurs les plus grossières, jusqu'à leur faire dire, contre leurs principes, que *la messe justifiait le pécheur*, chose constamment réservée aux sacrements de Baptême et de Pénitence, et encore sans aucun bon mouvement, afin de rendre l'Eglise et sa liturgie plus odieuses.

LVII. *Horrible calomnie fondée sur les prières adressées aux saints.* — On n'était pas moins soigneux de défigurer les autres parties de notre doctrine, et particulièrement le chapitre *de la Prière des Saints.* « Il y en a, dit l'Apologie[2], qui attri- » buent NETTEMENT LA DIVINITÉ aux saints, en disant » qu'ils voient en nous les secrètes pensées de nos » cœurs. » Où sont-ils ces théologiens qui attribuent aux saints de voir le secret des cœurs comme Dieu, ou de le voir autrement que par la lumière qu'il leur donne, comme il a fait aux prophètes quand il lui a plu? « Ils font des saints, disait-on[3], » non-seulement des intercesseurs, mais encore des » MÉDIATEURS DE RÉDEMPTION. Ils ont inventé que » Jésus-Christ était plus dur, et les saints plus aisés » à apaiser; ils se fient plus à la miséricorde des » saints, qu'à celle de Jésus-Christ; ET FUYANT JÉ- » SUS-CHRIST, ils cherchent les saints. » Je n'ai pas

1. *Chytr., Hist. Conf. Aug. Confut. Cathol., cap. de Missâ.* — 2. *Apol. cap. de vocab. Miss., p.* 274. — 3. *Idem.* — 4. *S. Aug., lib. De hær.* 53, *tom.* VIII, *col.* 18; *Ephiph., Hæres.* 75, *tom.* I, *p.* 908.

1. *Chytr., Hist. Conf. Aug. Confut. Cath., cap. de Missâ. Concil. Trid., Sess.* XXII, *cap.* 6. — 2. *Ad art.* XXI, *cap. De Invoc. SS., p.* 225. — 3. *Idem.*

besoin de justifier l'Eglise de ces abominables excès. Mais afin qu'on ne doutât pas que ce ne fût là au pied de la lettre le sentiment catholique, « nous ne » parlons point encore, ajoutait-on, des abus du » peuple : nous parlons de l'opinion des docteurs. » Et un peu après[1] : « Ils exhortent à se fier davan- » tage à la miséricorde des saints qu'à celle de Jé- » sus-Christ. Ils ordonnent de se fier aux mérites » des saints, comme si nous étions réputés justes à » cause de leurs mérites, comme nous sommes ré- » putés justes à cause des mérites de Jésus-Christ. » Après nous avoir imputé de tels excès, on dit gravement : « Nous n'inventons rien : ils disent dans les » indulgences que les mérites des saints nous sont » appliqués. » Il ne fallait qu'un peu d'équité pour entendre de quelle sorte les mérites des saints nous sont utiles; et Bucer même, auteur non suspect, nous a justifiés du reproche qu'on nous faisait sur ce point.

LVIII. *Calomnies sur les images, et imposture grossière sur l'invocation des saints.* — Mais on ne voulait qu'aigrir et irriter les esprits. C'est pourquoi on ajoute encore : « De l'invocation des saints » on est venu aux images. On les a honorées, et on » pensait qu'il y avait une certaine vertu, COMME LES » MAGICIENS nous font accroire QU'IL Y EN A DANS LES » IMAGES DES CONSTELLATIONS lorsqu'on les fait en » un certain temps[2]. » Voilà comme on excitait la haine publique. Il faut avouer pourtant qu'on n'en venait pas à cet excès dans la Confession d'Augsbourg, et qu'on n'y parlait pas même des images. Pour contenter le parti, il fallut dire dans l'Apologie quelque chose de plus dur. Cependant on se gardait bien d'y faire voir au peuple que ces prières adressées aux saints, afin qu'ils priassent pour nous, fussent communes dans l'ancienne Eglise. Au contraire, on en parlait comme d'une « coutume nou- » velle, introduite sans le témoignage des Pères, et » dont on ne voyait rien avant saint Grégoire[3], » c'est-à-dire avant le septième siècle. Les peuples n'étaient pas encore accoutumés à mépriser l'autorité de l'ancienne Eglise, et la Réforme timide encore révérait les grands noms des Pères. Mais maintenant elle a endurci son front; elle ne sait plus rougir, de sorte qu'on nous abandonne le quatrième siècle, et on ne craint point d'assurer que saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, et en un mot tous les Pères de ce siècle si vénérable, ont avec l'invocation des saints établi dans la nouvelle idolâtrie le règne de l'antechrist[4].

LIX. *Les luthériens n'osaient rejeter l'autorité de l'Eglise romaine.* — Alors, et durant le temps de la Confession d'Augsbourg, les protestants se glorifiaient d'avoir pour eux les saints Pères, principalement dans l'article de la *Justification*, qu'ils regardaient comme le plus essentiel : et non-seulement ils prétendaient avoir pour eux l'ancienne Eglise[5], mais voici encore comme ils finissaient l'exposition de leur doctrine : « Tel est l'abrégé de notre foi, » où l'on ne verra rien de contraire à l'Ecriture, ni » à l'Eglise catholique, ou même à L'EGLISE RO- » MAINE, autant qu'on la peut connaître par ses écri- » vains. Il s'agit de quelque peu d'abus qui se sont » introduits dans les Eglises sans aucune autorité » certaine; et quand il y aurait quelque différence, » il la faudrait supporter, puisqu'il n'est pas né- » cessaire que les rites des Eglises soient partout » les mêmes. »

Dans une autre édition[1], on lit ces mots : « Nous » ne MÉPRISONS PAS LE CONSENTEMENT DE L'EGLISE CA- » THOLIQUE, ni ne voulons soutenir les opinions im- » pies et séditieuses qu'elle a condamnées; car ce » ne sont point des passions désordonnées, mais » c'est l'autorité de la parole de Dieu, et DE L'AN- » CIENNE EGLISE, qui nous a poussés à embrasser » cette doctrine, pour augmenter la gloire de Dieu, » et pourvoir à l'utilité des bonnes âmes dans l'E- » glise universelle. »

On disait aussi dans l'Apologie, après y avoir exposé l'article de la *Justification*, qu'on tenait sans comparaison le principal : « Que c'était la doctrine » des prophètes, des apôtres et des saints Pères, » de saint Ambroise, de saint Augustin, de la plu- » part des autres Pères, et de toute l'Eglise qui re- » connaissait Jésus-Christ pour propitiateur, et » comme l'auteur de la Justification; et qu'il ne fal- » lait pas prendre pour doctrine de l'Eglise romaine » tout ce qu'approuvent le Pape, quelques cardi- » naux, évêques, théologiens ou moines[2] : » par où l'on distinguait manifestement les opinions particulières d'avec le dogme reçu et constant, où on faisait profession de ne vouloir point toucher.

LX. *Paroles mémorables de Luther, pour reconnaître la vraie Eglise dans la communion romaine.* — Les peuples croyaient donc encore suivre en tout le sentiment des Pères, l'autorité de l'Eglise catholique, et même celle de l'Eglise romaine, dont la vénération était profondément imprimée dans tous les esprits. Luther même, tout arrogant et tout rebelle qu'il était, revenait quelquefois à son bon sens, et il faisait bien paraître que cette ancienne vénération qu'il avait eue pour l'Eglise n'était pas entièrement effacée. Environ l'an 1534, tant d'années après sa révolte, et quatre ans après la Confession d'Augsbourg, on publia son Traité pour abolir la messe privée[3]. C'est celui où il raconte son fameux colloque avec le prince des ténèbres. Là, tout outré qu'il était contre l'Eglise catholique, jusqu'à la regarder comme le siége de l'antechrist et de l'abomination, loin de lui ôter le titre d'Eglise par cette raison, il concluait, au contraire, « qu'elle » était la véritable Eglise, le soutien et la colonne » de la vérité, et le lieu très-saint. En cette Eglise, » poursuivait-il, Dieu conserve miraculeusement le » Baptême, le texte de l'Evangile dans toutes les » langues, la rémission des péchés, et l'absolution » tant dans la confession qu'en public; le sacrement » de l'autel vers Pâques, et trois ou quatre fois » l'année, quoiqu'on en ait arraché une espèce au » peuple; la vocation et l'ordination des pasteurs; » la consolation dans l'agonie; l'image du Crucifix, » et en même temps le ressouvenir de la mort et de » la passion de Jésus-Christ; le Psautier, l'Oraison » dominicale, le Symbole, le Décalogue, plusieurs » cantiques pieux en latin et en allemand. » Et un peu après : « Où l'on trouve ces vraies reliques des

1. *Ad art.* XXI, *cap. De Invoc. SS.*, *p.* 227. — 2. *Idem*, 229. — 3. *Ibid.*, *p.* 223, 225, 229. — 4. *Dall.*, *De cult. Latin.*; *Joseph. Meda in Comment. Apoc.*; *Jur.*, *Acc. des Proph.* — 5. *Conf. Aug.*, *art.* XXI, *edit. Gen.*, *p.* 22, 23, *etc.*; *Apol.*, *resp. ad Arg.*, *p.* 141, *etc.*

1. *Edit. Gen.*, *art.* XXI, *p.* 22. — 2. *Apol.*, *resp. ad art.*, *p.* 141. 3. *Tr. de Missâ priv.*, *T.* VII, 236, *et seq.*

» saints, là sans doute a été et est encore la sainte » Eglise de Jésus-Christ; là sont demeurés les » saints; car les institutions et les sacrements de » Jésus-Christ y sont, excepté une des espèces arra- » chée par force. C'est pourquoi il est certain que » Jésus-Christ y a été présent, et que son Saint- » Esprit y conserve sa vraie connaissance, et la » vraie foi dans ses élus. » Loin de regarder la croix, qu'on mettait entre les mains des mourants, comme un objet d'idolâtrie, il la regarde au contraire comme un monument de piété, et comme un salutaire avertissement qui nous rappelait dans l'esprit la mort et la passion de Jésus-Christ. La révolte n'avait pas encore éteint dans son cœur ces beaux restes de la doctrine et de la piété de l'Eglise; et je ne m'étonne pas qu'à la tête de tous les volumes de ses œuvres on l'ait peint, avec son maître l'électeur, à genoux devant un crucifix.

LXI. *Les deux espèces.* — Pour ce qu'il dit de la soustraction d'une des espèces, la Réforme se trouvait fort embarrassée sur cet article; et voici ce qu'on en disait dans l'Apologie : « Nous excusons » l'Eglise, qui ne pouvant recevoir les deux espèces, » a souffert cette injure : mais nous n'excusons pas » les auteurs de cette défense [1]. »

Pour entendre le secret de cet endroit de l'Apologie, il ne faut que remarquer un petit mot que Mélanchton son auteur, écrit à Luther, en le consultant sur cette matière, pendant qu'on en disputait à Augsbourg entre les catholiques et les protestants. « Eccius voulait, lui dit-il [2], qu'on tînt pour » indifférente la communion sous une ou sous deux » espèces. C'est ce que je n'ai pas voulu accorder : » et toutefois j'ai excusé ceux qui jusqu'ici avaient » reçu une seule espèce PAR ERREUR; car on criait » que nous condamnions toute l'Eglise. »

Ils n'osaient donc pas condamner toute l'Eglise : la seule pensée en faisait horreur. C'est ce qui fait trouver à Mélanchton ce beau dénouement, d'excuser *l'Eglise sur une erreur.* Que pourraient dire de pis ceux qui la condamnent, puisque l'erreur dont il s'agit est supposée une erreur dans la foi, et encore une erreur tendante à l'entière subversion d'un aussi grand sacrement que celui de l'Eucharistie? Mais enfin on n'y trouvait pas d'autre expédient : Luther l'approuva; et pour mieux excuser l'Eglise, qui ne communiait que sous une espèce, il joignit la violence qu'elle souffrait de ses pasteurs sur ce point, à l'erreur où elle était induite : la voilà bien excusée, et les promesses de Jésus-Christ, qui ne la devait jamais abandonner, sauvées admirablement par cette méthode.

Les paroles de Luther dans la réponse à Mélanchton sont remarquables : *Ils crient que nous condamnons toute l'Eglise.* C'est ce qui frappait tout le monde. « Mais, répondit Luther [3], nous disons que » l'Eglise oppressée et privée par violence d'une des » espèces, doit être excusée, comme on excuse la » Synagogue de n'avoir pas observé toutes les céré- » monies de la loi dans la captivité de Babylone, où » elle n'en avait pas le pouvoir. »

L'exemple était cité bien mal à propos : car enfin ceux qui tenaient la Synagogue captive n'étaient pas de son corps, comme les pasteurs de l'Eglise, qu'on faisait ici passer pour ses oppresseurs, étaient du corps de l'Eglise. D'ailleurs, la Synagogue, pour être contrainte au dehors dans ses observances, n'était pas pour cela induite *en erreur*, comme Mélanchton soutenait que l'Eglise privée d'une des espèces y était induite : mais enfin l'article passa. Pour ne point condamner l'Eglise, on demeura d'accord de l'excuser sur l'erreur où elle était, et sur *l'injure* qu'on lui avait faite; et tout le parti souscrivit à cette réponse de l'Apologie.

Tout cela ne s'accordait guère avec l'article VII de la Confession d'Augsbourg, où il est porté : « Qu'il » y a une sainte Eglise qui demeurera éternellement. » Or l'Eglise c'est l'assemblée des saints, où l'E- » vangile est enseigné, et les sacrements adminis- » trés comme il faut. » Pour sauver cette idée d'Eglise, il ne fallait pas seulement excuser le peuple; mais il fallait encore que les sacrements fussent bien administrés par les pasteurs; et si celui de l'Eucharistie ne subsistait sous une seule espèce, on ne pouvait plus faire subsister l'Eglise même.

LXII. *Le corps des luthériens se soumet au jugement du concile général dans la Confession d'Augsbourg.* — L'embarras n'était pas moins grand à en condamner la doctrine; et c'est pourquoi les protestants n'osaient avouer que leur Confession de foi fût opposée à l'Eglise romaine, ou qu'ils se fussent retirés de son sein. Ils tâchaient de faire accroire, comme on vient de voir, qu'ils n'en étaient distingués que par certains rites, et quelques légères observances. Et au reste, pour faire voir qu'ils prétendaient toujours faire avec elle un même corps, ils se soumettaient publiquement à son concile.

C'est ce qui paraît dans la Préface de la Confession d'Augsbourg, adressée à Charles V : « Votre » Majesté Impériale a déclaré qu'elle ne pouvait » rien déterminer dans cette affaire où il s'agissait » de la religion; mais qu'Elle agirait auprès du » Pape pour procurer l'assemblée du concile uni- » versel. Elle réitéra l'an passé la même déclaration » dans la dernière diète tenue à Spire, et a fait » voir qu'Elle persistait dans la résolution de pro- » curer cette assemblée du concile général; ajou- » tant que les affaires qu'Elle avait avec le Pape » étant terminées, Elle croyait qu'il pouvait être » aisément porté à tenir un concile général [1]. » On voit par là de quel concile on entendait parler alors : c'était d'un concile général assemblé par les Papes; et les protestants s'y soumettent en ces termes : « Si les affaires de la religion ne peuvent » pas être accommodées à l'amiable avec nos par- » ties, nous offrons en toute obéissance à Votre » Majesté Impériale de comparaître, et de plaider » notre cause devant un tel concile général, libre » et chrétien. » Et enfin : « C'est à ce concile gé- » néral, et ensemble à Votre Majesté Impériale » que nous avons appelé et appelons, et nous » adhérons à cet appel. » Quand ils parlaient de cette sorte, leur intention n'était pas de donner à l'empereur l'autorité de prononcer sur les articles de la foi : mais en appelant au concile, ils nommaient aussi l'empereur dans leur appel, comme celui qui devait procurer la convocation de cette sainte assemblée, et qu'ils priaient en attendant de

1. *Cap. de utraque specie.* 235. — 2. *Mel., lib.* I, *Ep.* 15. — 3. *Resp. Luth. ad Mel., T.* II; *Sleid., lib.* VII, 112

1. *Præf. Conf. Aug. Concord., p.* 8, 9.

tenir tout en suspens. Une déclaration si solennelle demeurera éternellement dans l'acte le plus authentique qu'aient jamais fait les luthériens, et à la tête de la Confession d'Augsbourg, en témoignage contre eux, et en reconnaissance de l'inviolable autorité de l'Eglise. Tout s'y soumettait alors; et ce qu'on faisait, en attendant sa décision, ne pouvait être que provisoire. On retenait les peuples, et on se trompait peut-être soi-même par cette belle apparence. On s'engageait cependant, et l'horreur qu'on avait du schisme diminuait tous les jours. Après qu'on y fut accoutumé, et que le parti se fut fortifié par des traités et par des ligues, l'Eglise fut oubliée, tout ce qu'on avait dit de son autorité sainte s'évanouit comme un songe, et le titre *de concile libre et chrétien*, dont on s'était servi, devint un prétexte pour rendre illusoire la réclamation au concile, comme on le verra par la suite.

LXIII. *Conclusion de cette matière : combien elle devrait servir à ramener les luthériens.* — Voilà l'histoire de la Confession d'Augsbourg et de son Apologie. On voit que les luthériens reviendraient de beaucoup de choses, et j'ose dire presque de tout, s'ils voulaient seulement prendre la peine d'en retrancher les calomnies dont on nous y charge, et de bien comprendre les dogmes où l'on s'accommode si visiblement à notre doctrine. Si l'on en eût cru Mélanchton, on se serait encore approché beaucoup davantage des catholiques : car il ne disait pas tout ce qu'il voulait; et pendant qu'il travaillait à la Confession d'Augsbourg, lui-même en écrivant à Luther sur les *articles de foi* qu'il le priait de revoir : *Il les faut*, dit-il[1], *changer souvent et les accommoder à l'occasion*. Voilà comme on bâtissait cette célèbre Confession de foi, qui est le fondement de la religion protestante; et c'est ainsi qu'on y traitait les dogmes. On ne permettait pas à Mélanchton d'adoucir les choses autant qu'il le souhaitait. « Je » changeais, dit-il[2], tous les jours, et rechangeais » quelque chose, et j'en aurais changé beaucoup » davantage, si nos compagnons nous l'avaient per- » mis. Mais, poursuivait-il, ils ne se mettent en peine de rien : » c'était-à-dire, comme il l'explique partout, que, sans prévoir ce qui pouvait arriver, on ne songeait qu'à pousser tout à l'extrémité : c'est pourquoi on voyait toujours Mélanchton, comme il le confesse lui-même[3], *accablé de cruelles inquiétudes, de soins infinis, d'insupportables regrets*. Luther le contraignit plus que tous les autres ensemble. On voit dans les lettres qu'il lui écrit, qu'il ne savait comment adoucir cet esprit superbe : quelquefois il entrait contre Mélanchton *dans une telle colère, qu'il ne voulait pas même lire ses lettres*[4]. C'est en vain qu'on lui envoyait des messagers exprès : ils revenaient sans réponse; et le malheureux Mélanchton, qui s'opposait le plus qu'il pouvait aux emportements de son maître et de son parti, toujours pleurant et gémissant, écrivait la Confession d'Augsbourg avec ces contraintes.

1. *Lib.* I, *ep.* 1. — 2. *Lib.* IV, *ep.* 95. — 3. *Idem.* — 4. *Lib.* I, *ep.* 6.

LIVRE IV.

Depuis 1530 jusqu'à 1537.

SOMMAIRE. — Les ligues des protestants, et la résolution de prendre les armes autorisée par Luther. Embarras de Mélanchton sur ces nouveaux projets si contraires au premier plan. Bucer déploie ses équivoques pour unir tout le parti protestant, et les sacramentaires avec les luthériens. Les zwingliens et Luther les rejettent également. Bucer à la fin trompe Luther, en avouant que les indignes reçoivent la vérité du corps. Accord de Wittemberg conclu sur ce fondement. Pendant qu'on revient au sentiment de Luther, Mélanchton commence à en douter, et ne laisse pas de souscrire tout ce que veut Luther. Articles de Smalcalde, et nouvelle explication de la présence réelle par Luther. L'imitation de Mélanchton sur l'article qui regarde le Pape.

I. *Les ligues des protestants après le décret de la diète d'Augsbourg; et la résolution de prendre les armes, autorisée par Luther.* — Le décret de la diète d'Augsbourg contre les protestants fut rigoureux. Comme l'empereur y établissait une espèce de ligue défensive avec tous les Etats catholiques contre la nouvelle religion, les protestants de leur côté songèrent plus que jamais à s'unir entre eux : mais la division sur la Cène, qui avait si visiblement éclaté à la diète, était un obstacle perpétuel à la réunion de tout le parti. Le landgrave peu scrupuleux fit son traité avec ceux de Bâle, de Zurich et de Strasbourg[1]. Mais Luther n'en voulait point entendre parler; et l'électeur Jean Frédéric demeura ferme à ne faire avec eux aucune ligue : ainsi, pour accommoder cette affaire, le landgrave fit marcher Bucer, le grand négociateur de ce temps pour les affaires de doctrine, qui s'aboucha par son ordre avec Luther et avec Zwingle.

En ce temps un petit écrit de Luther mit en rumeur toute l'Allemagne. Nous avons vu que le grand succès de sa doctrine lui avait fait croire que l'Eglise romaine allait tomber d'elle-même; et il soutenait fortement alors, qu'il ne fallait pas employer les armes dans l'affaire de l'Evangile, pas même pour se défendre de l'oppression[2]. Les luthériens sont d'accord qu'il n'y avait rien de plus inculqué dans tous ses écrits, que cette maxime. Il voulait donner à sa nouvelle Eglise ce beau caractère de l'ancien christianisme : mais il n'y put pas durer longtemps. Aussitôt après la diète[3], et pendant que les protestants travaillaient à former la ligue de Smalcalde, Luther déclara qu'encore qu'il eût toujours constamment enseigné jusqu'alors, « qu'il n'était pas » permis de résister aux puissances légitimes; » maintenant il s'en rapportait aux jurisconsultes, » dont il ne savait pas les maximes, quand il avait » fait ses premiers écrits. Au reste, que l'Evangile » n'était pas contraire aux lois politiques; et que » dans un temps si fâcheux on pourrait se voir ré- » duit à des extrémités, où non-seulement le droit » civil, mais encore la conscience obligerait les » fidèles à prendre les armes, et à se liguer contre » tous ceux qui voudraient leur faire la guerre, et » même contre l'empereur[4]. »

La lettre que Luther avait écrite contre le duc Georges de Saxe[5] avait déjà bien montré qu'il n'é-

1. *Recess. Aug. Sleid.*, *l.* VII, 111. — 2. *Ci-dessus*, *liv.* I, *n.* 31; *liv.* II, *n.* 9. — 3. *Sleid.*, *lib.* VIII, 217. — 4. *Idem.* — 5. *Ci-dessus*, *liv.* II, *n.* 44.

tait plus question parmi les siens de cette patience évangélique tant vantée dans leurs premiers écrits : mais ce n'était qu'une lettre écrite à un particulier. Voici maintenant un écrit public, où Luther autorisait ceux qui prenaient les armes contre le prince.

II. *Le trouble de Mélanchton dans ces nouveaux desseins de guerre.* Si nous en croyons Mélanchton[1], Luther n'avait pas été consulté précisément sur les ligues : on lui avait un peu pallié l'affaire; et cet écrit était échappé sans sa participation. Mais ou Mélanchton ne disait pas tout ce qu'il savait; ou l'on ne disait pas tout à Mélanchton. Il est constant par Sleidan[2], que Luther fut expressément consulté, et on ne voit pas que son écrit ait été publié par un autre que par lui-même : car aussi, qui l'eût osé faire sans son ordre? Cet écrit mit toute l'Allemagne en feu. Mélanchton s'en plaignit en vain : « Pourquoi, dit-il[3], avoir répandu l'écrit par » toute l'Allemagne? Et fallait-il ainsi sonner le » tocsin pour exciter toutes les villes à faire des » ligues? » Il avait peine à renoncer à cette belle idée de réformation que Luther lui avait donnée, et qu'il avait lui-même si bien soutenue, quand il écrivit au landgrave, « qu'il fallait plutôt tout souf- » frir, que de prendre les armes pour la cause de » l'Evangile[4]. » Il en avait dit autant des ligues que traitaient les protestants[5], et il les avait empêchées de tout son pouvoir au temps de la diète de Spire, où son prince l'électeur de Saxe l'avait mené. « C'est mon sentiment, dit-il[6], que tous les » gens de bien doivent s'opposer à ces ligues : » mais il n'y eut pas moyen de soutenir ces beaux sentiments dans un tel parti. Quand on vit que les prophéties ne marchaient pas assez vite, et que le souffle de Luther était trop faible pour abattre cette Papauté tant haïe, au lieu de rentrer en soi-même, on se laissa entraîner à des conseils plus violents. A la fin Mélanchton vacilla : ce ne fut pas sans des peines extrêmes; et l'agitation où il paraît, durant qu'on tramait ces ligues, fait pitié. Il écrit à son ami Camerarius[7] : « On ne nous consulte plus tant » sur la question, s'il est permis de se défendre en » faisant la guerre : il peut y en avoir de justes » raisons. La malice de quelques-uns est si grande, » qu'ils seraient capables de tout entreprendre s'ils » nous trouvaient sans défense. L'égarement des » hommes est étrange, et leur ignorance est ex- » trême. Personne n'est plus touché de cette parole : » NE VOUS INQUIÉTEZ PAS, PARCE QUE VOTRE PÈRE » CÉLESTE SAIT CE QU'IL VOUS FAUT. On ne se croit » point assuré si on n'a de bonnes et sûres dé- » fenses. Dans cette faiblesse des esprits, nos » maximes théologiques ne pourraient jamais se » faire entendre. » Il fallait ici ouvrir les yeux et voir que la nouvelle Réforme, incapable de soutenir les maximes de l'Evangile, n'était pas ce qu'il en avait pensé jusqu'alors. Mais écoutons la suite de la lettre. « Je ne veux, dit-il, condamner per- » sonne, et je ne crois pas qu'il faille blâmer les » précautions de nos gens, pourvu qu'on ne fasse » rien de criminel; à quoi nous saurons bien pour- » voir. » Sans doute, ces docteurs sauront bien retenir les soldats armés, et donner des bornes à l'ambition des princes, quand ils les auront engagés dans une guerre civile. Hé! comment espérait-il empêcher les crimes durant cette guerre, si cette guerre elle-même, selon les maximes qu'il avait toujours soutenues était un crime? Mais il n'osait avouer qu'on avait tort; et après qu'il n'a pu empêcher les desseins de guerre, il se voit encore forcé à les appuyer de raisons. C'est ce qui le fait soupirer. « Ha, dit-il, que j'avais bien prévu tous ces » mouvements à Augsbourg! » C'était lorsqu'il y déplorait si amèrement les emportements des siens, qui poussaient tout à bout, et *ne se mettaient*, disait-il, *en peine de rien*[1]. C'est pourquoi il pleurait sans fin; et Luther, par toutes les lettres qu'il lui écrivait, ne pouvait le consoler. Ses douleurs s'accrurent quand il vit tant de projets de ligues autorisés par Luther même. Mais « enfin, mon cher » Camerarius (c'est ainsi qu'il finit sa lettre), cette » chose est toute particulière, et peut être consi- » dérée de plusieurs côtés : c'est pourquoi il faut » prier Dieu. »

Son ami Camerarius n'approuvait pas plus que lui dans le fond de son cœur ces préparatifs de guerre; et Mélanchton tâchait toujours de le soutenir le mieux qu'il pouvait : surtout il fallait bien excuser Luther. Quelques jours après la lettre que nous avons vue, il mande au même Camerarius[2], « que Luther a écrit très-modérément, et qu'on a » eu bien de la peine à lui arracher sa consultation. » Je crois, poursuit-il, que vous voyez bien que » nous n'avons point de tort. Je ne pense pas que » nous devions nous tourmenter davantage sur ces » ligues; et pour dire la vérité, la conjoncture du » temps fait que je ne crois pas les devoir blâmer : » ainsi revenons à prier Dieu. »

C'était bien fait. Mais Dieu se rit des prières qu'on lui fait pour détourner les malheurs publics, quand on ne s'oppose pas à ce qui se fait pour les attirer. Que dis-je? quand on l'approuve et qu'on y souscrit, quoique ce soit avec répugnance. Mélanchton le sentait bien; et troublé de ce qu'il faisait, autant que de ce que faisaient les autres, il prie son ami de le soutenir : « Ecrivez-moi souvent, » lui dit-il, je n'ai de repos que par vos lettres. »

III. *Négociations de Bucer : mort de Zwingle à la guerre.* — Ce fut donc un point résolu dans la nouvelle Réforme, qu'on pouvait prendre les armes, et qu'il fallait se liguer. Dans cette conjoncture, Bucer entama ses négociations avec Luther; et soit qu'il le trouvât porté à la paix avec les zwingliens par le désir de former une bonne ligue, ou que par quelque autre moyen il ait su le prendre en bonne humeur, il en remporta de bonnes paroles. Il part aussitôt pour joindre Zwingle : mais la négociation fut interrompue par la guerre qui s'émut entre les cantons catholiques et les protestants. Les derniers, quoique plus forts, furent vaincus. Zwingle fut tué dans une bataille; et ce disputeur emporté sut montrer qu'il n'était pas moins hardi combattant. Le parti eut peine à défendre cette valeur à contre-temps d'un pasteur; et on disait pour excuse qu'il avait suivi l'armée protestante pour y faire son personnage de ministre, plutôt que celui de soldat[3] : mais enfin il était constant qu'il s'était jeté bien avant dans la

1. *Lib.* IV, *ep.* 111. — 2. *Sleid.*, *l.* VIII. 117. — 3. *Lib.* IV. *ep.* 111. — 4. *Lib.* III. *ep.* 16. — 5. *Lib.* IV, *ep.* 85, 111. — 6. *Idem*, *ep.* 85. — 7. *Lib.* IV, *ep.* 110.

1. *Ci-dessus*, *liv.* III, *n.* 63. — 2. *Lib.* IV, *ep.* 111. — 3. *Hosp. ad ann.* 1531.

mêlée, et qu'il y était mort l'épée à la main. Sa mort fut suivie de celle d'Œcolampade. Luther dit qu'il fut accablé des coups du diable, dont il n'avait pu soutenir l'effort[1]; et les autres, qu'il était mort de douleur, et n'avait pu résister à l'agitation que lui causaient tant de troubles. En Allemagne, la paix de Nuremberg tempéra les rigueurs du décret de la diète d'Augsbourg : mais les Zwingliens furent exceptés de l'accord, non-seulement par les catholiques, mais encore par les luthériens; et l'électeur Jean Frédéric persistait invinciblement à les exclure de la ligue, jusqu'à ce qu'ils fussent convenus avec Luther de l'article de la Présence. Bucer poursuivait sa pointe sans se rebuter, et par toute sorte de moyens il s'efforçait de surmonter cet unique obstacle de la réunion du parti.

Se persuader les uns les autres était une chose jugée impossible, et déjà vainement tentée à Marpourg. La tolérance mutuelle, en demeurant chacun dans ses sentiments, y avait été rejetée avec mépris par Luther; et il persistait avec Mélanchton à dire qu'elle faisait tort à la vérité qu'il défendait. Il n'y avait donc plus d'autre expédient pour Bucer, que de se jeter dans des équivoques, et d'avouer la présence substantielle d'une manière qui lui laissât quelque échappatoire.

IV. *Fondement des équivoques de Bucer, pour concilier les partis.* — Le chemin par où il vint à un aveu si considérable, est merveilleux. C'était un discours commun des sacramentaires, qu'il se fallait bien garder de mettre dans les sacrements de simples signes. Zwingle même n'avait point fait de difficulté d'y reconnaître quelque chose de plus; et pour vérifier son discours, il suffisait qu'il y eût quelque promesse de grâce annexée aux sacrements. L'exemple du Baptême le prouvait assez. Mais comme l'Eucharistie n'était pas seulement instituée comme un signe de la grâce, et qu'elle était appelée le corps et le sang; pour n'en être pas un simple signe, constamment le corps et le sang y doivent être reçus. On dit donc qu'ils y étaient reçus par la foi : c'était le vrai corps qui était reçu; car Jésus-Christ n'en avait pas deux. Quand on en fut venu à dire qu'on recevait par la foi le vrai corps de Jésus-Christ, on dit qu'on en recevait la propre substance. Le recevoir sans qu'il fût présent, n'était pas chose imaginable. Voilà donc, disait Bucer, Jésus-Christ substantiellement présent. Il n'était plus besoin de parler de la foi, et il suffisait de la sous-entendre. Ainsi Bucer avoua dans l'Eucharistie, absolument et sans restriction, la présence réelle et substantielle du corps et du sang de Notre Seigneur, encore qu'ils demeurassent uniquement dans le ciel : ce qu'il adoucit néanmoins dans la suite. De cette sorte, sans rien admettre de nouveau, il changea tout son langage : et à force de parler comme Luther, il se mit à dire qu'on ne s'était jamais entendu, et que cette longue dispute, dans laquelle on s'était si fort échauffé, n'était qu'une dispute de mots.

V. *L'accord que Bucer propose n'est que dans les mots.* — Il eût parlé plus juste, en disant qu'on ne s'accordait que dans les mots; puisqu'enfin cette substance qu'on disait présente, était aussi éloignée de l'Eucharistie que le ciel l'était de la terre, et n'était non plus reçue par les fidèles que la substance du soleil est reçue dans l'œil. C'est ce que disaient Luther et Mélanchton. Le premier appelait les sacramentaires une *faction à deux langues*[1], à cause de leurs équivoques, et disait qu'ils faisaient *un jeu diabolique des paroles de Notre Seigneur.* La présence que Bucer admet, disait le dernier[2], n'est « qu'une présence en parole, et une présence » de vertu. Or, c'est la présence du corps et du » sang, et non celle de leur vertu, que nous deman- » dons. Si ce corps de Jésus-Christ n'est que dans » le ciel, et n'est point avec le pain ni dans le pain; » si enfin elle ne se trouve dans l'Eucharistie que » par la contemplation de la foi, ce n'est qu'une » présence imaginaire. »

VI. *Equivoque de la présence spirituelle et de la présence réelle.* — Bucer et les siens se fâchaient ici de ce qu'on appelait imaginaire ce qui se faisait par la foi, comme si la foi n'eût été qu'une pure imagination. « N'est-ce pas assez, disait Bucer[3], » que Jésus-Christ soit présent au pur esprit et à » l'âme élevée en haut? »

Il y avait dans ce discours bien de l'équivoque. Les luthériens convenaient que la présence du corps et du sang dans l'Eucharistie était au-dessus des sens, et de nature à n'être aperçue que par l'esprit et par la foi. Mais ils n'en voulaient pas moins que Jésus-Christ fût présent en sa propre substance dans le sacrement : au lieu que Bucer voulait qu'il ne fût présent en effet que dans le ciel, où l'esprit l'allait chercher par la foi; ce qui n'avait rien de réel, rien qui répondît à l'idée que donnaient ces mots sacrés : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

VII. *Présence du corps, comment spirituelle.* — Mais quoi donc, ce qui est spirituel n'est-il pas réel! et n'y a-t-il rien de réel dans le Baptême, à cause qu'il n'y a rien de corporel? Autre équivoque. Les choses spirituelles, comme la grâce et le Saint-Esprit, sont autant présentes qu'elles peuvent l'être quand elles le sont spirituellement. Mais qu'est-ce qu'un corps présent en esprit seulement, si ce n'est un corps absent en effet, et présent seulement par la pensée? Présence qui ne peut, sans illusion, être appelée réelle et substantielle.

Mais voulez-vous donc, disait Bucer, que Jésus-Christ soit présent corporellement? et vous-même n'avouez-vous pas que la présence de son corps dans l'Eucharistie est spirituelle?

Luther et les siens ne niaient non plus que les catholiques que la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ne fût spirituelle quant à la manière, pourvu qu'on leur avouât qu'elle était corporelle quant à la substance; c'est-à-dire en termes plus simples, que le corps de Jésus-Christ était présent, mais d'une manière divine, surnaturelle, incompréhensible, où les sens ne pouvaient atteindre : spirituelle en cela, que le seul esprit soumis à la foi la pouvait connaître, et qu'elle avait une fin toute céleste. Saint Paul avait bien appelé le corps humain ressuscité *un corps spirituel*[4], à cause des qualités divines, surnaturelles, et supérieures aux sens dont il était revêtu : à plus forte raison le corps du Sauveur mis dans l'Eucharistie d'une ma-

1. *Tr. de abrog. Miss.*, *T.* VII, 230.

1. *Luth.*, *ep. ad Sen. Francof. Hosp. ad* 1533. 128. — 2. *Epist. Mel. ap. Hosp.* 1530. 110. — 3. *Idem*, 111. — 4. *Cor.*, XV. 44. 46.

nière si fort incompréhensible pouvait-il être appelé de ce nom.

VIII. *Si la présence du corps n'est que spirituelle, les paroles de l'institution sont inutiles.* — Au reste, tout ce qu'on disait, que l'esprit s'élevait en haut pour aller chercher Jésus-Christ à la droite de son Père, n'était encore qu'une métaphore peu capable de représenter une réception substantielle du corps et du sang; puisque ce corps et ce sang demeuraient uniquement dans le ciel, comme l'esprit demeurait uniquement uni à son corps dans la terre, et qu'il n'y avait non plus d'union véritable et substantielle entre le fidèle et le corps de Notre Seigneur, que s'il n'y eût jamais eu d'Eucharistie, et que Jésus-Christ n'eût jamais dit : *Ceci est mon corps.*

Feignons en effet que ces paroles ne soient jamais sorties de sa bouche, la présence par l'esprit et par la foi subsistait toujours également; et jamais on ne se serait avisé de l'appeler substantielle. Que si les paroles de Jésus-Christ obligent à des expressions plus fortes, c'est à cause qu'elles nous donnent ce qui ne nous serait point donné sans elles, c'est-à-dire le propre corps et le propre sang, dont l'immolation et l'effusion nous ont sauvés sur la croix.

IX. *S'il fallait admettre une présence locale.* — Il restait encore à Bucer deux fécondes sources de chicane et d'équivoque; l'une dans le mot de local, et l'autre dans le mot de sacrement ou de mystère.

Luther et les défenseurs de la présence réelle n'avaient jamais prétendu que le corps de Notre Seigneur fût enfermé dans l'Eucharistie, comme dans un lieu par lequel il fût mesuré et compris à la manière ordinaire des corps : au contraire, ils ne croyaient dans la chair de Notre Seigneur, qui leur était distribuée à la sainte table, que la simple et pure substance avec la grâce et la vie dont elle était pleine; mais au surplus dépouillée de toutes qualités sensibles, et des manières d'être que nous connaissons. Ainsi Luther accordait facilement à Bucer que la présence dont il s'agissait n'était pas locale, pourvu qu'il lui accordât qu'elle était substantielle; et Bucer appuyait beaucoup sur l'exclusion de la présence locale, croyant affaiblir autant ce qu'il était forcé d'avouer de la présence substantielle. Il se servait même de cet artifice pour exclure la manducation du corps de Notre Seigneur qui se faisait par la bouche. Il la trouvait non-seulement inutile, mais encore grossière, charnelle, et peu digne de l'esprit du christianisme : comme si ce gage sacré de la chair et du sang offert sur la croix, que le Sauveur nous donnait encore dans l'Eucharistie pour nous certifier que la victime et son immolation était toute nôtre, eût été une chose indigne d'un chrétien; ou que cette présence cessât d'être véritable, sous prétexte que dans un mystère de foi Dieu n'avait pas voulu la rendre sensible; ou enfin que le chrétien ne fût pas touché de ce gage inestimable de l'amour divin, parce qu'il ne lui était connu que par la seule parole de Jésus-Christ : choses tellement éloignées de l'esprit du christianisme, qu'on ne peut assez s'étonner de la grossièreté de ceux qui, ne pouvant pas les goûter, traitent encore de grossiers ceux qui les goûtent.

X. *Equivoque sur le mot de* SACREMENT *et de* MYSTÈRE. — L'autre source des équivoques était dans le mot de *sacrement* et dans celui de *mystère*. Sacrement dans notre usage ordinaire, veut dire un signe sacré; mais dans la langue latine, d'où ce mot nous est venu, sacrement veut dire souvent, chose haute, chose secrète et impénétrable. C'est aussi ce que signifie le mot de *mystère*. Les Grecs n'ont point d'autre mot pour signifier sacrement que celui de mystère; et les Pères latins appellent souvent le mystère de l'Incarnation, sacrement de l'Incarnation, et ainsi des autres.

Bucer et ses compagnons croyaient tout gagner, quand ils disaient que l'Eucharistie était un mystère ou qu'elle était un sacrement du corps et du sang; ou que la présence qu'on y reconnaissait, et l'union qu'on y avait avec Jésus-Christ, était une présence et une union sacramentelle : et au contraire, les défenseurs de la présence réelle, catholiques, et luthériens, entendaient une présence et une union réelle, substantielle, et proprement dite; mais cachée, secrète, mystérieuse, surnaturelle dans sa manière, et spirituelle dans sa fin, propre enfin à ce sacrement : et c'étaient pour toutes ces raisons qu'ils l'appelaient *sacramentelle.*

Ils n'avaient donc garde de nier que l'Eucharistie ne fût un mystère au même sens que la Trinité et l'Incarnation, c'est-à-dire une chose haute autant que secrète, et tout à fait incompréhensible à l'esprit humain.

XI. *L'Eucharistie est un signe, et comment.* — Ils ne niaient pas même qu'elle ne fût un signe sacré du corps et du sang de Notre Seigneur; car ils savaient que le signe n'exclut pas toujours la présence : au contraire, il y a des signes de telle nature qu'ils marquent la chose présente. Quand on dit qu'un malade a donné des signes de vie, on veut dire qu'on voit par ces signes que l'âme est encore présente en sa propre et véritable substance : les actes extérieurs de religion sont faits pour marquer qu'on a en effet la religion au fond du cœur : et lorsque les anges ont paru en forme humaine, ils étaient présents en personne sous cette apparence qui nous les représentait. Ainsi les défenseurs du sens littéral ne disaient rien d'incroyable, quand ils enseignaient que les symboles sacrés de l'Eucharistie, accompagnés de ces paroles, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, nous marquent Jésus-Christ présent, et que le signe était très-étroitement et inséparablement uni à la chose.

XII. *Tous les mystères de Jésus-Christ sont des signes à certains égards.* — Bien plus, il faut reconnaître que tout ce qui est le plus vérité, pour ainsi parler, dans la religion chrétienne, est tout ensemble mystère et signe sacré. L'Incarnation de Jésus-Christ nous figure l'union parfaite que nous devons avoir avec la divinité dans la grâce et dans la gloire. Sa naissance et sa mort sont la figure de notre naissance et de notre mort spirituelle. Si dans le mystère de l'Eucharistie il daigne s'approcher de nos corps en sa propre chair et en son propre sang, par là il nous invite à l'union des esprits, et nous la figure. Enfin jusqu'à ce que nous soyons venus à la pleine et manifeste vérité qui nous rendra éternellement heureux, toute vérité nous sera la figure d'une vérité plus intime : nous ne goûterons Jésus-Christ tout pur en sa propre forme, et dégagé de

toute figure, que lorsque nous le verrons dans la plénitude de sa gloire à la droite de son Père : c'est pourquoi s'il nous est donné dans l'Eucharistie en substance et en vérité, c'est sous une espèce étrangère. C'est ici un grand sacrement et un grand mystère, où sous la forme du pain on nous cache un corps véritable; où dans le corps d'un homme on nous cache la majesté et la puissance d'un Dieu; où on exécute de si grandes choses d'une manière impénétrable au sens humain.

XIII. *Bucer se joue des mots.* — Quel jeu aux équivoques de Bucer dans ces diverses significations des mots de *sacrement* et de *mystère?* Et combien d'échappatoires se pouvait-il préparer dans des termes que chacun tirait à son avantage? S'il mettait une présence et une union réelle et substantielle, encore qu'il n'exprimât pas toujours qu'il l'entendait par la foi, il croyait avoir tout sauvé en cousant à ses expressions le mot de *sacramentel :* après quoi il s'écriait de toute sa force, qu'on ne disputait que sur des mots, et qu'il était étrange de troubler l'Eglise, et d'empêcher le cours de la Réformation pour une dispute si vaine.

XIV. *Œcolampade avait averti Bucer de l'illusion qu'il y avait dans ces équivoques.* — Personne ne l'en voulait croire. Ce n'était pas seulement Luther et les luthériens qui se moquaient quand il voulait faire une dispute de mots de toute la dispute de l'Eucharistie : ceux de son parti lui disaient eux-mêmes qu'il trompait le monde par sa présence substantielle, qui n'était au fond qu'une présence par la foi. Œcolampade avait remarqué combien il embrouillait la matière par sa présence substantielle du corps et du sang, et lui avait écrit, un peu avant que de mourir, qu'il y avait seulement dans l'Eucharistie, pour ceux « qui croyaient, une pro» messe efficace de la rémission des péchés par le » corps livré et par le sang répandu : que nos âmes » en étaient nourries, et nos corps associés à la ré» surrection par le Saint-Esprit; qu'ainsi nous re» cevions le vrai corps, et non pas seulement du » pain, ni un simple signe : » (il se gardait bien de dire qu'on le reçût substantiellement.) « Qu'à la » vérité les impies ne recevaient qu'une figure; » mais que Jésus-Christ était présent aux siens » comme Dieu, qui nous fortifie, et qui nous gou» verne[1]. » C'était toute la présence que voulait Œcolampade : et il finissait par ces mots : « Voilà, » mon cher Bucer, tout ce que nous pouvons don» ner aux luthériens. L'obscurité est dangereuse à » nos Eglises. Agissez de sorte, mon frère, que » vous ne trompiez pas nos espérances. »

XV. *Sentiments de ceux de Zurich.* — Ceux de Zurich lui témoignaient encore plus franchement, que c'était une illusion de dire, comme il faisait, que cette dispute n'était que de mots, et l'avertissaient que ces expressions le menaient à la doctrine de Luther, où il arriva en effet, mais pas si tôt [2]. Cependant ils se plaignaient hautement de Luther qui ne voulait pas les traiter de frères : ils ne laissaient pas de le reconnaître *pour un excellent serviteur de Dieu*[3]; mais on remarqua dans le parti, que cette douceur ne fit que le rendre *plus inhumain et plus insolent*[4].

1. *Epist. Œcol. ap. Hosp., an.* 1530, 112. — 2. *Hosp.* 127. — 3. *Ep. ad March. Brand., ib.* — 4. *Hosp., ibid.*

XVI. *Confession de foi de ceux de Bâle.* — Ceux de Bâle se montraient fort éloignés et des sentiments de Luther et des équivoques de Bucer. Dans la Confession de foi qui est mise dans le *Recueil de Genève* en l'an 1532, et dans l'histoire d'Hospinien en l'an 1534, peut-être parce qu'elle fut publiée la première fois en l'une de ces années, et renouvelée en l'autre, ils disent que, « comme l'eau demeure » dans le Baptême, où la rémission des péchés nous » est offerte; ainsi le pain et le vin demeurent dans » la Cène, où avec le pain et le vin le vrai corps et » le vrai sang de Jésus-Christ nous est figuré et » offert par le ministre[1]. » Pour s'expliquer plus nettement, ils ajoutent « que nos âmes sont nour» ries du corps et du sang de Jésus-Christ par une » foi véritable, » et mettent en marge, par forme d'éclaircissement, que « Jésus-Christ est présent » dans la Cène, mais sacramentellement, et par le » souvenir de la foi qui élève l'homme au ciel, et » n'en ôte point Jésus-Christ. » Enfin ils concluent, en disant « qu'ils n'enferment point le corps natu» rel, véritable et substantiel de Jésus-Christ dans » le pain et dans le breuvage, et n'adorent point » Jésus-Christ dans les signes du pain et du vin, » qu'on appelle ordinairement le sacrement du » corps et du sang de Jésus-Christ; mais dans le » ciel, à la droite de Dieu son Père, d'où il viendra » juger les vivants et les morts. »

Voilà ce que Bucer ne voulait point dire ni expliquer clairement, que Jésus-Christ n'était qu'au ciel en qualité d'homme, quoiqu'autant qu'on en peut juger il fût alors de ce sentiment : mais il se jetait de plus en plus dans des pensées si métaphysiques, que ni Scot, ni les plus fins des scotistes n'en approchaient pas : et c'est sur ces abstractions qu'il faisait rouler ses équivoques.

XVII. *Conférence de Luther avec le diable.* — En ce temps Luther publia ce livre contre la messe privée, où se trouve le fameux entretien qu'il avait eu autrefois avec l'ange de ténèbres, et où, forcé par ses raisons, il abolit, comme impie, la messe qu'il avait dite durant tant d'années avec tant de dévotion, s'il l'en faut croire[2]. C'est une chose merveilleuse de voir combien sérieusement et vivement il décrit son réveil, comme en sursaut, au milieu de la nuit; l'apparition manifeste du diable pour disputer contre lui; « la frayeur dont il fut saisi, » sa sueur, son tremblement, et son horrible batte» ment de cœur dans cette dispute; les pressants » arguments du démon qui ne laisse aucun repos à » l'esprit; le son de sa puissante voix; ses manières » de disputer accablantes, où la question et la ré» ponse se font sentir à la fois. Je sentis alors, » dit-il, comment il arrive si souvent qu'on meure » subitement vers le matin : c'est que le diable » peut tuer et étrangler les hommes; et sans tout » cela les mettre si fort à l'étroit par ses disputes, » qu'il y a de quoi en mourir, comme je l'ai plu» sieurs fois expérimenté. » Il nous apprend en passant que le diable l'attaquait souvent de la même sorte; et à juger des autres attaques par celle-ci, on doit croire qu'il avait appris de lui beaucoup d'autres choses que la condamnation de la messe. C'est ici qu'il attribue au malin esprit la mort su-

1. *Conf. Bas.* 1532. *art.* II. *Synt.* I, *part.* 72. — 2. *De abrog Miss. priv*, *T.* VII, 216.

bite d'Œcolampade, aussi bien que celle d'Emser autrefois si opposé au luthéranisme naissant. Je ne veux pas m'étendre sur une matière tant rebattue : il me suffit d'avoir remarqué que Dieu, pour la confusion, ou plutôt pour la conversion des ennemis de l'Église, ait permis que Luther tombât dans un assez grand aveuglement pour avouer, non pas qu'il ait été souvent tourmenté par le démon, ce qui pouvait lui être commun avec plusieurs saints; mais, ce qui lui est particulier, qu'il ait été converti par ses soins, et que l'esprit de mensonge ait été son maître dans un des principaux points de sa Réforme.

C'est en vain qu'on prétend ici que le démon ne disputa contre Luther que pour le jeter dans le désespoir, en le convainquant de son crime; car la dispute n'est pas tournée de ce côté-là. Lorsque Luther paraît convaincu, et n'avoir plus rien à répondre, le démon ne presse pas davantage, et Luther croit avoir appris une vérité qu'il ne savait pas. Si la chose est véritable, quelle horreur d'avoir un tel maître! Si Luther se l'est imaginée, de quelles illusions et de quelles noires pensées avait-il l'esprit rempli! Et s'il l'a inventée, de quelle triste aventure se fait-il honneur!

XVIII. *Les Suisses s'échauffent contre Luther.* — Les Suisses furent scandalisés de la conférence de Luther, non tant à cause que le diable y paraissait comme docteur; ils étaient assez empêchés de se défendre d'une semblable vision dont nous avons vu que Zwingle s'était vanté[1] : mais ils ne purent souffrir la manière dont il y traitait Œcolampade. Il se fit sur ce sujet des écrits très-aigres : mais Bucer ne laissait pas de continuer sa négociation; et on tint par son entremise une conférence à Constance pour la réunion des deux partis[2]. Là ceux de Zurich déclarèrent qu'ils s'accommoderaient avec Luther, à condition que de son côté il leur accorderait trois points; l'un, que la chair de Jésus-Christ ne se mangeait que par la foi; l'autre, que Jésus-Christ comme homme était seulement dans un certain endroit du ciel; la troisième, qu'il était présent dans l'Eucharistie par la foi, d'une manière propre aux sacrements. Ce discours était clair et sans équivoque. Les autres Suisses, et en particulier ceux de Bâle, approuvèrent une déclaration si nette de leur sentiment commun. Aussi était-elle conforme en tout à la Confession de Bâle : mais encore que cette Confession donnât une idée parfaite de la doctrine du sens figuré; ceux de Bâle, qui l'avaient dressée, ne laissèrent pas d'en dresser une autre deux ans après, à l'occasion que nous allons dire.

XIX. *Autre Confession de foi de Bâle, et la précédente adoucie.* — En 1536, Bucer et Capiton vinrent de Strasbourg. Ces deux fameux architectes des équivoques les plus raffinées, s'étant servis de l'occasion des Confessions de foi que les Églises séparées de Rome se préparaient d'envoyer au concile que le Pape venait d'indiquer, prièrent les Suisses d'en dresser une, *qui fût tournée de sorte qu'elle pût servir à l'accord dont on avait beaucoup d'espérance*[3]; c'est-à-dire qu'il était bon de choisir des termes que les luthériens, ardents défenseurs de la présence réelle, pussent prendre en bonne part.

1. *Hosp. ad an.* 1533, 131. — 2. *Hosp.* 136. — 3. *Synt. Conf. Gen. de Helv. Conf. Hosp., part.* 2, 141.

On dresse dans cette vue une nouvelle Confession de foi, qui est la seconde de Bâle : on y retranche de la première, que nous avons rapportée, les expressions qui marquaient trop précisément que Jésus-Christ n'était présent que dans le ciel, et qu'on ne reconnaissait dans le sacrement qu'une présence sacramentelle, et par le seul souvenir. A la vérité les Suisses parurent fort attachés à dire toujours, comme ils avaient fait dans la première Confession de Bâle, *que le corps de Jésus-Christ n'est pas enfermé dans le pain.* Si on eût usé de ces termes sans quelque adoucissement, les luthériens auraient bien vu qu'on en voulait nettement à la présence réelle; mais Bucer avait des expédients pour toutes choses. Par ses insinuations ceux de Bâle se résolurent à dire, « que le corps et le sang ne sont pas naturel- » lement unis au pain et au vin; mais que le pain » et le vin sont des symboles par lesquels Jésus- » Christ lui-même nous donne une véritable com- » munication de son corps et de son sang, non pour » servir au ventre d'une nourriture périssable, mais » pour être un aliment de vie éternelle[1]. » Le reste n'est autre chose qu'une assez longue explication des fruits de l'Eucharistie, dont tout le monde convient.

XX. *Equivoque de cette Confession de foi.* — Il n'y avait là aucun terme dont les luthériens ne pussent demeurer d'accord; car ils ne prétendent pas que le corps de Jésus-Christ soit un aliment pour notre estomac, et ils enseignent que Jésus-Christ est uni au pain et au vin d'une manière incompréhensible, céleste et surnaturelle : de sorte qu'on peut dire sans les offenser qu'il n'y est pas *naturellement uni.* Les Suisses ne pénétrèrent pas plus avant. Tellement qu'à la faveur de cette expression l'article passa en des termes dont un luthérien peut s'accommoder, et où l'on ne pouvait en tout cas désirer que des expressions plus précises et moins générales.

De la présence substantielle dont il s'agissait en ce temps-là, ils n'en voulurent dire ni bien ni mal; et ce fut tout ce que Bucer en put obtenir. Ils ne se tinrent dans la suite ni à la première ni à la seconde Confession de foi qu'ils avaient publiée d'un commun accord; et nous en verrons dans son temps paraître une troisième avec des expressions toutes nouvelles.

XXI. *Chacun suivait les impressions de son conducteur.* — Ceux de Zurich nourris par Zwingle, et pleins de son esprit, n'entrèrent avec Bucer dans aucune composition; et au lieu de donner, comme ceux de Bâle, une nouvelle Confession de foi; pour montrer qu'ils persistaient dans la doctrine de leur maître, ils publièrent celle qu'il avait adressée à François I[er] et qui a déjà été rapportée, où il ne veut d'autre présence dans l'Eucharistie que celle qui s'y fait *par la contemplation* de la foi, en excluant nettement la présence substantielle.

C'est ainsi qu'ils continuaient à parler naturellement. Ils étaient les seuls qui le fissent parmi les défenseurs du sens figuré; et on peut voir en ce temps que dans la nouvelle Réforme chaque Eglise agissait selon l'impression qu'elle avait reçue de son maître. Luther et Zwingle ardents et extrêmes mirent les luthériens et ceux de Zurich dans de sem-

1. *Conf. Bas.* 1536, *art.* 22. *Synt., p.* I, *p.* 70.

blables dispositions, et éloignèrent les tempéraments. Si Œcolampade fut plus doux, on voit aussi ceux de Bâle plus accommodants; et ceux de Strasbourg entrèrent dans tous les adoucissements, ou, pour mieux parler, dans toutes les équivoques et dans toutes les illusions de Bucer.

XXII. *Bucer avoue que les indignes reçoivent réellement le corps.* — Il poussa la chose si avant, qu'après avoir accordé tout ce qu'on pouvait souhaiter sur la présence réelle, essentielle, substantielle, naturelle même, c'est-à-dire sur la présence de Jésus-Christ selon sa nature : il trouva encore des expédients pour le faire réellement recevoir aux fidèles qui communiaient indignement. Il demandait seulement qu'on ne parlât point des impies et des infidèles, pour lesquels ce saint mystère n'a point été institué; et disait néanmoins que sur ce sujet il ne voulait avoir de démêlé avec personne [1].

Avec toutes ces explications, il ne faut pas s'étonner s'il sut adoucir Luther jusqu'alors implacable. Luther crut qu'en effet les sacramentaires revenaient à la doctrine de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie. Mélanchton avec lequel Bucer négociait, lui manda qu'il trouvait Luther plus traitable, et qu'il commençait à parler plus amiablement de lui et de ses collègues [2]. Enfin on tint l'assemblée de Wittemberg en Saxe, où se trouvèrent les députés des Eglises d'Allemagne des deux partis. Luther le prit d'abord d'un ton bien haut. Il voulait que Bucer déclarât que lui et les siens se rétractaient, et rejetât bien loin ce qu'ils lui disaient; que la dispute n'était pas tant dans la chose que dans la manière. Mais enfin, après beaucoup de discours où Bucer montra toute sa souplesse, Luther prit pour rétractation ces articles que lui accordèrent ce ministre et ses compagnons.

XXIII. *Accord de Wittemberg et ses six articles.* — « I. Que, suivant les paroles de saint Irénée, « l'Eucharistie consiste en deux choses, l'une terrestre, et l'autre céleste; et par conséquent que » le corps et le sang de Jésus-Christ sont vraiment » et substantiellement présents, donnés et reçus » avec le pain et le vin.

» II. Qu'encore qu'ils rejetassent la transsubstantiation, et ne crussent pas que le corps de » Jésus-Christ fût enfermé localement dans le pain, » ou qu'il eût avec le pain aucune union de longue » durée hors l'usage du sacrement, il ne fallait pas » laisser d'avouer que le pain était le corps de » Jésus-Christ par une union sacramentelle : c'est-» à-dire que le pain étant présenté, le corps de » Jésus-Christ était tout ensemble présent et vraiment donné.

III. Ils ajoutaient néanmoins : « Que hors de » l'usage du sacrement, pendant qu'il est gardé » dans le ciboire, ou montré dans les processions, » ils croient que ce n'est pas le corps de Jésus-» Christ.

IV. Ils concluaient en disant : « Que cette institution du sacrement a sa force dans l'Eglise, et » ne dépend pas de la dignité ou de l'indignité du » ministre, ni de celui qui reçoit.

» V. Que pour les indignes, qui, selon saint » Paul, mangent vraiment le sacrement, le corps et » le sang de Jésus-Christ leur sont vraiment présentés, et qu'ils LES REÇOIVENT VÉRITABLEMENT, » quand les paroles et l'institution de Jésus-Christ » sont gardées.

« VI. Que néanmoins ils le prennent pour leur » jugement, comme dit le même saint Paul, parce » qu'ils abusent du sacrement en le recevant sans » pénitence et SANS FOI [1]. »

XXIV. *Bucer trompe Luther, et élude les termes de l'accord.* — Luther n'avait rien, ce semble, à désirer davantage. Quand on lui accorde que l'Eucharistie consiste en deux choses, l'une céleste, et l'autre terrestre, et que de là on conclut que le corps de Jésus-Christ est substantiellement présent avec le pain [2], on montre assez qu'il n'est pas seulement présent à l'esprit et par la foi : mais Luther, qui n'ignorait pas les subtilités des sacramentaires, les pousse encore plus avant, et leur fait dire que ceux-là mêmes *qui n'ont pas la foi ne laissent pas de recevoir véritablement le corps de Notre Seigneur* [3].

On n'avait garde de les soupçonner de croire que le corps de Jésus-Christ ne nous fût présent que par la foi, puisqu'ils avouaient qu'il était présent, et véritablement reçu par ceux qui étaient sans foi *et sans pénitence.*

Après cet aveu des sacramentaires, Luther se persuada aisément qu'il n'avait plus rien à en exiger, et il jugea qu'ils avaient dit tout ce qu'il fallait pour confesser la réalité : mais il n'avait pas encore assez compris que ces docteurs ont des secrets particuliers pour tout expliquer. Quelque claires que lui parussent les paroles de l'accord, Bucer savait par où en sortir. Il a fait plusieurs écrits, où il explique aux siens en quel sens il a entendu chaque parole de l'accord : là il déclare que « ceux » qui, selon saint Paul, sont coupables du corps » et du sang, ne reçoivent pas seulement le sacrement, mais en effet la chose même, et qu'ils ne » sont pas sans foi; encore, dit-il, qu'ils n'aient » pas cette foi vive qui nous sauve, ni une véritable » dévotion de cœur [4]. »

Qui aurait jamais cru que les défenseurs du sens figuré pussent avouer dans la Cène une véritable réception du corps et du sang de Notre Seigneur sans avoir la foi qui nous sauve? Quoi donc! une foi qui ne suffit pas pour nous justifier, suffit-elle, selon leurs principes, pour nous communiquer vraiment Jésus-Christ? Toute leur doctrine résiste à ce sentiment de Bucer; et ce ministre lui-même, fût-il cent fois plus subtil, ne peut jamais accorder ce qu'il dit ici avec ses autres maximes. Mais il ne s'agit pas en ce lieu d'examiner les subtilités par lesquelles Bucer se démêle de l'accord qu'il avait signé à Wittemberg : il me suffit de remarquer ce fait constant, que toutes les Eglises d'Allemagne qui défendaient le sens figuré, assemblées en corps par leurs députés, ont accordé par un acte authentique, « que le corps et le sang de Jésus-Christ sont » vraiment et substantiellement présents, donnés et » reçus dans la Cène avec le pain et le vin; et que » les indignes qui sont SANS FOI, ne laissent pas de » recevoir ce corps et ce sang, pourvu qu'ils gardent les paroles de l'institution. »

Si ces expressions peuvent s'accorder avec le

1. *Hosp.*, *p.* 2, *fol.* 135. — 2. *Idem*, *an.* 1535, 1536.

1. *Hosp.*, *p.* 2, *an.* 1535, *f.* 145. *In lib. Conc.* 729. — 2. *Art.* I. — 3. *Act.* V. *et* VI. — 4. *Buc.*, *Declar. Conc. Vit. Id. ap. Hosp. an.* 1536, 148, *et seq.*

sens figuré, on ne sait plus désormais ce que les mots signifient, et nous trouverons tout en toutes choses. Des hommes qui ont accoutumé leur esprit à tourner en cette sorte le langage humain, feront dire ce qu'il leur plaira et à l'Ecriture et aux Pères; et il ne faut pas s'étonner de tant de violentes interprétations qu'ils donnent aux passages les plus clairs.

XXV. *Sentiment de Calvin sur les équivoques en matière de foi.* — Savoir maintenant si Bucer avait un dessein formel d'amuser le monde par des équivoques affectées, ou si quelque idée confuse de réalité lui fit croire qu'il pouvait de bonne foi souscrire à des expressions si évidemment contraires au sens figuré; j'en laisse le jugement aux protestants. Ce qui est certain, c'est que Calvin son ami, et en quelque façon son disciple, quand il voulait exprimer une obscurité blâmable dans une profession de foi, disait qu'*il n'y avait rien de si embarrassé, de si obscur, de si ambigu, de si tortueux dans Bucer même*[1].

Ces artificieuses ambiguïtés étaient tellement de l'esprit de la nouvelle Réforme, que Mélanchton même, c'est-à-dire le plus sincère de tous les hommes par son naturel, et celui qui avait le plus condamné les équivoques dans les matières de foi, s'y laissa entraîner contre son inclination. Nous trouvons une lettre de lui en 1541, où il écrit que rien n'était plus indigne de l'Eglise, « que d'user » d'équivoques dans les Confessions de foi, et de » dresser des articles qui eussent besoin d'autres » articles pour les expliquer; que c'était en apparence faire la paix, et en effet exciter la guerre[2];» que c'était enfin, « à l'exemple du faux concile de » Sirmic et des ariens, mêler la vérité avec l'erreur[3]. » Il avait raison; et néanmoins dans le même temps, lorsqu'on tenait la première assemblée de Ratisbonne pour concilier la religion catholique avec la protestante, *Mélanchton et Bucer* (ce ne sont pas les catholiques qui l'écrivent, c'est Calvin qui était présent, et intime confident de l'un et de l'autre) « Mélanchton, dis-je, et Bucer composaient sur la transsubstantiation des formules » de foi équivoques et trompeuses, pour voir s'ils « pourraient contenter leurs adversaires en ne leur » donnant rien[4]. »

Calvin était le premier à condamner ces obscurités affectées et ces honteuses dissimulations. « Vous blâmez, dit-il[5], et avec raison, les obscurités de Bucer. Il faut parler avec liberté, disait-» il en un autre endroit; il n'est pas permis d'embarrasser par des paroles obscures ou équivoques » ce qui demande la lumière..... Ceux qui veulent » ici tenir le milieu abandonnent la défense de la » vérité. » Et à l'égard de ces piéges dont nous venons de parler, que Bucer et Mélanchton tendaient dans leurs discours ambigus aux catholiques nommés pour conférer avec eux à Ratisbonne, voici ce qu'en dit le même Calvin : « Pour moi, je n'approuve pas leur dessein, encore qu'ils aient leurs » raisons : car ils espèrent que les matières s'éclairciront d'elles-mêmes. C'est pourquoi ils passent » par-dessus beaucoup de choses, et n'appréhendent point ces ambiguïtés : ils le font à bonne intention; mais ils s'accommodent trop au temps[1]. » C'est ainsi que, par de mauvaises raisons, les auteurs de la nouvelle Réforme ou pratiquaient, ou excusaient la plus criminelle de toutes les dissimulations, c'est-à-dire les équivoques affectées dans les matières de la foi. La suite nous fera paraître si Calvin, qui paraît ici autant éloigné de les pratiquer lui-même, qu'il témoigne de facilité à les excuser dans les autres, sera toujours de même humeur; et il nous faut revenir aux artifices de Bucer.

XXVI. *Si la présence est durable dans l'Eucharistie.* — Au milieu des avantages qu'il donna aux luthériens dans l'accord de Wittemberg, il gagna du moins une chose : c'est que Luther lui laissa passer que le corps et le sang de Jésus-Christ n'avaient pas d'union durable hors l'usage du sacrement avec le pain et le vin; et que le corps n'était pas présent quand on le montrait, ou qu'on le portait en procession[2].

Ce n'était pas le sentiment de Luther : jusqu'alors il avait toujours enseigné que le corps de Jésus-Christ était présent dès qu'on avait dit les paroles, et qu'il demeurait présent jusqu'à ce que les espèces fussent altérées[3] : de sorte que, selon lui, il était présent, *même quand on le portait en procession;* encore qu'il ne voulût pas approuver cette coutume.

En effet, si le corps était présent en vertu des paroles de l'institution, et qu'il fallût les entendre à la lettre, comme Luther le soutenait, il est clair que le corps de Notre Seigneur devait être présent à l'instant qu'il dit, *Ceci est mon corps;* puisqu'il ne dit pas, Ceci sera, mais, *Ceci est.* Il était digne de la puissance et de la majesté de Jésus-Christ, que ses paroles eussent un effet présent, et que l'effet en subsistât aussi longtemps que les choses demeureraient en même état. Aussi n'avait-on jamais douté dès les premiers temps du christianisme, que la partie de l'Eucharistie qu'on réservait pour la communion des malades, et pour celle que les fidèles pratiquaient tous les jours dans leurs maisons, ne fût autant le vrai corps de Notre Seigneur que celle qu'on leur distribuait dans l'assemblée de l'Eglise. Luther l'avait toujours entendu de cette sorte; et néanmoins on le porta, je ne sais comment, à tolérer l'opinion contraire que Bucer proposa au temps de l'accord.

XXVII. *Suite. Conclusion de l'accord.* — Il ne lui souffrit pourtant pas de dire que le corps ne se trouvât dans l'Eucharistie précisément que dans l'usage, c'est-à-dire dans la réception, mais seulement « que hors l'usage il n'y avait point d'union » durable entre le pain et le corps. » Elle était donc cette union, même hors de l'usage, c'est-à-dire hors de la communion; et Luther qui faisait lever et adorer le Saint-Sacrement, même pendant que se fit l'accord[4], n'eût pas souffert qu'on lui eût nié que Jésus-Christ y fût présent durant ces cérémonies : mais pour ôter la présence du corps de Notre Seigneur dans les tabernacles et dans les processions des catholiques, qui était ce que Bucer prétendait, il suffisait de lui laisser dire que la pré-

1. *Ep. Calvin.*, p. 50. — 2. *Lib.* I, *ep.* 25, 1541. — 3. *Idem, ep.* 76. — 4. *Ep. Calv.*, p. 38. — 5. *Ep.*, p. 50.

1. *Ep.*, p. 38. — 2. *Art.* II, III. — 3. *Luth.*, *Serm. cont. Sverm.; It. epist. ad quemd. Hosp.*, 2. p., 14, 41, 132, *etc.* — 4. *Form. Miss.*, T. II, *Hosp. an.* 1536, 148.

sence du corps et du sang dans le pain et le vin n'était pas de longue durée.

Au reste, si on eût demandé à ces docteurs combien donc devait durer cette présence, et à quel temps ils déterminaient l'effet des paroles de Notre Seigneur, on les eût vus dans un étrange embarras. La suite le fera paraître, et on verra qu'en abandonnant le sens naturel des paroles de Notre Seigneur, comme on n'a plus de règle, on n'a plus aussi de termes précis, ni de croyance certaine.

Tel fut l'événement de l'accord de Wittemberg. Les articles en sont rapportés de la même sorte par les deux partis de la nouvelle Réforme, et furent signés sur la fin de mai en 1536[1]. On convint que l'accord n'aurait de lieu qu'étant approuvé par les Eglises. Bucer et les siens doutèrent si peu de l'approbation de leur parti, qu'aussitôt après l'accord signé ils firent la Cène avec Luther en signe de paix perpétuelle. Les luthériens ont toujours loué cet accord. Les sacramentaires y ont recours comme à un traité authentique qui avait réuni tous les protestants. Hospinien prétend que les Suisses, du moins une partie de ce corps, et Calvin même l'ont approuvé[2]. On en trouve en effet l'approbation expresse parmi les lettres de Calvin[3] : de sorte que cet accord doit avoir rang parmi les actes publics de la nouvelle Réforme, puisqu'il contient les sentiments de toute l'Allemagne protestante, et presque de la Réforme tout entière.

XXVIII. *Ceux de Zurich se moquent des équivoques de Bucer.* — Bucer eût bien voulu le faire agréer à ceux de Zurich. Il leur alla tenir dans leur assemblée de grands et vagues discours, et leur présenta ensuite un long écrit[4]. C'est dans de telles longueurs que se cachent les équivoques; et à expliquer simplement la foi, on n'a besoin que de peu de paroles. Mais il eut beau déployer toutes ses subtilités, il ne put faire digérer aux Suisses sa présence substantielle, ni sa communion des indignes : ils voulurent toujours expliquer leur pensée telle qu'elle était, en termes simples, et dire, comme Zwingle, qu'il n'y avait point de présence physique ou naturelle, ni substantielle, mais une présence *par la foi*, une présence *par le Saint-Esprit;* se réservant la liberté de parler de ce mystère comme ils trouveraient le plus convenable, et toujours le plus simplement et le plus intelligiblement qu'il se pourrait. C'est ce qu'ils écrivirent à Luther qui, à peine revenu d'une dangereuse maladie, et fatigué peut-être de tant de disputes, ne voulait alors que du repos, renvoya de son côté l'affaire à Bucer[5], avec lequel il croyait être d'accord.

XXIX. *Les zwingliens ne veulent point entendre parler de miracles, ni de toute-puissance dans l'Eucharistie.* — Mais comme il avait mis dans sa lettre, qu'en convenant de la présence, il fallait abandonner la manière à la toute-puissance divine, ceux de Zurich, étonnés qu'on leur parlât de toute-puissance dans une action où ils n'avaient rien conçu de miraculeux, non plus que leur maître Zwingle, s'en plaignirent à Bucer, qui se tourmenta beaucoup pour les satisfaire : mais plus il leur disait qu'il y avait quelque chose d'incompréhensible dans la manière dont Jésus-Christ se donnait à nous dans la Cène, plus les Suisses lui répétaient au contraire que rien n'était plus aisé. Une figure dans cette parole, *Ceci est mon corps*, la méditation de la mort de Notre Seigneur, et l'opération du Saint-Esprit dans les cœurs, n'avaient aucune difficulté, et ils n'y voulaient point d'autres miracles. C'est en effet comme parleraient les sacramentaires, s'ils voulaient parler naturellement. Les Pères, à la vérité, ne parlaient pas de cette sorte, eux qui ne trouvaient point d'exemple trop haut pour amener les esprits à la croyance de ce mystère; et y employaient la Création, l'Incarnation de Notre Seigneur, sa naissance miraculeuse, tous les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, le changement merveilleux d'eau en sang et d'eau en vin; persuadés qu'ils étaient que le miracle qu'ils reconnaissaient dans l'Eucharistie n'était pas moins un ouvrage de toute-puissance, et ne cédait rien aux merveilles les plus incompréhensibles de la main de Dieu. C'est ainsi qu'il fallait parler dans la doctrine de la présence réelle; et Luther avait retenu avec cette foi les mêmes expressions. Par une raison contraire, les Suisses trouvaient tout facile, et aimaient mieux tourner en figure les paroles de Notre Seigneur, que d'appeler sa toute-puissance pour les rendre véritables : comme si la manière la plus simple d'entendre l'Ecriture sainte était toujours celle où la raison a le moins de peine, ou que les miracles coûtassent quelque chose au Fils de Dieu, quand il nous veut donner un témoignage de son amour.

XXX. *Doctrine de Bucer, et retour des villes de sa croyance à la présence réelle.* — Quoique Bucer ne pût rien gagner sur ceux de Zurich, durant deux ans qu'il traita continuellement avec eux après l'accord de Wittemberg, et qu'il prévît bien que Luther ne serait pas longtemps aussi paisible qu'il l'était alors; il n'oubliait rien pour l'entretenir dans cette douce disposition. Pour lui, il persista tellement dans l'accord, que toujours depuis il fut regardé par ceux de la Confession d'Augsbourg comme membre de leurs Eglises, et agit en tout conjointement avec eux.

Pendant qu'il traitait avec les Suisses, et qu'il tâchait de leur faire entendre dans la Cène quelque chose de plus haut et de plus impénétrable qu'ils ne pensaient, il leur disait entre autres choses, qu'encore qu'on ne pût douter que Jésus-Christ ne fût au ciel, on n'entendait pas bien où était ce ciel, ni ce que c'était, et que *le ciel était même dans la Cène*[1]; ce qui emportait une idée si nette de la présence réelle, que les Suisses ne purent l'écouter.

Les comparaisons dont il se servait tendaient plutôt à inculquer la réalité qu'à l'affaiblir. Il alléguait souvent cette action ordinaire de toucher dans la main les uns des autres[2] : exemple très-propre à faire voir que la même main, dont on se sert pour exécuter les traités, peut être un gage de la volonté qu'on a de les accomplir; et qu'un contrat passager, mais réel et substantiel, peut devenir par l'institution et par l'usage des hommes le signe le plus efficace qu'ils puissent donner d'une perpétuelle union.

1. *Conc.*, *p.* 729. *Hosp.*, 2. *p.*, *fol.* 145; *Chyt.*, *Hist. Conf. Aug.* — 2. *An.* 1536, 1537, 38. — 3. *Calv.*, *ep.*, *p.* 324. — 4. *Hosp.*, *p.* 2, *fol.* 150 *et seq.* — 5. *Idem*, *fol.* 157.

1. *Hosp.* 162. — 2. *Ep. ad Ital. int. Calv. ep.*, *p.* 44.

Depuis qu'il eut commencé à traiter l'accord, il n'aimait point à dire avec Zwingle, que l'Eucharistie était le corps, comme la pierre était Christ, et comme l'agneau était la Pâque : il disait plutôt qu'elle l'était comme la colombe est appelée le Saint-Esprit : ce qui montre une présence réelle; puisque personne ne doute que le Saint-Esprit ne fût présent, et encore d'une façon particulière sous la forme d'une colombe.

Il apportait aussi l'exemple de Jésus-Christ soufflant sur les apôtres, en leur donnant en même temps le Saint-Esprit[1] : ce qui démontrait encore que le corps de Jésus-Christ n'est pas moins communiqué ni moins présent que le Saint-Esprit le fut aux apôtres.

Avec tout cela il ne laissa pas d'approuver la doctrine de Calvin[2], toute pleine des idées des sacramentaires, et ne craignit point de souscrire à une Confession de foi, où le même Calvin disait que la manière dont on recevait le corps et le sang de Jésus-Christ dans la Cène consistait en ce que le Saint-Esprit y unissait ce qui était séparé de lieu. C'était, ce semble, clairement marquer que Jésus-Christ était absent. Mais Bucer expliquait tout, et il avait sur toute sorte de difficultés des dénouements merveilleux. Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que les disciples de Bucer, et, comme nous l'avons dit, les villes entières qui s'étaient tant éloignées sous sa conduite de la présence réelle, rentraient insensiblement dans cette croyance. Les paroles de Jésus-Christ furent tant considérées et tant répétées, qu'enfin elles firent leur effet; et on revenait naturellement au sens littéral.

XXXI. *Mélanchton commence à douter de la doctrine de Luther. Sa faible théologie.* — Pendant que Bucer et ses disciples, ennemis si déclarés de la doctrine de Luther sur la présence réelle, s'en rapprochaient; Mélanchton, le cher disciple du même Luther, l'auteur de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie où il avait soutenu la réalité, jusqu'à paraître incliner vers la transsubstantiation, commençait à se laisser ébranler.

Ce fut en 1535 ou environ que ce doute lui vint dans l'esprit[3]; car auparavant on a pu voir jusqu'à quel point il était ferme. Il avait même composé un livre du sentiment des saints Pères sur la Cène, où il avait recueilli beaucoup de passages très-exprès pour la présence réelle. Comme la critique en ce temps n'était pas encore fort fine, il s'aperçut dans la suite qu'il y en avait quelques-uns de supposés[4], et que les copistes ignorants ou peu soigneux avaient attribué aux anciens des ouvrages dont ils n'étaient pas les auteurs. Cela le troubla, encore qu'il eût produit un assez bon nombre de passages incontestables. Mais ce qui l'embarrassa davantage, c'est de trouver dans les anciens beaucoup d'endroits où ils appelaient l'Eucharistie une figure[5]. Il ramassait les passages; et il était étonné, disait-il, *d'y voir une grande diversité :* faible théologien, qui ne songeait pas que l'état de la foi ni de cette vie ne permettait pas que nous jouissions de Jésus-Christ à découvert; de sorte qu'il se donnait sous une forme étrangère, joignant nécessairement la vérité avec la figure, et la présence réelle avec un signe extérieur qui nous la couvrait. C'est de là que vient dans les Pères cette diversité apparente qui étonnait Mélanchton. La même chose lui eût paru, s'il y eût pris garde de près, sur le mystère de l'Incarnation, et sur la divinité du Fils de Dieu, avant que les disputes des hérétiques eussent obligé les Pères à en parler plus précisément. Et en général toutes les fois qu'il faut accorder ensemble deux vérités qui semblent contraires, comme dans le mystère de la Trinité et dans celui de l'Incarnation être égal et être au-dessous, et dans le sacrement de l'Eucharistie être présent et être en figure; il se fait naturellement une espèce de langage qui paraît confus, à moins qu'on n'ait, pour ainsi parler, la clef de l'Eglise, et l'entière compréhension de tout le mystère : outre les autres raisons qui obligeaient les saints Pères à envelopper les mystères en certains endroits, donnant en d'autres des moyens certains de les entendre. Mélanchton n'en savait pas tant. Ebloui du nom de Réforme et de l'extérieur alors assez spécieux de Luther, il s'était d'abord jeté dans son parti. Jeune encore, et grand humaniste; mais seulement humaniste, nouvellement appelé par l'électeur Frédéric pour enseigner la langue grecque dans l'Université de Wittemberg, il n'avait guère pu apprendre d'antiquité ecclésiastique avec son maître Luther; et il était tourmenté d'une étrange sorte des contrariétés qu'il croyait voir dans les saints Pères.

XXXII. *Dispute du temps de Ratramne, où Mélanchton se confond.* — Pour achever de l'embarrasser, il fallut encore qu'il allât tomber sur le livre de Bertram ou de Ratramne, qui commençait alors à paraître[1] : ouvrage ambigu, où l'auteur constamment ne s'entendait pas toujours lui-même. Les zwingliens en font leur fort. Les luthériens le citent pour eux, et trouvent seulement à dire qu'il ait jeté des semences de transsubstantiation[2]. Il y a en effet de quoi contenter, ou plutôt de quoi embarrasser les uns et les autres. Jésus-Christ dans l'Eucharistie est si fort un corps humain par sa substance, et il est si dissemblable à un corps humain dans ses qualités, qu'on peut dire que c'en est un, et que ce n'en est pas un à divers égards : qu'en un sens, et en n'y regardant que la substance, c'est le même corps de Jésus né de Marie; mais que dans un autre sens, et en n'y regardant que les manières, c'en est un autre qu'il s'est fait lui-même par sa parole, qu'il cache sous des ombres et sous des figures, dont la vérité ne vient pas jusqu'aux sens, mais se découvre seulement à la foi.

C'est ce qui fit au temps de Ratramne une dispute parmi les fidèles. Les uns ayant égard à la substance, disaient que le corps de Jésus-Christ était le même dans les entrailles de la sainte Vierge et dans l'Eucharistie : les autres ayant égard aux qualités, ou plutôt à la manière d'être, voulaient que c'en fût un autre. Ainsi voit-on que saint Paul, parlant du corps ressuscité, en fait comme un autre corps fort différent de celui que nous avons en cette vie mortelle[3], quoiqu'au fond ce soit le même : mais à cause des qualités différentes dont ce corps est

1. *Epist. ad Ital. int. ep. Calv.*, p. 44. — 2. *Int. ep. Calv.*, p. 398. — 3. *Hosp. an.* 1535, 137 *et seq.* — 4. *Lib.* III, *epist.* 114. *ad Joan. Brent.* — 5. *Idem.*

1. *Lib.* III, *ep.* 188. *ad Vit. Theod.* — 2. *Centur.* 9, *cap.* 4, *inclin. doct.*, *tit. De Cœn.* — 3. *I. Cor.*, XV, 37 *et seq.*

revêtu, saint Paul en fait comme deux corps, dont il appelle l'un, *corps animal*, et l'autre, *corps spirituel*[1]. Dans ce même sens, et à plus forte raison, on pouvait dire que le corps qu'on recevait dans l'Eucharistie n'était pas celui qui était sorti des entrailles bénies de la Vierge. Mais quoiqu'on le pût dire ainsi en un certain sens, d'autres craignaient en le disant de détruire la vérité du corps. C'est ainsi que les docteurs catholiques, d'accord dans le fond, disputaient des manières; les uns suivant les expressions de Paschase Radbert, qui voulait que l'Eucharistie contînt le même corps sorti de la Vierge; les autres s'attachant à celles de Ratramne qui voulait que ce ne fût pas le même. A cela se joignit un autre embarras; c'est que la forte persuasion de la présence réelle, qui était dans toute l'Eglise, et en Orient comme en Occident, avait porté beaucoup de docteurs à ne pouvoir plus souffrir dans l'Eucharistie le terme de figure, qu'ils croyaient contraire à la vérité du corps; et les autres qui considéraient que Jésus-Christ ne se donne pas dans l'Eucharistie en sa propre forme, mais sous une forme étrangère, et d'une manière si pleine de mystérieuses significations, voulaient bien que le corps du Sauveur se trouvât réellement dans l'Eucharistie, mais sous des figures, sous des voiles, et dans des mystères: ce qui leur paraissait d'autant plus nécessaire, qu'il était constant d'ailleurs que c'était un privilége réservé au siècle futur, de posséder Jésus-Christ en sa vérité manifeste, sans qu'il fût couvert d'aucune figure. Tout cela était vrai dans le fond : mais avant qu'on l'eût bien expliqué, il y avait de quoi disputer longtemps. Ratramne, qui suivait le dernier parti, n'avait pas assez pénétré toute cette matière; et sans différer au fond d'avec les autres catholiques, il se jetait quelquefois dans les expressions obscures, et qu'il était malaisé de bien concilier ensemble : c'est ce qui fait que tous ses lecteurs, et les protestants aussi bien que les catholiques, l'ont pris en tant de divers sens.

Mélanchton trouvait que cet auteur donnait plutôt à deviner qu'il n'expliquait clairement sa pensée[2]; et il se perdait avec lui dans une matière que ni lui ni son maître Luther n'avaient jamais bien entendue.

XXXIII. *Mélanchton souhaite une nouvelle décision. La tyrannie de Luther.* — Par ces lectures et ces réflexions il tomba dans une déplorable incertitude : mais quelle qu'ait été son opinion, dont nous parlerons dane la suite, il commençait à s'éloigner de son maître, et il souhaitait avec une ardeur extrême qu'on fît une assemblée où la matière se traitât de nouveau, *sans passion, sans sophisterie, et sans tyrannie*[3].

Ce dernier mot regardait visiblement Luther : car dans toutes les assemblées qui s'étaient tenues jusqu'alors dans le parti, dès que Luther y était et qu'il avait parlé, Mélanchton nous apprend lui-même que les autres n'avaient qu'à se taire, et tout était fait. Mais pendant que, dégoûté d'un tel procédé, il demandait de nouvelles délibérations, et qu'il s'éloignait de Luther, il ne laissait pas de se réjouir de ce que Bucer s'en rapprochait avec les siens. Nous venons de le voir lui-même approuver

1. *I. Cor.*, XV. 42, 43, 44, 46. — 2. *Mel.*, *lib.* III, *ep.* 188. — 3. *Lib.* II, *ep.* 40; III, *ep.* 188, 189.

l'accord où la présence réelle est plus que jamais attachée aux symboles extérieurs[1], puisqu'on y convient qu'elle se trouve dans la communion des indignes, *quoiqu'il n'y ait ni foi ni pénitence.* Qu'on jette ici un moment les yeux sur les termes de l'accord de Wittemberg, non-seulement souscrit, mais encore procuré par Mélanchton, pour bien voir combien positivement il y convient d'une chose sur laquelle il était entré dans un doute si violent.

XXXIV. *Luther fait une nouvelle déclaration de sa foi dans les articles de Smalcalde.* — C'est que Luther avançait toujours, et qu'il était si ferme sur cette matière, qu'il n'y avait pas moyen de le contredire. L'année d'après l'accord, c'est-à-dire en 1537, pendant que Bucer continuait à négocier avec les Suisses, les luthériens se trouvèrent à Smalcalde, lieu ordinaire de leurs assemblées, et où se sont traitées toutes leurs ligues. Cette assemblée fut tenue à l'occasion du concile convoqué par Paul III. Il fallait bien que Luther ne fût pas tout à fait content de la Confession d'Augsbourg et de l'Apologie, ni de la manière dont sa doctrine y avait été expliquée, puisqu'il dresse lui-même de nouveaux articles, *afin*, dit-il[2], *qu'on sache quels sont les points dont il ne se veut jamais départir;* et c'est pour cela qu'il procura cette assemblée. Là Bucer s'expliqua si formellement sur la présence réelle, *qu'il satisfit,* dit Mélanchton, et il le dit avec grande joie, *même ceux des nôtres qui avaient été les plus difficiles*[3]. Il satisfit par conséquent Luther : et voilà encore Mélanchton ravi qu'on s'attachât aux sentiments de Luther, lorsque lui-même il s'en détachait, c'est-à-dire qu'il était ravi de voir l'Allemagne protestante toute réunie. Bucer avait donné les mains : la ville de Strasbourg s'était déclarée avec son docteur pour la confession d'Augsbourg : la politique était contente, c'est ce qui pressait; et pour la doctrine, on verrait après.

XXXV. *Nouvelle manière d'expliquer les paroles de l'institution.* — Il faut pourtant avouer que Luther y allait de meilleure foi. Il voulait parler nettement sur la matière de l'Eucharistie : et voici comme il coucha l'article VI, *du sacrement de l'autel :* « Sur le sacrement de l'autel, dit-il[4], nous croyons » que le pain et le vin sont le vrai corps et le vrai » sang de Notre Seigneur; et qu'ils ne sont pas » seulement donnés et reçus par les chrétiens qui » sont pieux, mais encore par ceux qui sont impies. » Ces derniers mots sont les mêmes que nous avons vus dans l'accord de Wittemberg; sinon, qu'au lieu du terme d'*indignes*, il se sert de celui d'*impies*, qui est plus fort, et qui éloigne encore davantage l'idée de la foi.

Il faut aussi remarquer que Luther ne dit rien dans cet article contre la présence hors de l'usage, ni contre l'union durable, mais seulement *que le pain était le vrai corps*, sans déterminer quand il l'était ni combien de temps.

XXXVI. *Si le pain peut être le vrai corps.* — Au reste, cette expression, *que le pain était le vrai corps*, jusque-là n'avait été insérée par Luther dans aucun acte public. Les termes ordinaires dont il se servait, c'est que le corps et le sang étaient donnés

1. *Lib.* III, *ep.* 114. *ad Brent.* — 2. *Art. Smalc. Præf. in lib. Conc.* — 3. *Ap. Hosp. an.* 1537, 155. *Mel.* IV, *ep.* 196. — 4. *Conc.*, *p.* 330.

sous le pain et *sous le vin*[1] : c'est ainsi qu'il s'explique dans son Petit Catéchisme. Dans le Grand, il ajoute un mot, et dit : *que le corps nous est donné dans le pain et sous le pain*[2]. Je n'ai pas pu démêler encore dans quel temps ont été faits ces deux Catéchismes; mais il est certain que les luthériens les reconnaissent comme des actes authentiques de leur religion. Aux deux particules *en* et *sous*, la Confession d'Augsbourg ajoute *avec;* et c'est la phrase ordinaire des vrais luthériens, *que le corps et le sang sont reçus dans, sous et avec le pain et le vin :* mais on n'avait dit encore, dans aucun acte public de tout le parti, que le pain et le vin fussent le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur. Luther tranche ici le mot; et il fallut que Mélanchton, avec toute la répugnance qu'il avait à unir le pain avec le corps, passât même jusqu'à souscrire que le pain était le vrai corps.

XXXVII. *Luther ne peut éviter les équivoques des sacramentaires qui éludent tout.* — Les luthériens nous assurent dans leur livre *de la Concorde*[3], que Luther fut porté à cette expression par les subtilités des sacramentaires, qui trouvaient moyen d'accommoder à leur présence morale ce que Luther disait de plus fort et de plus précis pour la présence réelle et substantielle; par où, en passant, on voit encore une fois, qu'il ne faut pas s'étonner si les défenseurs du sens figuré trouvent moyen de tirer à eux les saints Pères; puisque Luther même, vivant et parlant, lui qui connaissait leurs subtilités, et qui entreprenait de les combattre, avait peine à trouver des termes qu'ils ne fissent venir à leur sens avec leurs interprétations. Fatigué de leurs subtilités, il voulut chercher quelques expressions qu'ils ne pussent plus détourner, et il dressa l'article de Smalcalde en la forme que nous avons vue.

En effet, comme nous l'avons déjà remarqué[4], si le vrai corps de Jésus-Christ, selon l'opinion des sacramentaires, n'est reçu que par le moyen de la foi vive, on ne peut pas dire avec Luther, que *les impies le reçoivent;* et tant qu'on soutiendra que le pain n'est le corps de Jésus-Christ qu'en figure, assurément on ne dira pas avec l'article de Smalcalde, *que le pain est le vrai corps de Jésus-Christ;* ainsi Luther par cette expression excluait le sens figuré, et toutes les interprétations des sacramentaires. Mais il ne s'aperçut pas qu'il n'excluait pas moins sa propre doctrine; puisque nous avons fait voir que le pain ne peut être le vrai corps, qu'il ne le devienne par ce changement véritable et substantiel que Luther ne veut point admettre.

Ainsi quand Luther et les luthériens, après avoir tourné en tant de diverses façons l'article de la présence réelle, tâchent enfin de l'expliquer si précisément, que les équivoques des sacramentaires demeurent tout à fait bannies, on les voit insensiblement tomber dans des expressions qui n'ont aucun sens selon leurs principes, et ne peuvent se soutenir que dans la doctrine catholique.

XXXVIII. *Emportement de Luther contre le Pape dans les articles de Smalcalde.* — Luther s'explique à Smalcalde très-durement contre le Pape, dont, comme nous avons vu, on n'avait fait nulle mention dans les articles de foi de la Confession d'Augsbourg, ni dans l'Apologie; et il met parmi les articles dont il ne se veut jamais relâcher[1] : « que le » Pape n'est pas de droit divin : que la puissance » qu'il a usurpée est pleine d'arrogance et de blas» phème : que tout ce qu'il a fait et fait encore en » vertu de cette puissance est diabolique : que l'E» glise peut et doit subsister sans avoir un chef; » que quand le Pape aurait avoué qu'il n'est pas de » droit divin, mais qu'on l'a établi seulement pour » entretenir plus commodément l'unité des chré» tiens contre les sectaires, il n'arriverait jamais » rien de bon d'une telle autorité; et que le meil» leur moyen de gouverner et de conserver l'Eglise, » c'est que tous les évêques, quoiqu'inégaux dans » les dons, demeurent pareils dans leur ministère » sous un seul chef, qui est Jésus-Christ; qu'enfin » le Pape est le vrai antechrist. »

XXXIX. *Mélanchton veut qu'on reconnaisse l'autorité du Pape.* — Je rapporte exprès tout au long ces décisions de Luther, parce que Mélanchton y apporta une restriction qui ne peut être assez considérée.

A la fin des articles on voit deux listes de souscription, où paraissent les noms de tous les ministres et docteurs de la Confession d'Augsbourg[2]. Mélanchton signa avec tous les autres; mais parce qu'il ne voulait pas convenir de ce que Luther avait dit du Pape, il fit sa souscription en ces termes[3] : « Moi, Philippe Mélanchton, j'approuve les articles » précédents comme pieux et chrétiens. Pour le » Pape, mon sentiment est que s'il voulait recevoir » l'Evangile, pour la paix et la commune tranquil» lité de ceux qui sont déjà sous lui, ou qui y seront » à l'avenir, nous lui pouvons accorder la supé» riorité » sur les évêques, qu'il a déjà de droit humain. »

C'était l'aversion de Luther que cette supériorité du Pape, en quelque manière qu'on l'établît. Depuis que le Pape l'avait condamné, il était devenu irréconciliable avec cette puissance, et il avait fait signer à Mélanchton même un acte par lequel toute la nouvelle Réforme disait en corps : *Jamais nous n'approuverons que le Pape ait le pouvoir sur les autres évêques*[4]. Mélanchton s'en dédit à Smalcalde. Ce fut la première et la seule fois qu'il dédit son maître par acte public : et parce que sa complaisance, ou sa soumission, ou quelqu'autre semblable motif, quel qu'il soit, lui firent passer, malgré tous ses doutes, le point bien plus difficile de l'Eucharistie, il faut croire que de puissantes raisons l'engagèrent à résister sur celui-ci. Ces raisons sont d'autant plus dignes d'être examinées, que nous verrons dans cet examen, l'état véritable de la nouvelle Réforme; les dispositions particulières de Mélanchton; la cause de tous les troubles dont il ne cessa d'être agité jusqu'à la fin de sa vie; comment on s'engage dans un mauvais parti avec de bonnes intentions générales, et comment on y demeure au milieu des plus violentes agitations que puisse jamais sentir un homme vivant. La chose mérite bien d'être entendue; et ce sera Mélanchton lui-même qui nous la découvrira dans ses écrits.

1. *Conc.*, *p.* 380. — 2. *Idem*, 553. — 3. *Ibid.*, *p.* 730. — 4. Cidessus, *liv.* II, *n.* 3. 31.

1. *Art.* IV, *p.* 312. — 2. *Conc.*, *p.* 336. — 3. *Idem*, *p.* 338. — 4. *Mel.*, *liv.* X, *ep.* 76.

LIVRE V.

Réflexions générales sur les agitations de Mélanchton, et sur l'état de la Réforme.

Sommaire. — Les agitations, les regrets, les incertitudes de Mélanchton. La cause de ses erreurs, et ses espérances déçues. Le triste succès de la Réforme, et les malheureux motifs qui y attirent les peuples, avoués par les auteurs du parti. Mélanchton confesse en vain la perpétuité de l'Eglise, l'autorité de ses jugements et celle de ses prélats. La justice imputative l'entraîne, encore qu'il reconnaisse qu'il n'en trouve rien dans les Pères, ni même dans saint Augustin dont il s'était autrefois appuyé.

I. *Comment Mélanchton fut attiré à Luther.* — Les commencements de Luther, durant lesquels Mélanchton se donna tout à fait à lui, étaient spécieux. Crier contre des abus, qui n'étaient que trop véritables, avec beaucoup de force et de liberté; remplir ses discours de pensées pieuses, restes d'une bonne institution; et encore avec cela mener une vie, sinon parfaite, du moins sans reproche devant les hommes, sont choses assez attirantes. Il ne faut pas croire que les hérésies aient toujours pour auteur des impies ou des libertins, qui de propos délibéré fassent servir la religion à leurs passions. Saint Grégoire de Nazianze ne nous représente pas les hérésiarques comme des hommes sans religion, mais comme des hommes qui prennent la religion de travers. « Ce sont, dit-il[1], de » grands esprits : car les âmes faibles sont égale- » ment inutiles pour le bien et pour le mal. Mais » ces grands esprits, poursuit-il, sont en même » temps des esprits ardents et impétueux, qui » prennent la religion avec une ardeur démesurée,» c'est-à-dire qui ont un faux zèle, et qui mêlant à la religion un chagrin superbe, une hardiesse indomptée, et leur propre esprit, poussent tout à l'extrémité : il y faut même trouver une régularité apparente, sans quoi où serait la séduction tant prédite dans l'Ecriture? Luther avait goûté la dévotion. Dans sa première jeunesse, effrayé d'un coup de tonnerre dont il avait pensé périr, il s'était fait religieux d'assez bonne foi. On a vu ce qui se passa dans l'affaire des indulgences. S'il avançait des dogmes extraordinaires, il se soumettait au Pape. Condamné par le Pape, il réclama le concile que toute la chrétienté réclamait aussi depuis plusieurs siècles, comme le seul remède des maux de l'Eglise. La réformation des mœurs corrompues était désirée de tout l'univers; et quoique la saine doctrine subsistât toujours également dans l'Eglise, elle n'y était pas également bien expliquée par tous les prédicateurs. Plusieurs ne prêchaient que les indulgences, les pèlerinages, l'aumône donnée aux religieux, et faisaient le fond de la piété de ces pratiques, qui n'en étaient que les accessoires. Ils ne parlaient pas autant qu'il fallait de la grâce de Jésus-Christ; et Luther, qui lui donnait tout d'une manière nouvelle par le dogme de la justice imputée, parut à Mélanchton, jeune encore, et plus versé dans les belles-lettres que dans les matières de théologie, le seul prédicateur de l'Evangile.

II. *Mélanchton épris de la nouveauté, et de la trompeuse apparence de la justice imputative.* — Il est juste de tout donner à Jésus-Christ. L'Eglise lui donnait tout dans la justification du pécheur, aussi bien et mieux que Luther; mais d'une autre sorte. On a vu que Luther lui donnait tout, en ôtant absolument tout à l'homme; et que l'Eglise au contraire lui donnait tout, en regardant comme un effet de sa grâce tout ce que l'homme avait de bien, et même le bon usage de son libre arbitre, dans tout ce qui regarde la vie chrétienne. La nouveauté de la doctrine et des pensées de Luther fut un charme pour les beaux esprits. Mélanchton en était le chef en Allemagne. Il joignait à l'érudition, à la politesse et à l'élégance du style une singulière modération. On le regardait comme seul capable de succéder dans la littérature, à la réputation d'Erasme; et Erasme lui-même l'eût élevé par son suffrage aux premiers honneurs parmi les gens de lettres, s'il ne l'eût vu engagé dans un parti contre l'Eglise : mais la nouveauté l'entraîna comme les autres. Dès les premières années qu'il s'était attaché à Luther, il écrivit à un de ses amis : « Je n'ai » pas encore traité comme il faut la matière de la » Justification, et je vois qu'aucun des anciens ne » l'a encore traitée de cette sorte[1]. » Ces paroles nous font sentir un homme tout épris du charme de la nouvelle doctrine : il n'a encore qu'effleuré une si grande matière; et déjà il en sait plus que tous les anciens. On le voit ravi d'un sermon qu'avait fait Luther sur le jour du sabbat[2] : il y avait prêché le repos où Dieu faisait tout, où l'homme ne faisait rien. Un jeune professeur de la langue grecque entendait débiter de si nouvelles pensées au plus véhément et au plus vif orateur de son siècle, avec tous les ornements de sa langue naturelle, et un applaudissement inouï : c'était de quoi être transporté. Luther lui paraît le plus grand de tous les hommes, un homme envoyé de Dieu, un prophète. Le succès inespéré de la nouvelle Réforme le confirme dans ses pensées. Mélanchton était simple et crédule : les bons esprits le sont souvent : le voilà pris. Tous les gens de belles-lettres suivent son exemple, et Luther devient leur idole. On l'attaque, et peut-être avec trop d'aigreur. L'ardeur de Mélanchton s'échauffe; la confiance de Luther l'engage de plus en plus; et il se laisse entraîner à la tentation de réformer avec son maître aux dépens de l'unité et de la paix, et les évêques, et les Papes, et les princes et les rois, et les empereurs.

III. *Comment Mélanchton excusait les emportements de Luther.* — Il est vrai, Luther s'emportait à des excès inouïs : c'était un sujet de douleur à son disciple modéré. Il tremblait lorsqu'il pensait à la colère implacable *de cet Achille*, et il ne craignait « rien moins de la vieillesse d'un homme dont les » passions étaient si violentes, que les emporte- » ments d'un Hercule, d'un Philoctète, et d'un » Marius[3] : » c'est-à-dire qu'il prévoyait, ce qui arriva en effet, quelque chose de furieux. C'est ce qu'il écrit confidemment, et en grec, à son ordinaire, à son ami Camerarius; mais un bon mot d'Erasme, (que ne peut un bon mot sur un bel esprit?) le soutenait. Erasme disait que tout le monde opiniâtre et endurci comme il était avait besoin d'un maître aussi rude que Luther[4] : c'était-à-

1. *Orat.* XXVI, *tom.* I, *p.* 114.

1. *Lib.* IV, *ep.* 126, *col.* 574. — 2. *Idem, col.* 575. — 3. *Lib.* IV, *ep.* 240, 315. — 4. *Lib.* XVIII, *ep.* 25; XIX. 3.

dire, comme il l'expliquait, que Luther lui paraissait nécessaire au monde, comme les tyrans que Dieu envoie pour le corriger, comme un Nabuchodonosor, comme un Holopherne, en un mot comme un fléau de Dieu. Il n'y avait pas là de quoi se glorifier : mais Mélanchton l'avait pris du beau côté, et voulait croire, au commencement, que pour réveiller le monde, il ne fallait rien moins que les violences et le tonnerre de Luther.

IV. *Le commencement des agitations de Mélanchton.* — Mais enfin l'arrogance de ce maître impérieux se déclara. Tout le monde se soulevait contre lui, et même ceux qui voulaient avec lui réformer l'Eglise. Mille sectes impies s'élevaient sous ses étendards; et sous le nom de Réformation, les armes, les séditions, les guerres civiles ravageaient la chrétienté. Pour comble de douleur, la querelle sacramentaire partagea la Réforme naissante en deux partis presque égaux : cependant Luther poussait tout à bout, et ses discours ne faisaient qu'aigrir les esprits au lieu de les calmer. Il parut tant de faiblesse dans sa conduite, et ses excès furent si étranges, que Mélanchton ne les pouvait plus ni excuser, ni supporter. Depuis ce temps, ses agitations furent immenses. A chaque moment on lui voyait souhaiter la mort. Ses larmes ne tarirent point durant trente ans[1]; et l'*Elbe*, disait-il lui-même[2], *avec tous ses flots, ne lui aurait pu fournir assez d'eau* pour pleurer les malheurs de la Réforme divisée.

V. *Mélanchton reconnaît enfin que les grands succès de Luther avaient un mauvais principe.* — Les succès inespérés de Luther dont il avait été ébloui d'abord, et qu'il prenait avec tous les autres pour une marque du doigt de Dieu, n'eurent plus pour lui qu'un faible agrément, lorsque le temps lui eût découvert les véritables causes de ces grands progrès, et leurs effets déplorables. Il ne fut pas longtemps sans s'apercevoir que la licence et l'indépendance faisaient la plus grande partie de la Réformation. Si l'on voyait les villes de l'empire accourir en foule à ce nouvel Evangile, ce n'était pas qu'elles se souciassent de la doctrine. Nos réformés souffriront avec peine ce discours; mais c'est Mélanchton qui l'écrit, et qui l'écrit à Luther[3] : « Nos gens me blâment de ce que je rends la juridiction aux évêques. — Le peuple accoutumé à » la liberté, après avoir une fois secoué ce joug, » ne le veut plus recevoir, et les villes de l'empire » sont celles qui haïssent le plus cette domination. » Elles ne se mettent point en peine de la doctrine » et de la religion, mais seulement de l'empire et » de la liberté. » Il répète encore cette plainte au même Luther : « Nos associés, dit-il[4], disputent » non pour l'Evangile, mais pour leur domination. » Ce n'était donc pas la doctrine, c'était l'indépendance que cherchaient les villes; et si elles haïssaient leurs évêques, ce n'était pas tant parce qu'ils étaient leurs pasteurs, que parce qu'ils étaient leurs souverains.

VI. *Il prévoit les désordres qui arriveraient pour avoir méprisé l'autorité des évêques.* — Il faut tout dire : Mélanchton n'était pas beaucoup en peine de rétablir la puissance temporelle des évêques : ce qu'il voulait rétablir, c'était la police ecclésiastique, la juridiction spirituelle, et en un mot *l'administration épiscopale;* parce qu'il voyait que sans elle tout allait tomber en confusion. « Plût à Dieu, plût » à Dieu que je pusse, non point confirmer la do- » mination des évêques, mais en rétablir l'adminis- » tration; car je vois quelle Eglise nous allons » avoir, si nous renversons la police ecclésiastique. » Je vois que la TYRANNIE SERA PLUS INSUPPORTABLE » QUE JAMAIS[1]. » C'est ce qui arrive toujours quand on secoue le joug de l'autorité légitime. Ceux qui soulèvent les peuples sous prétexte de liberté, se font eux-mêmes tyrans; et si on n'a pas encore assez vu que Luther était de ce nombre, la suite le fera paraître d'une manière à ne laisser aucun doute. Mélanchton continue; et après avoir blâmé ceux qui n'aimaient Luther *qu'à cause que par son moyen ils se sont défaits des évêques*, il conclut « qu'ils se sont donné une liberté qui ne ferait au- » cun bien à la postérité. Car quel sera, poursuit-il, » l'état de l'Eglise, si nous changeons toutes les » coutumes anciennes, et qu'il n'y ait plus de prè- » lats ou de conducteurs certains? »

VII. *L'autorité et la discipline ecclésiastiques entièrement méprisées dans les nouvelles Eglises.* — Il prévoit que dans ce désordre, chacun se rendra le maître. Si les puissances ecclésiastiques, à qui l'autorité des apôtres est venue par succession, ne sont point reconnues, les nouveaux ministres qui ont pris leur place, comment subsisteront-ils? Il ne faut qu'entendre parler Capiton, collègue de Bucer dans le ministère de l'Eglise de Strasbourg : « L'au- » torité des ministres est, dit-il[2], entièrement abo- » lie : tout se perd, tout va en ruine. Il n'y a parmi » nous aucune Eglise, pas même une seule, où il y » ait de la discipline... Le peuple nous dit hardi- » ment : Vous voulez vous faire les tyrans de l'E- » glise qui est libre : vous voulez établir une nou- » velle papauté. » Et un peu après : « Dieu me » fait connaître ce que c'est qu'être pasteur, et le » tort que nous avons fait à l'Eglise par le juge- » ment précipité, et la véhémence inconsidérée » qui nous a fait rejeter le Pape. Car le peuple, » accoutumé et comme nourri à la licence, a rejeté » tout à fait le frein; comme si en détruisant la » puissance des papistes, nous avions détruit en » même temps toute la force des sacrements et du » ministère. Ils nous crient : Je sais assez l'Evan- » gile : qu'ai-je besoin de votre secours pour trou- » ver Jésus-Christ? Allez prêcher ceux qui veulent » vous entendre. » Quelle Babylone est plus confuse que cette Eglise, qui se vantait d'être sortie de l'Eglise romaine comme d'une Babylone? Voilà quelle était l'Eglise de Strasbourg, elle que les nouveaux réformés proposaient sans cesse à Erasme, lorsqu'il se plaignait de leurs désordres, comme la plus réglée et la plus modeste de toutes leurs Eglises; voilà quelle elle était environ l'an 1537, c'est-à-dire dans sa force et dans sa fleur.

Bucer, le collègue de Capiton, n'en avait pas meilleure opinion en 1549, et il avoue qu'on n'y avait rien tant recherché *que le plaisir de vivre à sa fantaisie*[3].

Un autre ministre se plaint à Calvin qu'il n'y a

1. *Lib.* IV, *ep.* 100, 119, 842. — 2. *Lib.* II, *ep.* 202. — 3. *Lib.* I, *ep.* 17. — 4. *Lib.* I, *ep.* 20.

1. *Lib.* IV, *ep.* 104. — 2. *Ep. ad Farel. int. ep. Calv.*, *p.* 5. — 3. *Int. ep. Calv.*, *p.* 509, 510.

nul ordre dans leurs Eglises, et il en rend cette raison : « qu'une grande partie des leurs croit s'être » tirée de la puissance de l'antechrist, en se jouant » à sa fantaisie des biens de l'Eglise, et en ne re» connaissant aucune discipline[1]. » Ce ne sont pas là des discours où l'on reprenne les désordres avec exagération. C'est ce que les nouveaux pasteurs s'écrivent confidemment les uns aux autres; et on y voit les tristes effets de la Réforme.

VIII. *Autre fruit de la Réforme. La servitude de l'Eglise, où le magistrat se fit pape.* — Un des fruits qu'elle produisit fut la servitude où tomba l'Eglise. Il ne faut pas s'étonner si la nouvelle Réforme plaisait aux princes et aux magistrats, qui s'y rendaient maîtres de tout, et même de la doctrine. Le premier effet du nouvel Evangile dans une ville voisine de Genève, c'est Montbéliard, fut une assemblée qu'on y tint des principaux habitants, pour apprendre *ce que le prince ordonnerait de la Cène*[2]. Calvin s'élève inutilement contre cet abus : il y espère peu de remède; et tout ce qu'il peut faire est de s'en plaindre comme du plus grand désordre qu'on pût introduire dans l'Église. Mycon, successeur d'Œcolampade dans le ministère de Bâle, fait la même plainte aussi vainement. *Les laïques*, dit-il[3], *s'attribuent tout, et le magistrat s'est fait pape.*

C'était un malheur inévitable dans la nouvelle Réforme : elle s'était établie en se soulevant contre les évêques sur les ordres du magistrat. Le magistrat suspendit la messe à Strasbourg, l'abolit en d'autres endroits, et donna la forme au service divin. Les nouveaux pasteurs étaient institués par son autorité : il était juste après cela qu'il eût toute la puissance dans l'Eglise. Ainsi ce qu'on gagna dans la Réforme, en rejetant le Pape ecclésiastique, successeur de saint Pierre, fut de se donner un Pape laïque, et de mettre entre les mains des magistrats l'autorité des apôtres.

IX. *Luther prend la mission du prince pour faire la visite ecclésiastique.* — Luther tout fier qu'il était de son nouvel apostolat, ne se peut défendre d'un tel abus. Seize ans s'étaient écoulés depuis l'établissement de sa Réforme dans la Saxe, sans qu'on eût seulement songé à visiter les Eglises, ni à voir si les pasteurs qu'on y avait établis faisaient leur devoir, et si les peuples savaient du moins leur catéchisme. On leur avait fort bien appris, dit Luther[4], « à manger de la chair les ven» dredis et les samedis; à ne se confesser plus, à » croire qu'on était justifié par la seule foi, et que » les bonnes œuvres ne méritaient rien; » mais pour prêcher sérieusement la pénitence, Luther fait bien connaître que c'était à quoi on pensait le moins. Les réformateurs avaient bien d'autres affaires. Pour enfin s'opposer à ce désordre en 1538, on s'avisa du remède de la visite, si connu dans les canons. « Mais personne, dit Luther[5], n'était » encore parmi nous appelé à ce ministère; et saint » Pierre défend de rien faire dans l'Eglise, sans » être assuré par une députation certaine que ce » qu'on fait est l'œuvre de Dieu; » c'est-à-dire en un mot, qu'il faut pour cela une mission, une vocation, une autorité légitime. Remarquez que les nouveaux évangélistes avaient bien reçu d'en haut une mission extraordinaire pour soulever les peuples contre leurs évêques, prêcher malgré eux, et s'attribuer l'administration des sacrements contre leur défense : mais pour faire la véritable fonction épiscopale, qui est de visiter et de corriger, personne n'en avait reçu la vocation ni l'ordre de Dieu ; tant cette céleste mission était imparfaite; tant ceux qui la vantaient, s'en défiaient dans le fond. Le remède qu'on trouva à ce défaut, fut d'avoir recours au prince, comme *à la puissance indubitablement ordonnée de Dieu dans ce pays*[1]. C'est ainsi que parle Luther. Mais cette puissance établie de Dieu, l'a-t-elle été pour cette fonction? Non, Luther l'avoue : et il pose pour fondement que la visite est une fonction apostolique. Pourquoi donc ce recours au prince? C'est, dit Luther, *qu'encore que par sa puissance séculière il ne soit point chargé de cet office*, il ne laissera pas *par charité, de nommer des visiteurs;* et Luther exhorte les autres princes à suivre cet exemple; c'est-à-dire qu'il fait exercer la fonction des évêques par l'autorité des princes; et on appelle cette entreprise une charité, dans le langage de la Réforme.

X. *Les Eglises luthériennes ne sont pas mieux disciplinées, et Mélanchton le reconnaît.* — Ce récit fait voir que les sacramentaires n'étaient pas les seuls, qui, destitués de l'autorité légitime, avaient rempli leurs Eglises de confusion. Il est vrai que Capiton, après s'être plaint, dans la lettre qu'on vient de voir, que la discipline était *inconnue* dans les Eglises de la secte, ajoute *qu'il n'y avait de discipline que dans les Eglises luthériennes*[2]. Mais Mélanchton, qui les connaissait, raconte en parlant de ces Eglises en 1532, et à peu près dans le même temps que Capiton écrivit sa lettre : « que la disci» pline y était ruinée; qu'on y doutait des plus » grandes choses : cependant qu'on n'y voulait point » entendre, non plus que parmi les autres, à ex» pliquer nettement les dogmes; et que ces maux » étaient incurables[3] : » si bien qu'il ne reste aucun avantage aux luthériens, si ce n'est que leur discipline telle quelle, était encore si fort au-dessus de celle des sacramentaires, qu'elle leur faisait envie.

XI. *Mélanchton déplore la licence du parti, où le peuple décidait à table des points de la religion.* — Il est bon d'apprendre encore de Mélanchton comment les grands du parti traitaient la théologie et la discipline ecclésiastique. On parlait assez faiblement de la confession des péchés parmi les luthériens; et néanmoins le peu qu'on y en disait, et ce petit reste de la discipline chrétienne qu'on y avait voulu retenir, frappa tellement un homme d'importance, qu'au rapport de Mélanchton, il avança dans un grand festin (« car c'est là, dit-il[4], seulement » qu'ils traitent la théologie) qu'il s'y fallait op» poser; que tous ensemble ils devaient prendre » garde à ne se laisser pas ravir la LIBERTÉ QU'ILS » AVAIENT RECOUVRÉE; autrement qu'on les replon» gerait dans une nouvelle servitude, et que déjà » on renouvelait peu à peu les anciennes tradi-

1. *Int. ep. Calv., p.* 43 — 2. *Calv. ep., p.* 50, 51, 52. — 3. *Int. ep. Calv., p.* 52. — 4. *Visit. Sax., cap. de Doct. cap. de libert. Christ., etc.* — 5. *Idem., Præf.*

1. *Visit. Sax. cap. de Doc. cap. de libert. Christ., etc., Præf.* — 2. *Int. Epist. Calv., p.* 5, *n.* 7. — 3. *Lib.* IV, *ep.* 135. — 4. *Idem, ep.* 71.

» tions. » Voilà ce que c'est d'exciter l'esprit de révolte parmi les peuples, et de leur inspirer sans discernement la haine des traditions. On voit dans un seul festin, l'image de ce qu'on faisait dans les autres. Cet esprit régnait dans tout le peuple : et Mélanchton dit lui-même à son ami Camerarius, en parlant de ces nouvelles Eglises : *Vous voyez les emportements de la multitude, et ses aveugles désirs*[1] ; on n'y pouvait établir la règle.

XII. *La justice imputative diminuait la nécessité des bonnes œuvres. Décision des luthériens et de Mélanchton.* — Ainsi la réformation véritable, c'est-à-dire celle des mœurs, reculait au lieu d'avancer, pour deux raisons : l'une, que l'autorité était détruite ; l'autre, que la nouvelle doctrine portait au relâchement.

Je n'entreprends pas de prouver que la nouvelle justification avait ce mauvais effet; c'est une matière rebattue, et qui n'est point de mon sujet. Mais je dirai seulement ces faits constants, qu'après l'établissement de la justice imputée, la doctrine des bonnes œuvres baissa tellement, que des principaux disciples de Luther dirent que c'était un blasphème d'enseigner qu'elles fussent nécessaires. D'autres passèrent jusqu'à dire qu'elles étaient contraires au salut; tous décidèrent d'un commun accord qu'elles n'y étaient pas nécessaires. On peut bien dire dans la nouvelle Réforme, que les bonnes œuvres sont nécessaires comme des choses que Dieu exige de l'homme : mais on ne peut pas dire qu'elles sont nécessaires au salut. Et pourquoi donc Dieu les exige-t-il? N'est-ce pas afin qu'on soit sauvé? Jésus-Christ n'a-t-il pas dit lui-même : *Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements*[2]? C'est donc précisément pour avoir la vie et le salut éternel que les bonnes œuvres sont nécessaires selon l'Evangile; et c'est ce que prêche toute l'Ecriture : mais la nouvelle Réforme a trouvé cette subtile distinction, qu'on peut sans difficulté les avouer nécessaires, pourvu que ce ne soit pas pour le salut.

Il s'agissait des adultes : car pour les petits enfants, tout le monde en était d'accord. Qui eût cru que la réformation dût enfanter un tel prodige, et que cette proposition, *les bonnes œuvres sont nécessaires au salut*, pût jamais être condamnée? Elle le fut par Mélanchton et par tous les luthériens[3], en plusieurs de leurs assemblées, et en particulier dans celle de Worms en 1557, dont nous verrons les actes en son temps.

XIII. *Nulle réformation des mœurs dans les Eglises protestantes : témoignage d'Erasme.* — Je ne prétends pas ici reprocher à nos réformés leurs mauvaises mœurs; les nôtres, à les regarder dans la plupart des hommes, ne paraissaient pas meilleures : mais c'est qu'il ne faut pas leur laisser croire que leur réforme ait eu les fruits véritables qu'un si beau nom faisait attendre, ni que leur nouvelle justification ait produit aucun bon effet.

Erasme disait souvent que de tant de gens qu'il voyait entrer dans la nouvelle Réforme, (et il avait une étroite familiarité avec la plupart et les principaux,) il n'en avait vu aucun qu'elle n'eût rendu plus mauvais, loin de le rendre meilleur. Quelle race évangélique est ceci? disait-il[1], jamais on ne vit rien de plus licencieux, ni de plus séditieux tout ensemble, rien enfin de moins évangélique, que ces Evangéliques prétendus : ils retranchent les veilles et les offices de la nuit et du jour. C'était, disent-ils, des superstitions pharisaïques : mais il fallait donc les remplacer de quelque chose de meilleur, et ne pas devenir épicuriens à force de s'éloigner du judaïsme. Tout est outré dans cette Réforme : on arrache ce qu'il faudrait seulement épurer; on met le feu à la maison pour en consumer les ordures. Les mœurs sont négligées ; le luxe, les débauches, les adultères se multiplient plus que jamais; il n'y a ni règle ni discipline. Le peuple indocile, après avoir secoué le joug des supérieurs n'en veut plus croire personne; et dans une licence si désordonnée, Luther aura bientôt à regretter cette tyrannie, comme il l'appelle, des évêques. Quand il écrivait de cette sorte à ses amis protestants, des fruits malheureux de leur Réforme[2], ils en convenaient avec lui de bonne foi. « J'aime » mieux, leur disait-il[3], avoir affaire aux papistes » que vous décriez tant. » Il leur reproche la malice d'un Capiton; les médisances malignes d'un Farel, qu'Œcolampade à la table duquel il vivait, ne pouvait ni souffrir ni réprimer; l'arrogance et les violences de Zwingle; et enfin celles de Luther, qui tantôt semblait parler comme les apôtres, et tantôt s'abandonnait à de si étranges excès et à de si plates bouffonneries, qu'on voyait bien que cet air apostolique, qu'il affectait quelquefois, ne pouvait venir de son fond. Les autres qu'il avait connus ne valaient pas mieux. Je trouve, disait-il[4], plus de piété dans un seul bon évêque catholique, que dans tous ces nouveaux Evangélistes. Ce qu'il en disait n'était pas pour flatter les catholiques, dont il accusait les dérèglements par des discours assez libres. Mais outre qu'il trouvait mauvais qu'on fît sonner si haut la réformation sans valoir mieux que les autres, il fallait mettre grande différence entre ceux qui négligeaient les bonnes œuvres par faiblesse, et ceux qui en diminuaient la nécessité et la dignité par maxime.

XIV. *Témoignage de Bucer.* — Mais voici un témoignage pour les protestants qui les serrera de plus près : ce sera celui de Bucer. En 1542, et plus de vingt ans après la Réformation, ce ministre écrit à Calvin, que *parmi eux* LES PLUS ÉVANGÉLIQUES ne savaient *pas seulement ce que c'était que la véritable pénitence*[5] : tant on y avait abusé du nom de la Réforme et de l'Evangile. Nous venons d'apprendre la même chose de la bouche de Luther[6]. Cinq ans après cette lettre de Bucer, et parmi les victoires de Charles V, Bucer écrit encore au même Calvin[7] : « Dieu a puni l'injure que nous avons faite à son » nom par notre si longue et très-pernicieuse hypo- » crisie. » C'était assez bien nommer la licence couverte du titre de Réformation. En 1549, il marque en termes plus forts le peu d'effet de la Réformation prétendue, lorsqu'il écrit encore à Calvin[8] : « Nos » gens ont passé de l'hypocrisie si avant enracinée

1. *Lib*, IV. *p.* 769. — 2. *Matth.*, XIX. 17. — 3. *Mel.*, *ep.* 70, *lib.* I. *col.* 81.

1. *Ep.*, *p.* 818, 822; *lib.* XIX. *Ep.* 3. XXXI, 47, *p.* 2053, *etc. L.* VI, 4. XVIII, 6, 24, 49. XIX, 3, 4, 113. XXI, 3. XXXI. 47, 59, *etc.* — 2. *Lib.* XIX, 2. XXX, 62. — 3. *Lib.* XIX, 3. — 4. *Lib.* XXXI, *epist.* 59, *col.* 2118. — 5. *Int. ep. Calv.*, *p.* 54. — 6. *Visit. Sax.*, *cap. de doct. c. de lib. Chr.*, *etc.* Ci-dessus, *n.* 9. — 7. *Int. ep. Calv.*, *p.* 100. — 8. *Ibid.*, 509, 510.

» dans la papauté, à une profession telle quelle de » Jésus-Christ; et il n'y a qu'un très-petit nombre » qui soient tout à fait sortis de cette hypocrisie. » A cette fois il cherche querelle, et veut rendre l'Eglise romaine coupable de l'hypocrisie qu'il reconnaissait dans son parti : car si par l'hypocrisie romaine, il entend, selon le style de la Réforme, les vigiles, les abstinences, les pèlerinages, les dévotions qu'on faisait à l'honneur des saints, et les autres pratiques semblables, on ne pouvait pas en être plus revenu qu'étaient les nouveaux réformés; puisque tous ils avaient passé aux extrémités opposées : mais comme le fond de la piété ne consistait pas dans ces choses extérieures, il consistait encore moins à les abolir. Que si c'était l'opinion des mérites, que Bucer appelait ici notre hypocrisie; la Réforme n'était encore que trop corrigée de ce mal, elle qui ôtait ordinairement jusqu'au mérite, qui était un don de la grâce, bien que la force de la vérité le lui fît quelquefois reconnaître. Quoi qu'il en soit, la Réformation avait si peu prévalu sur l'hypocrisie, que très-peu, selon Bucer, étaient sortis d'un si grand mal. « C'est pourquoi, poursuit-il, nos gens ont été plus soigneux de paraître » disciples de Jésus-Christ, que de l'être en effet, » et quand il a nui à leurs intérêts de le paraître, » ils se sont encore défaits de cette apparence. Ce » qui leur plaisait, c'était de sortir de la tyrannie » et des superstitions du Pape, ET DE VIVRE A LEUR » FANTAISIE. » Un peu après : « Nos gens, dit-il, » n'ont jamais voulu sincèrement recevoir les lois » de Jésus-Christ; aussi n'ont-ils pas eu le courage » de les opposer aux autres avec une constance » chrétienne..... Tant qu'ils ont cru avoir quelque » appui dans le bras de la chair, ils ont fait ordinairement des réponses assez vigoureuses : mais » ils s'en sont très-peu souvenus, lorsque ce bras » de la chair a été rompu, et qu'ils n'ont plus eu » de secours humain. »

Sans doute jusqu'alors, la Réformation véritable, c'est-à-dire celle des mœurs, avait de faibles fondements dans la Réforme prétendue; et l'œuvre de Dieu tant vantée et tant désirée ne s'y faisait pas.

XV. *Tyrannie insupportable de Luther : ce que Calvin en écrivit à Mélanchton.* — Ce que Mélanchton avait le plus espéré dans la Réforme de Luther, c'était la liberté chrétienne, et l'affranchissement de tout joug humain : mais il se trouva bien déçu dans ses espérances. Il a vu près de cinquante ans durant l'Eglise luthérienne toujours sous la tyrannie, ou dans la confusion. Elle porta longtemps la peine d'avoir méprisé l'autorité légitime. Il n'y eut jamais de maître plus rigoureux que Luther, ni de tyrannie plus insupportable que celle qu'il exerçait dans les matières de doctrine. Son arrogance était si connue, qu'elle faisait dire à Muncer, qu'il y avait deux Papes, l'un celui de Rome, et l'autre Luther, et ce dernier le plus dur. S'il n'y eût eu que Muncer, un fanatique et un chef de fanatiques, Mélanchton eût pu s'en consoler : mais Zwingle, mais Calvin, mais tous les Suisses, et tous les sacramentaires, gens que Mélanchton ne méprisait pas, disaient hautement, sans qu'il les pût contredire, que Luther était un nouveau pape. Personne n'ignore ce qu'écrivit Calvin à son confident Bullinger[1] : « qu'on ne pouvait plus souffrir les emportements de Luther, à qui son amour-propre ne » permettait pas de connaître ses défauts, ni d'endurer qu'on le contredît. » Il s'agissait de doctrine, et c'était principalement sur la doctrine que Luther se voulait donner cette autorité absolue. La chose alla si avant, que Calvin s'en plaignit à Mélanchton même : *avec quel emportement*, dit-il[2], *foudroie votre Périclès?* C'était ainsi qu'on nommait Luther, quand on voulait donner un beau nom à son éloquence trop violente. « Nous lui devons beaucoup, je l'avoue, et je souffrirai aisément qu'il » ait une très-grande autorité, pourvu qu'il sache » se commander à lui-même; quoiqu'enfin il serait » temps d'aviser combien nous voulons déférer aux » hommes dans l'Eglise. Tout est perdu lorsque » quelqu'un peut seul plus que tous les autres, » surtout quand il ne craint pas d'user de tout son » pouvoir.... Et certainement nous laissons un » étrange exemple à la postérité, pendant que nous » aimons mieux abandonner notre liberté, que d'irriter un seul homme par la moindre offense. Son » esprit est violent, dit-on, et ses mouvements » sont impétueux; comme si cette violence ne s'emportait pas davantage, pendant que tout le monde » ne songe qu'à lui complaire en tout. Osons une » fois pousser du moins un gémissement libre. »

Combien est-on captif quand on ne peut pas même gémir en liberté! On est quelquefois de mauvaise humeur, je l'avoue; quoiqu'un des premiers et des moindres effets de la vertu soit de se vaincre soi-même sur cette inégalité : mais que peut-on espérer quand un homme, et encore un homme qui n'a pas plus d'autorité, ni peut-être plus de savoir que les autres, ne veut rien entendre, et qu'il faut que tout passe à son mot?

XVI. *Mélanchton tyrannisé par Luther, songe à la fuite.* — Mélanchton n'eut rien à répondre à ces justes plaintes, et lui-même n'en pensait pas moins que les autres. Ceux qui vivaient avec Luther ne savaient jamais comment ce rigoureux maître prendrait leurs sentiments sur la doctrine. Il les menaçait de nouveaux formulaires de foi, principalement au sujet des sacramentaires, dont on accusait Mélanchton de nourrir l'orgueil *par sa douceur*. On se servait de ce prétexte pour aigrir Luther contre lui, ainsi que son ami Camerarius l'écrit dans sa vie[3]. Mélanchton ne savait point d'autre remède à ces maux que celui de la fuite; et son gendre Peucer nous apprend qu'il y était résolu[4]. Il écrit lui-même que Luther s'emporta si violemment contre lui, sur une lettre reçue de Bucer, qu'il ne songeait qu'à se retirer éternellement de sa présence[5]. Il vivait dans une telle contrainte avec Luther, et avec les chefs du parti, et on l'accablait tellement de travail et d'inquiétude, qu'il écrivit, n'en pouvant plus, à son ami Camerarius : « Je suis, dit-il[6], en servitude comme dans l'antre du cyclope; car je ne » puis vous déguiser mes sentiments; et je pense » souvent à m'enfuir. » Luther n'était pas le seul qui le violentait. Chacun est maître à certains moments parmi ceux qui se sont soustraits à l'autorité légitime, et le plus modéré est toujours le plus captif.

1. *Ep.*, p. 526. — 2. *Calv.*, *ep. ad Mel.*, p. 72. — 3. *Cam. in vit. Philip. Mel.* — 4. *Peuc.*, *ep. ad vit. Theod. Hosp.*, p. 2, f. 193 *et seq.* — 5. *Mel.*, *lib.* IV. *ep.* 315. — 6. *Lib.* IV 255.

XVII. *Il passe sa vie sans oser jamais s'expliquer tout à fait sur la doctrine.* Quand un homme s'est engagé dans un parti pour dire son sentiment avec liberté, et que cet appât trompeur l'a fait renoncer au gouvernement établi, s'il trouve après que le joug s'appesantisse, et que non-seulement le maître qu'il aura choisi, mais encore ses compagnons le tiennent plus sujet qu'auparavant, que n'a-t-il point à souffrir? et faut-il nous étonner des lamentations continuelles de Mélanchton? Non, Mélanchton n'a jamais dit tout ce qu'il pensait sur la doctrine, pas même quand il écrivait à Augsbourg sa Confession de foi et celle de tout le parti. Nous avons vu qu'il *accommodait ses dogmes à l'occasion*[1] : il était prêt à dire beaucoup de choses plus douces, c'est-à-dire plus approchantes des dogmes reçus par les catholiques, *si ses compagnons l'avaient permis.* Contraint de tous côtés, et plus encore de celui de Luther que de tout autre, il n'ose jamais parler, et se réserve *à de meilleurs temps, s'il en vient*, dit-il[2], *qui soient propres aux desseins que j'ai dans l'esprit.* C'est ce qu'il écrit en 1537 dans l'assemblée de Smalcalde, où on dressa les articles dont nous venons de parler. On le voit cinq ans après, et en 1542, soupirer encore après une assemblée libre du parti[3], où l'on explique *la doctrine d'une manière ferme et précise.* Encore après, et vers les dernières années de sa vie, il écrit à Calvin et à Bulinger, qu'on devait écrire contre lui sur le sujet de l'Eucharistie et de l'adoration du pain : c'était des luthériens qui devaient faire ce livre : *s'ils le publient*, disait-il[4], *je parlerai franchement.* Mais ce meilleur temps, ce temps de parler franchement, et de déclarer sans crainte ce qu'il appelait la vérité, n'est jamais venu pour lui; et il ne se trompait pas quand il disait que *de quelque sorte que tournassent les affaires, jamais on n'aurait la liberté de parler franchement sur les dogmes*[5]. Lorsque Calvin et les autres l'excitent à dire ce qu'il pense, il répond comme un homme qui a de grands ménagements, et qui se réserve toujours à expliquer de certaines choses[6], que néanmoins on n'a jamais vues : de sorte qu'un des maîtres principaux de la nouvelle Réforme, et celui qu'on peut dire avoir donné la forme au luthéranisme, est mort sans s'être expliqué pleinement sur les controverses les plus importantes de son temps.

XVIII. *Nouvelle tyrannie dans les Eglises luthériennes, après celle de Luther.* — C'est que durant la vie de Luther il fallait se taire. On ne fut pas plus libre après sa mort. D'autres tyrans prirent la place. C'était Illyric, et les autres qui menaient le peuple. Le malheureux Mélanchton se regarde au milieu des luthériens ses collègues, comme au milieu de ses ennemis, ou, pour me servir de ses mots, comme au milieu de guêpes furieuses, et *n'espère trouver de sincérité que dans le ciel*[7]. Je voudrais qu'il me fût permis d'employer le terme de *démagogue*, dont il se sert : c'était dans Athènes et dans les Etats populaires de la Grèce certains orateurs, qui se rendaient tout-puissants sur la populace, en la flattant. Les Eglises luthériennes étaient menées par de semblables discoureurs : « gens ignorants, selon Mélanchton[1], qui ne connaissaient ni piété, ni discipline. Voilà, dit-il, » ceux qui dominent; et je suis comme Daniel » parmi les lions. » C'est la peinture qu'il nous fait des Eglises luthériennes. On tomba de là dans *une anarchie*, c'est-à-dire, comme il dit lui-même[2], *dans un état qui enferme tous les maux ensemble :* il veut mourir, et ne voit plus d'espérance qu'en celui qui avait promis de soutenir son Eglise, *même dans sa vieillesse, et jusqu'à la fin des siècles.* Heureux, s'il avait pu voir qu'il ne cesse donc jamais de la soutenir!

XIX. *Mélanchton ne sait où il en est, et cherche toute sa vie sa religion.* — C'est à quoi on se devait arrêter : et puisqu'il en fallait enfin revenir aux promesses faites à l'Eglise, Mélanchton n'avait qu'à considérer qu'elles devaient avoir toujours été autant inébranlables dans les siècles passés, qu'il voulait croire qu'elles le seraient dans les siècles qui ont suivi la Réformation. L'Eglise luthérienne n'avait point d'assurance particulière de son éternelle durée; et la réformation faite par Luther ne devait pas demeurer plus ferme que la première institution faite par Jésus-Christ et par ses apôtres. Comment Mélanchton ne voyait-il pas que la Réforme, dont il voulait qu'on changeât tous les jours la foi, n'était qu'un ouvrage humain. Nous avons vu qu'il a changé et rechangé beaucoup d'articles importants de la Confession d'Augsbourg, après même qu'elle a été présentée à l'empereur[3]. Il a aussi ôté en divers temps beaucoup de choses importantes de l'Apologie, encore qu'elle fût souscrite de tout le parti avec autant de soumission que la Confession d'Augsbourg. En 1532, après la Confession d'Augsbourg et l'Apologie, il écrit encore « que des points très-importants restent indécis, et » qu'il fallait chercher sans bruit les moyens d'ex- » pliquer les dogmes[4]. Que je souhaite, dit-il, que » cela se fasse et se fasse bien! » comme un homme qui sentait en sa conscience que rien jusqu'alors ne s'était fait comme il faut. En 1533 : « Qui est-ce » qui songe, dit-il[5] à guérir les consciences agitées » de doutes, et à découvrir la vérité? » En 1535 : « Combien, dit-il[6], méritons-nous d'être blâmés, » nous qui ne prenons aucun soin de guérir les » consciences agitées de doutes, ni d'expliquer les » dogmes purement et simplement, sans sophis- » terie? Ces choses me tourmentent terriblement, » Il souhaite dans la même année, « qu'une assem- » blée pieuse juge le procès de l'Eucharistie sans » sophisterie et sans tyrannie[7]. » Il juge donc la chose indécise; et cinq ou six manières d'expliquer cet article, que nous trouvons dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie, ne l'ont pas contenté. En 1536, accusé de trouver encore beaucoup de doutes dans la doctrine dont il faisait profession, il répond d'abord qu'elle est inébranlable[8]; car il fallait bien parler ainsi, ou abandonner la cause. Mais il fait connaître aussitôt après, qu'en effet il y restait beaucoup de défauts : il ne faut pas oublier qu'il s'agissait de doctrine. Mélanchton rejette ces défauts sur les vices et sur l'opiniâtreté des ecclésiastiques, « par lesquels il est arrivé, dit-

1. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 63. — 2. *Lib.* IV, *ep.* 201. — 3. *L.* I, *ep* 110. *col.* 147. — 4. *Ep. Mel. inter Calv. ep.*, *p.* 218, 236. — 5. *Lib.* IV, *ep.* 136. — 6. *Ep. Mel. int. Calv. ep.*, *p.* 199. *Calv. resp.* 211. — 7. *Mel., epist. ad Calv. inter Calv. epist.*, *p.* 141.

1. *Lib.* IV, *ep.* 836, 842, 845. — 2. *Idem, et l.* I. *ep.* 107, IV, 76, 876, *etc.* — 3. *Voyez* ci-dessus, *liv.* III, *n.* 5, *et suiv.* 29. — 4. *Lib.* IV. *ep.* 135. — 5. *Idem*, *ep.* 140. — 6. *Ibid.*, *ep.* 170. — 7. *Lib.* III, *ep.* 114. — 8. *Lib.* IV, *ep.* 191.

» il, qu'on laisse parmi nous aller les choses comme » elles pouvaient, pour ne rien dire de pis; qu'on y » est tombé en beaucoup de fautes, et qu'on y fit » au commencement beaucoup de choses sans rai- » son. » Il reconnaît le désordre; et la vaine excuse qu'il cherche, pour rejeter sur l'Eglise catholique les défauts de sa religion, ne le couvre point. Il n'était pas plus avancé en 1537, et durant que tous les docteurs du parti, assemblés avec Luther à Smalcalde, y expliquaient de nouveau les points de doctrine, ou plutôt qu'ils y souscrivaient aux décisions de Luther. « J'étais d'avis, dit-il[1], qu'en re- » jetant quelques paradoxes on expliquât plus sim- » plement la doctrine : » et encore qu'il ait souscrit, comme on a vu, à ces décisions; il en fut si peu satisfait, qu'en 1542 nous l'avons vu « souhaiter » encore une autre assemblée, où les dogmes fus- » sent expliqués d'une manière ferme et précise[2]. » Trois ans après, et en 1545, il reconnait encore que la vérité avait été découverte fort imparfaitement aux prédicateurs du nouvel Evangile. « Je » prie Dieu, dit-il[3], qu'il fasse fructifier cette telle » quelle petitesse de doctrine qu'il nous a mon- » trée. » Il déclare que pour lui, il a fait tout ce qu'il a pu. « La volonté, dit-il, ne m'a pas man- » qué; mais le temps, les conducteurs et les doc- » teurs. » Mais quoi! son maître Luther, cet homme qu'il avait cru suscité de Dieu pour dissiper les ténèbres du monde, lui manquait-il? Sans doute il se fondait peu sur la doctrine d'un tel maître, quand il se plaint si amèrement d'avoir manqué de docteur. En effet, après la mort de Luther, Mélanchton qui en tant d'endroits lui donne tant de louanges, écrivant confidemment à son ami Camerarius, se contente de dire assez froidement, qu'*il a du moins bien expliqué quelque partie de la doctrine céleste*[4]. Un peu après il confesse *que lui et les autres sont tombés dans beaucoup d'erreurs, qu'on ne pouvait éviter en sortant de tant de ténèbres*[5], et se contente de dire que *plusieurs choses ont été bien expliquées*; ce qui s'accorde parfaitement avec le désir qu'il avait qu'on expliquât mieux les autres. On voit, dans tous les passages que nous avons rapportés, qu'il s'agit de dogmes de foi; puisqu'on y parle partout de décisions, et de décrets nouveaux sur la doctrine. Qu'on s'étonne maintenant de ceux qu'on appelle *chercheurs* en Angleterre. Voilà Mélanchton lui-même qui cherche encore beaucoup d'articles de sa religion, quarante ans après la prédication de Luther, et l'établissement de sa Réforme.

XX. *Quels dogmes Mélanchton trouvait mal expliqués.* — Si l'on demande quels étaient les dogmes que Mélanchton prétendait mal expliqués, il est certain que c'étaient le plus importants. Celui de l'Eucharistie était du nombre. En 1553, après tous les changements de la Confession d'Augsbourg, après les explications de l'Apologie, après les articles de Smalcalde qu'il avait signés, il demande encore *une nouvelle formule pour la Cène*[6]. On ne sait pas bien ce qu'il voulait mettre dans cette formule; et il paraît seulement que ni celles de son parti, ni celles du parti contraire ne lui plaisaient, puisque selon lui les uns et les autres ne faisaient *qu'obscurcir la matière*[7].

1. *Lib.* IV, *ep.* 98. — 2. *Lib.* I, *ep.* 110. — 3. *Lib.* IV, *ep.* 662. — 4. *Idem*, 699. — 5. *Ibid.*, 737. — 6. *Lib.* II, *ep.* 447. — 7. *Idem.*

Un autre article, dont il souhaitait la décision, était celui du libre arbitre, dont les conséquences influent si avant dans les matières de la justification et de la grâce. En 1548 il écrit à Thomas Cranmer, cet archevêque de Cantorbéri qui jeta le roi son maître dans l'abîme, par ses complaisances : « Dès le commencement, dit-il[1], les discours qu'on » a faits parmi nous sur le libre arbitre, selon les » opinions des stoïciens, ont été trop durs, et il faut » songer à faire quelque formule sur ce point. » Celle de la Confession d'Augsbourg, quoiqu'il l'eût lui-même dressée, ne le contentait plus : il commençait à vouloir que le libre arbitre agît non-seulement dans les devoirs de la vie civile, mais encore dans les opérations de la grâce et par son secours. Ce n'était pas là les idées qu'il avait reçues de Luther, ni ce que Mélanchton lui-même avait expliqué à Augsbourg. Cette doctrine lui suscita des contradicteurs parmi les protestants. Il se préparait à une vigoureuse défense, quand il écrivait à un ami : *S'ils publient leurs disputes stoïciennes* (touchant la nécessité fatale, et contre le franc arbitre), *je répondrai très-gravement et très-doctement*[2]. Ainsi parmi ses malheurs il ressent le plaisir de faire un beau livre, et persiste dans sa croyance, que la suite nous découvrira davantage.

XXI. *Mélanchton déclare qu'il s'en tient à la Confession d'Augsbourg, dans le temps qu'il songe à la réformer.* — On pourrait marquer d'autres points dont Mélanchton désirait la décision longtemps après la Confession d'Augsbourg. Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est que pendant qu'il sentait en sa conscience, et qu'il avouait à ses amis, lui qui l'avait faite, la nécessité de la réformer en tant de chefs importants, lui-même dans les assemblées qui se faisaient en public, il ne cessait de déclarer avec tous les autres qu'il s'en tenait précisément à cette Confession, telle qu'elle fut présentée dans la diète d'Augsbourg; et à l'Apologie, comme à la pure explication de la parole de Dieu[3]. La politique le voulait ainsi; et c'eût été trop décrier la Réformation, que d'avouer qu'elle eût erré dans son fondement.

Quel repos pouvait avoir Mélanchton durant ces incertitudes? Le pis était qu'elles venaient du fond même, et pour ainsi dire de la constitution de son Eglise, en laquelle il n'y avait point d'autorité légitime, ni de puissance réglée. L'autorité usurpée n'a rien d'uniforme : elle pousse, ou se relâche sans mesure. Ainsi la tyrannie et l'anarchie s'y font sentir tour à tour, et on ne sait à qui s'adresser pour donner une forme certaine aux affaires.

XXII. *Ces incertitudes venaient de la constitution des Eglises protestantes.* — Un défaut si essentiel, et en même temps si inévitable dans la constitution de la nouvelle Réforme, causait des troubles extrêmes au malheureux Mélanchton. S'il naissait quelques questions, il n'y avait aucun moyen de les terminer. Les traditions les plus constantes étaient méprisées. L'Ecriture se laissait tordre et violenter à qui le voulait. Tous les partis croyaient l'entendre : tous publiaient qu'elle était claire. Personne ne voulait céder à son compagnon. Mélanchton criait en vain qu'on s'assemblât pour terminer la querelle

1. *Lib.* III. *ibid.*, *ep.* 42. — 2. *Lib.* II, *ep.* 200. — 3. *Lib.* I, 56, 70, 76.

de l'Eucharistie, qui déchirait la Réforme naissante. Les conférences qu'on appelait *amiables* n'en avaient que le nom, et ne faisaient qu'aigrir les esprits, et embarrasser les affaires. Il fallait une assemblée juridique, un concile qui eût pouvoir de déterminer, et auquel les peuples se soumissent. Mais où le prendre dans la nouvelle Réforme? La mémoire des évêques méprisés y était encore trop récente : les particuliers qu'on voyait occuper leurs places n'avaient pas pu se donner un caractère plus inviolable. Aussi voulaient-ils de part et d'autre, luthériens et zwingliens, qu'on jugeât de leur mission par le fond. Celui qui disait la vérité avait selon eux la mission légitime. C'était la difficulté de savoir qui la disait cette vérité dont tout le monde se fait honneur; et tous ceux qui faisaient dépendre leur mission de cet examen la rendaient douteuse. Les évêques catholiques avaient un titre certain, et il n'y avait qu'eux dont la vocation fût incontestable. On disait qu'ils en abusaient; mais on ne niait point qu'ils ne l'eussent. Ainsi Mélanchton voulait toujours qu'on les reconnût; toujours il soutenait qu'on avait tort de ne *rien accorder à l'Ordre sacré*[1]. Si on ne rétablissait leur autorité, il prévoyait avec une vive et inconsolable douleur, que « la discorde » serait éternelle, et qu'elle serait suivie de l'ignorance, de la barbarie, et de toute sorte de maux. »

XXIII. *L'autorité de l'Eglise absolument nécessaire dans les matières de la foi.* — Il est bien aisé de dire, comme font nos réformés, qu'on a une vocation extraordinaire; que l'Eglise n'est pas attachée comme les royaumes à une succession établie, et que les matières de religion ne se doivent pas juger en la même forme que les affaires sont jugées dans les tribunaux. Le vrai tribunal, dit-on, c'est la conscience, où chacun doit juger des choses par le fond, et entendre la vérité par lui-même : ces choses, encore une fois, sont aisées à dire. Mélanchton les disait comme les autres[2]; mais il sentait bien dans sa conscience qu'il fallait quelque autre principe pour former l'Eglise. Car aussi pourquoi serait-elle moins ordonnée que les empires? Pourquoi n'aurait-elle pas une succession légitime dans ses magistrats? Fallait-il laisser une porte ouverte à quiconque se voudrait dire envoyé de Dieu, ou obliger les fidèles a en venir toujours à l'examen du fond, malgré l'incapacité de la plupart des hommes? Ces discours sont bons pour la dispute; mais quand il faut finir une affaire, mettre la paix dans l'Eglise et donner sans prévention un véritable repos à sa conscience, il faut avoir d'autres voies. Quoi qu'on fasse, il faut revenir à l'autorité, qui n'est jamais assurée, non plus que légitime, quand elle ne vient pas de plus haut, et qu'elle s'est établie par elle-même. C'est pourquoi Mélanchton voulait reconnaître les évêques que la succession avait établis, et ne voyait que ce remède aux maux de l'Eglise.

XXIV. *Sentiments de Mélanchton sur la nécessité de reconnaître le Pape et les évêques.* — La manière dont il s'en explique dans une de ses lettres est admirable[3]. « Nos gens demeurent d'accord que la » police ecclésiastique, où on reconnaît des évêques » supérieurs de plusieurs Eglises, et l'évêque de » Rome supérieur à tous les évêques, est permise. » Il a aussi été permis aux rois de donner des revenus aux Eglises : ainsi il n'y a point de contestation sur la supériorité du Pape, et sur l'autorité des évêques : et tant le Pape que les » évêques peuvent aisément conserver cette autorité : car il faut à l'Eglise des conducteurs » pour maintenir l'ordre, pour avoir l'œil sur ceux » qui sont appelés au ministère ecclésiastique, et » sur la doctrine des prêtres, et pour exercer les » jugements ecclésiastiques; de sorte que s'il n'y » avait point de tels évêques, IL EN FAUDRAIT FAIRE. » LA MONARCHIE DU PAPE servirait aussi beaucoup à » conserver entre plusieurs nations le consentement » dans la doctrine : ainsi on s'accorderait facilement » sur la SUPÉRIORITÉ DU PAPE, si on était d'accord » sur tout le reste; et les rois pourraient eux-mêmes » facilement modérer les entreprises des Papes sur » le temporel de leurs royaumes. » Voilà ce que pensait Mélanchton sur l'autorité du Pape et des évêques. Tout le parti en était d'accord quand il écrivit cette lettre : *Nos gens*, dit-il, *demeurent d'accord* : bien éloigné de regarder l'autorité des évêques, avec la supériorité et *la monarchie* du Pape, comme une marque de l'empire antichrétien, il regardait tout cela comme une chose désirable, et qu'il faudrait établir si elle ne l'était pas. Il est vrai qu'il y mettait la condition que les puissances ecclésiastiques *n'opprimassent point la saine doctrine* : mais s'il est permis de dire qu'ils l'oppriment, et sous ce prétexte de leur refuser l'obéissance qui leur est due, on retombe dans l'inconvénient qu'on veut éviter, et l'autorité ecclésiastique devient le jouet de tous ceux qui voudront la contredire.

XXV. *Mélanchton dans l'assemblée de Smalcalde, est d'avis qu'on reconnaisse le concile convoqué par le Pape, et pourquoi.* — C'est aussi pour cette raison que Mélanchton cherchait toujours un remède à un si grand mal. Ce n'était certainement pas son dessein, que la désunion fût éternelle. Luther se soumettait au concile, quand Mélanchton s'était attaché à sa doctrine. Tout le parti en pressait la convocation; et Mélanchton y espérait la fin du schisme, sans quoi j'ose présumer que jamais il ne s'y serait engagé. Mais après le premier pas, on va plus loin qu'on n'avait voulu. A la demande du concile, les protestants ajoutèrent qu'ils le demandaient *libre, pieux et chrétien*. La demande est juste. Mélanchton y entre : mais de si belles paroles cachaient un grand artifice. Sous le nom de concile libre, on expliqua un concile d'où le Pape fût exclu avec tous ceux qui faisaient profession de lui être soumis. C'étaient les intéressés, disait-on : le Pape était le coupable, les évêques étaient ses esclaves : ils ne pouvaient pas être juges. Qui donc tiendrait le concile? les luthériens? de simples particuliers, ou des prêtres soulevés contre leurs évêques? Quel exemple à la postérité! et puis n'étaient-ils pas aussi les intéressés? N'étaient-ils pas regardés comme les coupables par les catholiques, qui faisaient sans contestation le plus grand parti, pour ne pas dire ici le meilleur de la chrétienté? Quoi donc? Pour avoir des juges indifférents, fallait-il appeler les mahométans et les infidèles, ou que Dieu envoyât des anges? Et n'y avait-il qu'à accuser tous les magistrats de l'Eglise, pour leur ôter leur

1. *Lib.* IV, *ep.* 196. — 2. *Lib.* I, *ep.* 69. — 3. *Resp. ad. Bell.*

pouvoir, et rendre le jugement impossible? Mélanchton avait trop de sens pour ne pas voir que c'était une illusion. Que fera-t-il? Apprenons-le de lui-même. En 1537, quand les luthériens furent assemblés à Smalcalde, pour voir ce que l'on ferait sur le concile que Paul III avait convoqué à Mantoue, on disait qu'il ne fallait point donner au Pape l'autorité de former l'assemblée où on lui devait faire son procès, ni reconnaître le concile qu'il assemblerait. Mais Mélanchton ne put pas être de cet avis : « Mon avis fut, dit-il[1], de ne refuser pas » absolument le concile; parce qu'encore que le » Pape n'y puisse pas être juge, toutefois il a LE » DROIT DE LE CONVOQUER, et il faut que le concile » ordonne qu'on procède au jugement. » Voilà donc d'abord de son avis le concile reconnu; et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que tout le monde demeurait d'accord qu'il avait raison dans le fond. « De plus fins que moi, poursuit-il, disaient que » mes raisons étaient subtiles et VÉRITABLES, mais » inutiles; que la tyrannie du Pape était telle que » si une fois nous consentions à nous trouver au » concile, on entendrait que par là nous accorde» rions au Pape le pouvoir de juger. J'ai bien vu » qu'il y avait quelque inconvénient dans mon opi» nion : mais enfin elle était la plus honnête. L'au» tre l'emporta après de grandes disputes; et je » crois qu'il y a ici quelque fatalité. »

XXVI. *Quand on a renversé certains principes, tout ce qu'on fait est insoutenable et contradictoire.* — C'est ce qu'on dit lorsqu'on ne sait plus où l'on en est. Mélanchton cherche une fin au schisme; et faute d'avoir compris la vérité tout entière, ce qu'il dit ne se soutient pas. D'un côté il sentait le bien que fait à l'Eglise une autorité reconnue : il voit même qu'il y fallait, parmi tant de dissensions qu'on y voyait naître, une autorité principale pour y maintenir l'unité, et il ne pouvait reconnaître cette autorité que dans le Pape. D'autre côté, il ne voulait pas qu'il fût juge dans le procès que lui faisaient les luthériens. Ainsi il lui accorde l'autorité de convoquer l'assemblée, et après il veut qu'il en soit exclu; bizarre opinion, je le confesse. Mais qu'on ne croie pas pour cela que Mélanchton fût un homme peu entendu dans ces affaires : il n'avait pas cette réputation dans son parti, dont il faisait tout l'honneur, je le puis dire : et personne n'y avait plus de sens, ni plus d'érudition. S'il propose des choses contradictoires, c'est que l'état de la nouvelle Réforme ne permettait rien de droit ni de suivi. Il avait raison de dire qu'il appartenait au Pape de convoquer le concile : car quel autre le convoquerait, surtout dans l'état présent de la chrétienté? Y avait-il une autre puissance que celle du Pape que tout le monde reconnût? Et la lui vouloir ôter d'abord avant l'assemblée où l'on voulait, disait-on, lui faire son procès, n'était-ce pas un trop inique préjugé; surtout ne s'agissant pas d'un crime personnel du Pape, mais de la doctrine qu'il avait reçue de ses prédécesseurs depuis tant de siècles, et qui lui était commune avec tous les évêques de l'Eglise? Ces raisons étaient si solides, que les autres luthériens contraires à Mélanchton, *avouaient*, nous dit-il lui-même, comme on vient de voir, *qu'elles étaient véritables*. Mais ceux qui reconnaissaient cette vérité ne laissaient pas en même temps de soutenir avec raison, que si on donnait au Pape le pouvoir de former l'assemblée, on ne pouvait plus l'en exclure. Les évêques, qui de tout temps le reconnaissaient comme chef de leur ordre et se verraient assemblés en corps de concile par son autorité, souffriraient-ils que l'on commençât leur assemblée par déposséder un président naturel pour une cause commune? Et donneraient-ils un exemple inouï dans tous les siècles passés? Ces choses ne s'accordaient pas; et dans ce conflit des luthériens, il paraissait clairement qu'après avoir renversé certains principes, tout ce qu'on fait est insoutenable et contradictoire.

1. *Lib.* IV, *ep.* 196.

XXVII. *Raisons de la restriction que mit Mélanchton à sa souscription dans les articles de Smalcalde.* — Si on persistait à refuser le concile que le Pape avait convoqué, Mélanchton n'espérait plus de remède au schisme; et ce fut à cette occasion qu'il dit les paroles que nous avons rapportées, *que la discorde était éternelle,* faute d'avoir reconnu l'autorité de l'Ordre sacré[1]. Affligé d'un si grand mal, il suit sa pointe; et quoique l'opinion qu'il avait ouverte pour le Pape ou plutôt pour l'unité de l'Eglise dans l'assemblée de Smalcalde, y eût été rejetée, il fit sa souscription en la forme que nous avons vue, en réservant l'autorité du Pape.

On voit maintenant les causes profondes qui l'y obligèrent, et pourquoi il voulait accorder au Pape la supériorité sur les évêques. La paix, que la raison et l'expérience des dissensions de la secte lui faisaient voir impossible sans ce moyen, le porta à rechercher malgré Luther, un secours si nécessaire. Sa conscience à ce coup, l'emporta sur sa complaisance; et il ajouta seulement qu'il donnait au pape une supériorité *de droit humain :* malheureux de ne pas voir qu'une primauté, que l'expérience lui montrait si nécessaire à l'Eglise, méritait bien d'être instituée par Jésus-Christ, et que d'ailleurs, une chose qu'on trouve établie dans tous les siècles, ne pouvait venir que de lui!

XXVIII. *Paroles de Mélanchton sur l'autorité de l'Eglise.* — Les sentiments qu'il avait pour l'autorité de l'Eglise étaient surprenants : car encore qu'à l'exemple des autres protestants il ne voulût pas avouer l'infaillibilité de l'Eglise dans la dispute, de peur, disait-il, de donner aux hommes une trop grande prérogative, son fond le portait plus loin : il répétait souvent que Jésus-Christ avait promis à son Eglise de la soutenir éternellement; qu'il avait promis que son *œuvre*, c'est-à-dire son Eglise, *ne serait jamais dissipée ni abolie;* et qu'ainsi, se fonder sur la foi de l'Église, c'était se fonder non point sur les hommes, mais sur la promesse de Jésus-Christ même[2]. C'est ce qui lui faisait dire : « Que » plutôt la terre s'ouvre sous mes pieds, qu'il m'ar» rive de m'éloigner du sentiment de l'Eglise dans » laquelle Jésus-Christ règne. » Et ailleurs, une infinité de fois : « Que l'Eglise juge, je me soumets » au jugement de l'Eglise[3]. » Il est vrai que la foi qu'il avait à la promesse vacillait souvent; et une fois, après avoir dit selon le fond de son cœur : « Je » me soumets à l'Eglise catholique, il y ajoute,

1. *Lib.* IV, *ep.* 196. Ci-dessus, *n.* 22. — 2. *Lib.* I, *ep.* 107. IV, 76, 733, 845, 876, *etc.* — 3. *Lib.* III, *ep.* 41; *lib.* I, *ep.* 67, 105; *lib* II, *ep.* 159, *etc.*

« c'est-à-dire aux gens de bien, et aux gens doc-» tes[1]. » J'avoue que ce, *c'est-à-dire*, détruisait tout; et on voit bien quelle soumission est celle, où, sous le nom *des gens de bien et des gens doctes*, on ne connaît dans le fond que qui l'on veut : c'est pourquoi il en voulait toujours venir à un caractère marqué, et à une autorité reconnue, qui était celle des évêques.

XXIX. *Mélanchton ne se peut déprendre de l'opinion de la justice imputative, quelque grâce que Dieu lui fasse pour en revenir. Deux vérités qu'il reconnaît.* — Si on demande maintenant pourquoi un homme si désireux de la paix ne la chercha pas dans l'Eglise, et demeura éloigné de l'Ordre sacré qu'il voulait tant établir, il est aisé de l'entendre; c'est à cause principalement qu'il ne put jamais revenir de sa justice imputée. Dieu lui avait pourtant fait de grandes grâces, puisqu'il avait connu deux vérités capables de le ramener : l'une, qu'il ne fallait pas suivre une doctrine qu'on ne trouvait pas dans l'antiquité. « Délibérez, disait-il à Brentius[2], » avec l'ancienne Eglise. » Et encore : « Les opi-» nions inconnues à l'ancienne Eglise ne sont pas » recevables[3]. » L'autre vérité, c'est que sa doctrine de la justice imputée ne se trouvait point dans les Pères. Dès qu'il a commencé à la vouloir expliquer, nous lui avons ouï dire, qu'*il ne trouvait rien de semblable dans leurs écrits*[4]. On ne laissa pas de trouver beau de dire dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie, qu'on n'y avançait rien qui ne fût conforme à leur doctrine. On citait surtout saint Augustin; et il eût été trop honteux à des réformateurs, d'avouer qu'un si grand docteur, le défenseur de la Grâce chrétienne, n'en eût pas connu le fondement. Mais ce que Mélanchton écrit confidemment à un ami, nous fait bien voir que ce n'était que pour la forme et par manière d'acquit, qu'on nommait saint Augustin dans le parti : car il répète trois ou quatre fois avec une espèce de chagrin, que ce qui empêche cet ami de bien entendre cette matière, c'est qu'*il est encore attaché à l'imagination de saint Augustin*, et qu'*il faut entièrement détourner les yeux de l'imagination de ce Père*[5]. Mais encore quelle est cette imagination dont il faut détourner les yeux? « C'est, dit-il, l'i-» magination d'être tenus pour justes par l'accom-» plissement de la loi, que le Saint-Esprit fait en » nous. » Cet accomplissement, selon Mélanchton, ne sert de rien pour rendre l'homme agréable à Dieu; et c'est à saint Augustin une fausse imagination, d'avoir pensé le contraire : voilà comme il traite un si grand homme. Et néanmoins il le cite à cause, dit-il, de *l'opinion publique qu'on a de lui*, mais au fond, continue-t-il, *il n'explique pas assez la justice de la foi;* comme s'il disait : En cette matière il faut bien citer un Père que tout le monde regarde comme le plus digne interprète de cet article, quoiqu'à vrai dire il ne soit pas pour nous. Il ne trouvait rien de plus favorable dans les autres Pères. « Quelles épaisses ténèbres, disait-il[6], trouve-» t-on sur cette matière dans la doctrine commune » des Pères et de nos adversaires! » Que devenaient ces belles paroles, qu'il fallait délibérer avec l'ancienne Eglise? Que ne pratiquait-il ce qu'il conseillait aux autres? Et puisqu'il ne connaissait de piété, comme en effet il n'y en a point, que celle qui est fondée sur la véritable doctrine de la justification, comment crut-il que tant de saints l'eussent ignorée? Comment s'imagina-t-il voir si clairement dans l'Ecriture ce qu'on ne voyait point dans les Pères, pas même dans saint Augustin, le docteur et le défenseur de la Grâce justifiante contre les pélagiens, dont aussi toute l'Eglise avait toujours en ce point constamment suivi la doctrine?

XXX. *Mélanchton ne peut ni se contenter lui-même sur la justice imputative, ni se résoudre à la quitter.* — Mais ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que lui-même, tout épris qu'il était de la spécieuse idée de sa justice imputative, il ne pouvait venir à bout de l'expliquer à son gré. Non content d'en avoir établi le dogme très-amplement dans la Confession d'Augsbourg, il s'applique tout entier à l'expliquer dans l'Apologie; et pendant qu'il la composait, il écrivait à son ami Camerarius : *Je souffre vraiment un très-grand et un très-pénible travail dans l'Apologie, à l'endroit de la justification, que je désire expliquer utilement*[1]. Mais du moins après ce grand travail, aura-t-il tout dit? Ecoutons ce qu'il en écrit à un autre ami : c'est celui que nous avons vu qu'il reprenait comme encore trop attaché aux imaginations de saint Augustin. « J'ai, » dit-il[2], tâché d'expliquer cette doctrine dans l'A-» pologie : mais dans ces sortes de discours, les » calomnies des adversaires ne permettent pas de » s'expliquer comme je fais maintenant avec vous; » quoiqu'au fond je dise la même chose. » Et un peu après : « J'espère que vous recevrez quelque » sorte de secours par mon Apologie, quoique j'y » parle de si grandes choses avec précaution. » A peine toute cette lettre a-t-elle une page : l'Apologie sur cette matière en a plus de cent; et néanmoins cette lettre, selon lui, s'explique mieux que l'Apologie. C'est qu'il n'osait dire aussi clairement dans l'Apologie qu'il faisait dans cette lettre, « qu'il » FAUT ENTIÈREMENT ÉLOIGNER SES YEUX de l'accom-» plissement de la loi, même de celui QUE LE SAINT-» ESPRIT FAIT EN NOUS. » Voilà ce qu'il appelait rejeter *l'imagination* de saint Augustin. Il se voyait toujours pressé de cette demande des catholiques : si nous sommes agréables à Dieu indépendamment de toute bonne œuvre et de tout accomplissement de la loi, même de celui que le Saint Esprit fait en nous, comment et à quoi les bonnes œuvres sont-elles nécessaires? Mélanchton se tourmentait en vain à parer ce coup, et à éluder cette terrible conséquence : *Les bonnes œuvres, selon vous, ne sont donc pas nécessaires?* Voilà ce qu'il appelait *les calomnies des adversaires*, qui l'empêchaient dans l'Apologie de dire nettement tout ce qu'il voulait. C'est la cause de *ce grand travail* qu'il avait à soutenir, et des *précautions* avec lesquelles il parlait. A un ami on disait tout le fond de la doctrine; mais en public, il y fallait prendre garde : encore ajoutait-on à cet ami, qu'au fond cette doctrine ne s'entendait bien *que dans les combats de la conscience.* C'était à dire que lorsqu'on n'en pouvait plus, et qu'on ne savait comment s'assurer d'avoir une

1. *Lib.* I, *ep.* 109. — 2. *Lib.* III, *ep.* 114. — 3. *Mel., de Eccl. Cath. ap. Lut. T.* I, 441 — 4. *L.* III, *ep.* 126, *col.* 574. *Sup. n.* 2. — 5. *Lib.* I, *ep.* 94. — 6. *Lib.* IV, *ep.* 228.

1. *Lib.* IV, *ep.* 110. *Omnino valde multum laboris sustineo, etc.* — 2. *Lib.* I, *ep.* 94.

volonté suffisante d'accomplir la loi, le remède pour conserver malgré tout cela l'assurance indubitable de plaire à Dieu, qu'on prêchait dans le nouvel Evangile, était d'éloigner ses yeux de la loi et de son accomplissement, pour croire qu'indépendamment de tout cela, Dieu nous réputait pour justes. Voilà le repos dont Mélanchton était flatté, et dont il ne voulait pas se défaire.

Il y avait à la vérité cet inconvénient, de se tenir assuré de la rémission de ses péchés sans l'être de sa conversion; comme si ces deux choses étaient séparables et indépendantes l'une de l'autre. C'est ce qui causait à Mélanchton ce *grand travail;* et il ne pouvait venir à bout de se satisfaire : de sorte qu'après la Confession d'Augsbourg et tant de recherches laborieuses de l'Apologie, il en vient encore, dans la Confession qu'on appelle *Saxonique*, à une autre explication de la grâce justifiante, où il dit des choses nouvelles que nous verrons dans la suite. C'est ainsi qu'on est agité quand on est épris d'une idée qui n'a qu'une trompeuse apparence. On voudrait bien s'expliquer; on ne peut; on voudrait bien trouver dans les Pères ce qu'on cherche; on ne l'y trouve nulle part. On ne peut néanmoins se défaire d'une idée flatteuse dont on s'est laissé agréablement prévenir. Tremblons, humilions-nous; avouons qu'il y a dans l'homme, une source profonde d'orgueil et d'égarement, et que les faiblesses de l'esprit humain aussi bien que les jugements de Dieu sont impénétrables.

XXXI. *Déchirement de Mélanchton : il prévoit les suites horribles du renversement de l'autorité de l'Eglise.* — Mélanchton crut voir la vérité d'un côté, et l'autorité légitime de l'autre. Son cœur était déchiré, et il ne cessait de se tourmenter à réunir ces deux choses. Il ne pouvait ni renoncer aux charmes de sa justice imputative, ni faire recevoir par le collége épiscopal, une doctrine inconnue à ceux qui jusqu'alors avaient gouverné l'Eglise. Ainsi l'autorité qu'il aimait comme légitime lui devenait odieuse, parce qu'elle s'opposait à ce qu'il prenait pour la vérité. En même temps qu'on lui entend dire *qu'il n'a jamais contesté l'autorité aux évêques*, il accuse *leur tyrannie*, à cause principalement qu'ils s'opposaient à sa doctrine, et croit *affaiblir sa cause en travaillant à les rétablir*[1]. Incertain de sa conduite, il se tourmente lui-même et ne prévoit que malheurs. « Que sera-ce, dit-il[2], » que le concile, s'il se tient; si ce n'est une tyran- » nie ou des papistes, ou DES AUTRES, et des combats » de théologiens plus cruels et plus opiniâtres que » ceux des Centaures? » Il connaissait Luther, et ne craignait pas moins la tyrannie de son parti, que celle qu'il attribuait au parti contraire. Les fureurs des théologiens le font trembler. Il voit que l'autorité étant une fois ébranlée, tous les dogmes, et même les plus importants, viendraient en question l'un après l'autre, sans qu'on sût comment finir. Les disputes et les discordes de la Cène lui faisant voir ce qui devait arriver des autres articles : « Bon » Dieu, dit-il[3], quelles tragédies verra la postérité, » si on vient un jour à remuer ces questions : si le » Verbe, si le Saint-Esprit est une personne! » On commença de son temps à remuer ces matières : mais il jugea bien que ce n'était encore qu'un faible commencement; car il voyait les esprits s'enhardir insensiblement contre les doctrines établies, et contre l'autorité des décisions ecclésiastiques. Que serait-ce s'il avait vu les autres suites pernicieuses des doutes que la Réforme avait excités? Tout l'ordre de la discipline renversé publiquement par les uns, et l'indépendance établie, c'est-à-dire, sous un nom spécieux et qui flatte la liberté, l'anarchie avec tous ses maux : la puissance spirituelle mise par les autres entre les mains des princes; la doctrine chrétienne combattue en tous ses points; des chrétiens nier l'ouvrage de la création et celui de la rédemption du genre humain, anéantir l'enfer, abolir l'immortalité de l'âme, dépouiller le christianisme de tous ses mystères, et le changer en une secte de philosophie tout accommodée aux sens : de là naître l'indifférence des religions, et ce qui suit naturellement, le fond même de la religion attaqué; l'Ecriture directement combattue; la voie ouverte au déisme, c'est-à-dire à un athéisme déguisé; et les livres où seraient écrites ces doctrines prodigieuses sortir du sein de la Réforme, et des lieux où elle domine. Qu'aurait dit Mélanchton, s'il avait prévu tous ces maux? et quelles auraient été ses lamentations. Il en avait assez vu pour en être troublé toute sa vie. Les disputes de son temps et de son parti suffisaient pour lui faire dire, qu'à moins d'un miracle visible, toute la religion allait être dissipée.

XXXII. *Causes des erreurs de Mélanchton. Il allègue les promesses faites à l'Eglise, et ne s'y fie pas assez.* — Quelle ressource trouvait-il alors dans ces divines promesses, où, comme il l'assure lui-même, Jésus-Christ s'était engagé à soutenir son Eglise jusque dans *son extrême vieillesse*, et à ne la laisser jamais périr[1]? S'il avait bien pénétré cette bienheureuse promesse, il ne se serait pas contenté de reconnaître, comme il a fait, que la doctrine de l'Evangile subsisterait éternellement malgré les erreurs et les disputes : mais il aurait encore reconnu qu'elle devait subsister par les moyens établis dans l'Evangile, c'est-à-dire par la succession toujours inviolable du ministère ecclésiastique. Il aurait vu que c'est aux apôtres et aux successeurs des apôtres que s'adresse cette promesse : *Allez, enseignez, baptisez; et voilà je suis avec vous jusqu'à la fin du monde*[2]. S'il avait bien compris cette parole, jamais il n'aurait imaginé que la vérité pût être séparée du corps où se trouvaient la succession et l'autorité légitime; et Dieu même lui aurait appris que, comme la profession de la vérité ne peut jamais être empêchée par l'erreur, la force du ministère apostolique ne peut recevoir d'interruption par aucun relâchement de la discipline. C'est la foi des chrétiens : c'est ainsi qu'il faut croire à la promesse avec Abraham, *en espérance contre l'espérance*[3]; et croire enfin que l'Eglise conservera sa succession et produira des enfants, même lorsqu'elle paraîtra le plus stérile, et que sa force semblera le plus épuisée par un long âge. La foi de Mélanchton ne fut pas à cette épreuve. Il crut bien en général à la promesse par laquelle la profession de la vérité devait subsister : mais il ne crut pas assez aux moyens établis de Dieu pour la maintenir. Que lui

1. *Lib.* IV, *ep.* 228. — 2. *Idem, ep.* 140. — 3. *Idem, ibid.*

1. *Lib.* I, *ep.* 107; *lib.* IV. 76, *etc. V. ci-dessus*, *n.* 28. — 2. *Matth.*, XXVIII. 20. — 3. *Rom.*, IV. 18.

servit d'avoir conservé tant de bons sentiments? L'ennemi de notre salut, dit le pape saint Grégoire[1], ne les éteint pas toujours entièrement; et comme Dieu laisse dans ses enfants des restes de cupidité qui les humilient, Satan son imitateur à contre-sens laisse aussi, qui le croirait, dans ses esclaves, des restes de piété, fausse sans doute et trompeuse, mais néanmoins apparente, par où il achève de les séduire. Pour comble de malheur, ils se croient saints, et ne songent pas que la piété qui n'a pas toutes ses suites, n'est qu'hypocrisie. Je ne sais quoi disait au cœur de Mélanchton que la paix et l'unité, sans lesquelles il n'y a point de foi ni d'Eglise, n'avaient point d'autre soutien sur la terre que l'autorité des anciens pasteurs. Il ne suivit pas jusqu'au bout cette divine lumière : tout son fond fut changé; tout lui réussit contre ses espérances. Il aspirait à l'unité : il la perdit pour jamais, sans pouvoir même en trouver l'ombre dans le parti où il l'avait été chercher. La Réformation procurée ou soutenue par les armes, lui faisait horreur : il se vit contraint de trouver des excuses à un emportement qu'il détestait. Souvenons-nous de ce qu'il écrivit au landgrave de Hesse, qu'il voyait prêt à prendre les armes : « Que V. A. » pense, dit-il[2], qu'il vaut mieux souffrir toutes » sortes d'extrémités, que de prendre les armes » pour les affaires de l'Evangile. » Mais il fallut bien se dédire de cette belle maxime, quand le parti se fût ligué pour faire la guerre, et que Luther lui-même se fût déclaré. Le malheureux Mélanchton ne put même conserver sa sincérité naturelle : il fallut avec Bucer tendre des piéges aux catholiques dans des équivoques affectées[3]; les charger de calomnies dans la Confession d'Augsbourg; approuver en public cette Confession, qu'il souhaitait au fond de son cœur de voir réformer en tant de chefs; parler toujours au gré d'autrui; passer sa vie dans une éternelle dissimulation; et cela dans la religion, dont le premier acte est de croire, comme le second est de confesser. Quelle contrainte! Quelle corruption! Mais le zèle du parti l'emporte : on s'étourdit les uns les autres : il faut non-seulement se soutenir, mais encore s'accroître : le beau nom de Réformation rend tout permis, et le premier engagement rend tout nécessaire.

XXXIII. *Les princes et les docteurs du parti lui sont également insupportables.* — Cependant on sent dans le cœur de secrets reproches, et l'état où l'on se trouve déplait. Mélanchton témoigne souvent qu'il se passe en lui des choses étranges, et ne peut bien expliquer ses peines secrètes. Dans le récit qu'il fait à son intime ami Camerarius des décrets de l'assemblée de Spire, et des résolutions que prirent les protestants, tous les termes dont il se sert pour exprimer ses douleurs sont extrêmes. « Ce » sont des agitations incroyables, et les douleurs de » l'enfer : il en est presqu'à la mort. Ce qu'il ressent » est horrible; sa consternation est étonnante. Du- » rant ses accablements il reconnaît sensiblement » combien de certaines gens ont tort[4]. » Quand il n'ose nommer, c'est quelque chef du parti qu'il faut entendre, et principalement Luther : ce n'était pas assurément par crainte de Rome qu'il écrivait avec tant de précautions, et qu'il gardait tant de mesures : et d'ailleurs il est bien constant que rien ne le troublait tant que ce qui se passait dans le parti même, où tout se faisait par des intérêts politiques, par de sourdes machinations, et par des conseils violents : en un mot, on n'y traitait que *des ligues que tous les gens de bien*, disait-il[1], *devaient empêcher*. Toutes les affaires de la réforme roulaient sur ces ligues de princes avec les villes, que l'empereur voulait rompre, et que les princes protestants voulaient maintenir; et voici ce que Mélanchton en écrivait à Camerarius : « Vous voyez, mon cher » ami, que dans tous ces accommodements on ne » pense à rien moins qu'à la religion. La crainte » fait proposer pour un temps et avec dissimulation, » des accords tels quels, et il ne faut pas s'étonner » si des traités de cette nature réussissent mal : car » se peut-il faire que Dieu bénisse de tels con- » seils[2]? » Loin qu'il use d'exagération en parlant ainsi, on reconnaît même dans ses lettres, qu'il voyait dans le parti, quelque chose de pis que ce qu'il en écrivait. « Je vois, dit-il[3], qu'il se machine » quelque chose secrètement, et je voudrais pouvoir » étouffer toutes mes pensées. » Il avait un tel dégoût des princes de son parti et de leurs assemblées, où on le menait toujours pour trouver dans son éloquence et dans sa facilité des excuses aux conseils qu'il n'approuvait pas, qu'à la fin il s'écriait : « Heureux ceux qui ne se mêlent point des affaires » publiques[4]! » et il ne trouva un peu de repos qu'après que trop convaincu des mauvaises intentions des princes, *il avait cessé de se mettre en peine de leurs desseins*[5] : mais on le replongeait, malgré qu'il en eût, dans leurs intrigues; et nous verrons bientôt comme il fut contraint d'autoriser par écrit leurs actions les plus scandaleuses. On a vu l'opinion qu'il avait des docteurs du parti, et combien il en était mal satisfait, mais voici quelque chose de plus fort. « Leurs mœurs sont telles, dit-il[6], » que pour en parler très-modérément, beaucoup » de gens émus de la confusion qu'on voit parmi » eux, trouvent tout autre état un âge d'or, en com- » paraison de celui où ils nous mettent. » Il trouvait *ces plaies incurables*[7]; et dès son commencement, la Réforme avait besoin d'une autre réforme.

XXXIV. *Les prodiges, les prophéties, les horoscopes, dont Mélanchton était troublé.* — Outre ces agitations, il ne cessait de s'entretenir avec Camerarius, avec Osiandre et les autres chefs du parti, avec Luther même, des prodiges qui arrivaient, et des funestes menaces du Ciel irrité. On ne sait souvent ce que c'est : mais c'est toujours quelque chose de terrible. (Je ne sais quoi qu'il promet à son ami Camerarius de lui dire en particulier, inspire de la frayeur en le lisant[8].) D'autres prodiges arrivés vers le temps de la diète d'Augsbourg, lui paraissaient favorables au nouvel Evangile. A Rome, *le débordement extraordinaire du Tibre, et l'enfantement d'une mule, dont le petit avait un pied de grue* : dans le territoire d'Augsbourg la naissance *d'un veau à deux têtes*, lui furent un signe d'un changement indubitable dans l'état de l'univers, et

1. *Pastoral.*, *part.* III, *cap.* XXX; *tom.* II, *col.* 87. — 2. *Lib.* III, *ep.* 16; *lib.* IV, *ep.* 110, 111. — 3. *Voyez ci-dessus*, *lib.* IV, *n.* 2 *et suiv.* *Ibid.*, *n.* 25. — 4. *Lib.* IV, *ep.* 85.

1. *Sleid.*, *lib.* VIII. — 2. *Lib.* IV, *ep.* 137. — 3. *Idem*, 70. — 4. *Ibid.*, 85. — 5. *Ibid.*, 228. — 6. *Ibid.*, 742. — 7. *Ibid.*, 759. — 8. *Lib.* II, *ep.* 89, 269.

en particulier *de la ruine prochaine de Rome par le schisme*[1] : c'est ce qu'il écrit très-sérieusement à Luther même, en lui donnant avis que ce jour-là on présenterait à l'empereur, la Confession d'Augsbourg. Voilà de quoi se repaissaient, dans une action si célèbre, les auteurs de cette Confession, et les chefs de la Réforme : tout est plein de songes et de visions dans les lettres de Mélanchton : et on croit lire Tite-Live lorsqu'on voit tous les prodiges qu'il y raconte. Quoi plus? ô faiblesse extrême d'un esprit d'ailleurs admirable, et hors de ses préventions si pénétrant! les menaces des astrologues lui font peur. On le voit sans cesse effrayé par les tristes conjonctions des astres : *un horrible aspect de Mars* le fait trembler pour sa fille, dont lui-même il avait fait l'horoscope. Il n'est pas moins *effrayé de la flamme horrible d'une comète extrêmement septentrionale*[2]. Durant les conférences qu'on faisait à Augsbourg sur la religion, il se console de ce qu'on va si lentement, parce que *les astrologues prédisent que les astres seront plus propices aux disputes ecclésiastiques vers l'automne*[3]. Dieu était au-dessus de tous ces présages, il est vrai; et Mélanchton le répète souvent, aussi bien que les faiseurs d'almanachs : mais enfin les astres régissaient jusqu'aux affaires de l'Eglise. On voit que ses amis, c'est-à-dire les chefs du parti, entrent avec lui dans ces réflexions : pour lui, sa malheureuse nativité ne lui promettait que des combats infinis sur la doctrine, de grands travaux et peu de fruit[4]. Il s'étonne, né sur les côteaux approchants du Rhin, qu'*on lui ait prédit un naufrage sur la mer Baltique*[5]; et appelé en Angleterre et en Danemarck, il se garde bien d'aller sur cette mer. A tant de prodiges et tant de menaces de constellations ennemies, pour comble d'illusion, il se joignait encore des prophéties. C'était une des faiblesses du parti, de croire que tout le succès en avait été prédit; et voici une des prédictions des plus mémorables qu'on y vante. En l'an 1516, à ce qu'on dit, et un an devant les mouvements de Luther, je ne sais quel Cordelier s'était avisé, en commentant Daniel, de dire que *la puissance du Pape allait baisser, et ne se relèverait jamais*[6]. Cette prédiction était aussi vraie que ce qu'ajoutait ce nouveau prophète, qu'*en 1600 le Turc serait maître de l'Italie et de l'Allemagne*. Néanmoins Mélanchton rapporte sérieusement la vision de ce fanatique, et se vante de l'avoir en original entre ses mains, comme le frère Cordelier l'avait écrite; qui n'eût tremblé à ce récit? Le Pape est déjà ébranlé par Luther, et on croit le voir à bas. Mélanchton prend tout cela pour des prophéties; tant on est faible quand on est prévenu. Après le Pape renversé, il croit voir suivre de près le Turc victorieux; et les tremblements de terre qui arrivaient, le confirment dans cette pensée[7]. Qui le croirait capable de toutes ces impressions, si toutes ses lettres n'en étaient remplies? Il lui faut faire cet honneur, ce n'était pas ses périls qui lui causaient tant de troubles et tant de tourments : au milieu de ses plus violentes agitations on lui entend dire avec confiance : *Nos périls me troublent moins que nos fautes*[8]. Il donne un bel objet à ses douleurs; les maux publics, et particulièrement les maux de l'Eglise : mais c'est aussi qu'il ressent en sa conscience, comme il l'explique souvent, la part qu'avaient à ces maux, ceux qui s'étaient vantés d'en être les réformateurs. Mais c'est assez parler en particulier des troubles dont Mélanchton était agité : on a vu assez clairement les raisons de la conduite qu'il tint dans l'assemblée de Smalcalde, et les motifs de la restriction qu'il y mit à l'article plein de fureur que Luther y proposa contre le Pape.

1. *Lib.* I, *ep.* 120; *lib.* III, 69. — 2. *Lib.* II, *ep.* 37, 445; *lib.* IV, *ep.* 119, 135, 137, 195, 198, 759, 841, *etc. Idem.* 119. *Ibid.* 146. — 3. *Idem*, 93. — 4. *Lib.* II, *ep.* 448. — 5. *Lib.* II, *ep.* 93. — 6. *Mel.*, *lib.* I, *ep.* 65. — 7. *Idem.* — 8. *Lib.* IV, *ep.* 70.

LIVRE VI.

Depuis 1537 jusqu'à l'an 1546.

SOMMAIRE. — Le landgrave travaille à entretenir l'union entre les luthériens et les zwingliens. Nouveau remède qu'on trouve à l'incontinence de ce prince, en lui permettant d'épouser une seconde femme durant la vie de la première. Instruction mémorable qu'il donne à Bucer pour faire entrer Luther et Mélanchton dans ce sentiment. Avis doctrinal de Luther, de Bucer et de Mélanchton[1], en faveur de la polygamie. Le nouveau mariage est fait ensuite de cette consultation. Le parti en a honte, et n'ose ni le nier ni l'avouer. Le landgrave porte Luther à supprimer l'élévation du Saint-Sacrement, en faveur des Suisses que cette cérémonie rebutait de la ligue de Smalcalde. Luther à cette occasion, s'échauffe de nouveau contre les sacramentaires. Dessein de Mélanchton pour détruire le fondement du sacrifice de l'autel. On reconnaît dans le parti, que le sacrifice est inséparable de la présence réelle et du sentiment de Luther. On en avoue autant de l'adoration. Présence momentanée, et dans la seule réception, comment établie. Le sentiment de Luther méprisé par Mélanchton et par les théologiens de Leipsick et de Wittemberg. Thèses emportées de Luther contre les théologiens de Louvain. Il reconnaît le sacrement adorable; il déteste les zwingliens, et il meurt.

I. *L'incontinence scandaleuse du landgrave, et quel remède on y trouva dans la Réforme.* — L'accord de Wittemberg ne subsista guère : c'était une erreur de s'imaginer qu'une paix plâtrée comme celle-là pût être de longue durée, et qu'une si grande opposition dans la doctrine, avec une si grande altération dans les esprits, pût être surmontée par des équivoques. Il échappait toujours à Luther quelque mot fâcheux contre Zwingle. Ceux de Zurich ne manquaient pas de défendre leur docteur : mais Philippe, landgrave de Hesse, qui avait toujours dans l'esprit des desseins de guerre (1539), tenait uni autant qu'il pouvait le parti protestant, et empêcha durant quelques années qu'on n'en vint à une rupture ouverte. Ce prince était le soutien de la ligue de Smalcalde; et par le besoin qu'on avait de lui dans le parti, on lui accorda une chose dont il n'y avait point d'exemple parmi les chrétiens : ce fut d'avoir deux femmes à la fois; et la Réforme ne trouva que ce seul remède à son incontinence.

Les historiens qui ont écrit que ce prince était à cela près fort tempérant[1], n'ont pas su tout le secret du parti : on y couvrait le plus qu'on pouvait l'intempérance d'un prince que la Réforme vantait au-dessus de tous les autres. Nous voyons, dans les lettres de Mélanchton[2], qu'en 1539, du temps que la ligue de Smalcalde se rendit si redoutable, ce prince avait une maladie que l'on cachait avec soin : c'était de ces maladies que l'on ne nomme pas. Il en guérit; et pour ce qui touche son intempérance,

1. *Thuan.*, *lib.* IV, *ad an.* 1557. — 2. *Mel.*, *lib.* IV, *ep.* 214.

les chefs de la Réforme ordonnèrent ce nouveau remède dont nous venons de parler. On cacha le plus qu'on put cette honte du nouvel Evangile. M. de Thou, tout pénétrant qu'il était dans les affaires étrangères, n'en a pu découvrir autre chose, sinon que ce prince, *par le conseil de ses pasteurs*, avait une concubine avec sa femme. C'en est assez pour couvrir de honte ces faux pasteurs qui autorisaient le concubinage : mais on ne savait pas encore alors que ces pasteurs étaient Luther lui-même avec tous les chefs du parti, et qu'on permit au landgrave d'avoir une concubine à titre de femme légitime, encore qu'il en eût une autre dont le mariage subsistait dans toute sa force. Maintenant tout ce mystère d'iniquité est découvert par les pièces que l'électeur palatin, Charles-Louis (c'est le dernier mort), a fait imprimer, et dont le prince Ernest de Hesse, un des descendants de Philippe, a manifesté une partie depuis qu'il s'est fait catholique.

II. *Actes importants sur cette affaire, tirés d'un livre imprimé par l'ordre de l'électeur Charles-Louis, comte palatin.* — Le livre que ce prince palatin fit imprimer a pour titre : *Considérations consciencieuses sur le mariage, avec un éclaircissement des questions agitées jusqu'à présent touchant l'adultère, la séparation et la polygamie.* Le livre parut en allemand en 1679, sous le nom emprunté de *Daphnæus Arcuarius*, sous lequel était caché celui de *Laurentius Bœger*, c'est-à-dire Laurent l'Archer, un des conseillers de ce prince.

Le dessein de ce livre est en apparence de justifier Luther contre Bellarmin, qui l'accusait d'avoir autorisé la polygamie : mais en effet il fait voir que Luther la favorisait; et afin qu'on ne pût pas dire qu'il aurait peut-être avancé cette doctrine dans les commencements de la Réforme, il produit ce qui s'est fait longtemps après dans le nouveau mariage du landgrave.

Là il rapporte trois pièces, dont la première est une instruction du landgrave même donnée à Bucer, car ce fut lui qui fut chargé de toute la négociation avec Luther; et on voit par là que le landgrave l'employait à bien d'autres accommodements qu'à celui des sacramentaires. Voici un fidèle extrait de cette instruction, et comme la pièce est remarquable, on la pourra voir ici tout entière traduite de l'allemand en latin de mot à mot, et de bonne main[1].

III. *Bucer envoyé à Luther et aux autres chefs du parti, pour obtenir la permission d'épouser une seconde femme. Instruction de ce prince à son envoyé.* — Le landgrave expose d'abord, que « depuis » sa dernière maladie, il avait beaucoup réfléchi sur » son état, et principalement sur ce que quelques » semaines après son mariage il avait commencé à » se plonger dans l'adultère : que ses pasteurs l'a- » vaient exhorté souvent à s'approcher de la sainte » table; mais qu'il croyait y trouver son jugement, » parce qu'il NE VEUT PAS quitter une telle vie. » Il rejette la cause de ses désordres sur sa femme, et il raconte les raisons pour lesquelles il ne l'a jamais aimée : mais comme il a peine à s'expliquer lui-même de ces choses, il en a, dit-il, découvert tout le secret à Bucer[2].

Il parle ensuite de sa complexion, et des effets de la bonne chère qu'on faisait dans les assemblées de l'Empire où il était obligé de se trouver[1]. Y mener une femme de la qualité de la sienne, c'était un trop grand embarras. Quand ses prédicateurs lui remontraient qu'il devait punir les adultères et les autres crimes semblables : « Comment, disait-il, » punir les crimes où je suis plongé moi-même? » Lorsque je m'expose à la guerre pour la cause de » l'Evangile, je pense que j'irais au diable si j'y » étais tué par quelque coup d'épée ou de mous- » quet[2]. Je vois qu'avec la femme que j'ai, ni JE » NE PUIS, NI JE NE VEUX changer de vie, dont je » PRENDS DIEU A TÉMOIN; de sorte que je ne trouve » aucun moyen d'en sortir que par les remèdes que » Dieu a permis à l'ancien peuple[3], » c'était-à-dire la polygamie.

IV. *Suite de l'instruction. Le landgrave promet à Luther les biens des monastères, si on favorise son dessein.* — Là il rapporte les raisons qui lui persuadent qu'elle n'est pas défendue sous l'Evangile[4]; et ce qu'il y a de plus mémorable, c'est qu'il dit « savoir que Luther et Mélanchton ont conseillé » au roi d'Angleterre de ne point rompre son ma- » riage avec la reine sa femme, mais avec elle d'en » épouser encore une autre[5]. » C'est là encore un secret que nous ignorions. Mais un prince si bien instruit dit qu'il le sait, et il ajoute qu'on lui doit d'autant plutôt accorder ce remède, qu'il ne le demande que *pour le salut de son âme.* « Je ne veux » pas, poursuit-il, demeurer plus longtemps dans » les lacets du démon, JE NE PUIS, NI NE VEUX m'en » tirer que par cette voie : c'est pourquoi je demande » à Luther, à Mélanchton et à Bucer même, qu'ils » me donnent un témoignage que je la puis em- » brasser[6]. Que s'ils craignent que ce témoignage » ne tourne à scandale en ce temps, et ne nuise aux » affaires de l'Evangile, s'il était imprimé, je sou- » haite tout au moins qu'ils me donnent une décla- » ration par écrit, que si je me mariais secrètement, » Dieu n'y serait point offensé, et qu'ils cherchent » les moyens de rendre avec le temps, ce mariage » public; en sorte que la femme que j'épouserai ne » passe pas pour une personne malhonnête; autre- » ment, dans la suite du temps, l'Eglise en serait » scandalisée[7]. »

Après il les assure « qu'il ne faut pas craindre » que ce second mariage l'oblige à maltraiter sa » première femme, ou même de se retirer de sa » compagnie; puisqu'au contraire il veut en cette » occasion porter sa croix, et laisser ses Etats à » leurs communs enfants. Qu'ils m'accordent donc, » continue ce prince, au nom de Dieu, ce que je » leur demande, afin que je puisse plus gaiement » vivre et mourir pour la cause de l'Evangile et en » entreprendre plus volontiers la défense; et je ferai » de mon côté tout ce qu'ils m'ordonneront selon » la raison, soit qu'ils me demandent LES BIENS DES » MONASTÈRES, ou d'autres choses semblables[8]. »

V. *Continuation. Le landgrave se propose d'avoir recours à l'empereur, et même au Pape, si on le refuse.* — On voit comme il insinue adroitement les raisons dont il savait, lui qui les connaissait si intimement, qu'ils pouvaient être touchés; et

1. *Voyez à la fin de ce livre* VI. — 2. *Instr.*, *n.* 1, 2.

1. *Instr.*, *n.* 3. — 2. *Idem*, *n.* 5. — 3. *Ibid.*, *n.* 6. — 4. *Ibid.*, *n.* 6 *et seq.* — 5. *Ibid.*, *n.* 10. — 6. *Ibid.*, *n.* 11. — 7. *Ibid.*, *n.* 12. — 8. *Ibid.*, *n.* 13.

comme il prévoyait que ce qu'ils craindraient le plus serait le scandale, il ajoute que « les ecclé- » siastiques haïssaient déjà tellement les protes- » tants, qu'ils ne les haïraient ni plus ni moins » pour cet article nouveau, qui permettrait la poly- » gamie. Que si contre sa pensée, il trouvait Mé- » lanchton et Luther inexorables, il lui roulait dans » l'esprit plusieurs desseins, entre autres celui » de s'adresser à l'empereur pour cette dispense, » quelque argent qu'il lui en pût coûter[1]. » C'était là un endroit délicat : « car il n'y avait point d'ap- » parence, poursuit-il, que l'empereur accorde » cette permission sans la dispense du Pape, dont » je ne me soucie guère, dit-il; mais pour celle de » l'empereur, je ne la dois pas mépriser, quoique » je n'en ferais que fort peu de cas, si je ne croyais » d'ailleurs que Dieu a plutôt permis que défendu » ce que je souhaite; et si la tentative que je fais » de ce côté-ci (c'est-à-dire de celui de Luther,) » ne me réussit pas, une crainte humaine me porte » à demander le consentement de l'empereur, dans » la certitude que j'ai d'en obtenir tout ce que je » voudrai en donnant une grosse somme d'argent » à quelqu'un de ses ministres. Mais quoique pour » rien au monde je ne voulusse me retirer de l'E- » vangile, ou me laisser entraîner dans quelque » affaire qui fût contraire à ses intérêts, je crains » pourtant que les Impériaux ne m'engagent à » quelque chose qui ne serait pas utile à cette » cause et à ce parti. Je demande donc, conclut-il, » qu'ils me donnent le secours que j'attends, de » peur que je ne l'aille chercher EN QUELQUE AUTRE » LIEU moins agréable; puisque j'aime mieux mille » fois devoir mon repos à leur permission qu'à » toutes les autres permissions humaines. Enfin je » souhaite d'avoir par écrit le sentiment de Luther, » de Mélanchton et de Bucer, afin que je puisse me » corriger, et approcher du sacrement en bonne » conscience. Donné à Melsingue, le dimanche après » la sainte Catherine, 1539. PHILIPPE, LANDGRAVE DE » HESSE. »

VI. *Avis doctrinal de Luther. La polygamie accordée par lui et les autres chefs des protestants.* — L'instruction était aussi pressante que délicate. On voit les ressorts que le landgrave fait jouer : il n'oublie rien; et quelque mépris qu'il témoignât pour le Pape, c'en était trop pour les nouveaux docteurs de l'avoir seulement nommé en cette occasion. Un prince si habile n'avait pas lâché cette parole sans dessein; et d'ailleurs c'était assez de montrer la liaison qu'il semblait vouloir prendre avec l'empereur, pour faire trembler tout le parti. Ces raisons valaient beaucoup mieux que celles que le landgrave avait tâché de tirer de l'Ecriture. A de pressantes raisons on avait joint un habile négociateur. Ainsi Bucer tira de Luther une consultation en forme, dont l'original fut écrit en allemand de la main et du style de Mélanchton[2]. On permet au landgrave, *selon l'Evangile*[3], (car tout se fait sous ce nom, dans la Réforme,) d'épouser une autre femme avec la sienne. Il est vrai qu'on déplore l'état où il est, *de ne pouvoir s'abstenir de ses adultères tant qu'il n'aura qu'une femme*[4], et on lui représente cet état comme très-mauvais devant Dieu, et comme contraire *à la sûreté de sa conscience*[1]. Mais en même temps et dans la période suivante on le lui permet, et on lui déclare qu'il peut *épouser une seconde femme, s'il y est entièrement résolu, pourvu seulement qu'il tienne le cas secret.* Ainsi une même bouche prononce le bien et le mal[2]. Ainsi le crime devient permis en le cachant. Je rougis d'écrire ces choses, et les docteurs qui les écrivirent en avaient honte. C'est ce qu'on voit dans tout leur discours tortueux et embarrassé. Mais enfin il fallut trancher le mot, et permettre au landgrave en termes formels, cette bigamie si désirée. Il fut dit pour la première fois depuis la naissance du christianisme, par des gens qui se prétendaient docteurs dans l'Eglise, que Jésus-Christ n'avait pas défendu de tels mariages : cette parole de la Genèse : *Ils seront deux dans une chair*[3], fut éludée, quoique Jésus-Christ l'eût réduite à son premier sens, et à son institution primitive, qui ne souffre que deux personnes dans le lien conjugal[4]. L'avis en allemand est signé par Luther, Bucer et Mélanchton[5]. Deux autres docteurs, dont Mélander, ministre du landgrave, était l'un, le signèrent aussi en latin à Wittemberg au mois de décembre 1539. Cette permission fut accordée *par forme de dispense*, et réduite *au cas de nécessité*[6]; car on eut honte de faire passer cette pratique en loi générale. On trouva des nécessités contre l'Evangile; et après avoir tant blâmé les dispenses de Rome, on osa en donner une de cette importance. Tout ce que la Réforme avait de plus renommé en Allemagne consentit à cette iniquité : Dieu les livrait visiblement au sens réprouvé; et ceux qui crient contre les abus, pour rendre l'Eglise odieuse, en commettent de plus étranges et en plus grand nombre dès les premiers temps de leur Réforme, qu'ils n'en ont pu ramasser ou inventer dans la suite de tant de siècles, où ils reprochent à l'Eglise sa corruption.

VII. *Ce que répondent les consultants sur le sujet de l'empereur.* — Le landgrave avait bien prévu qu'il ferait trembler ses docteurs, en leur parlant seulement de la pensée qu'il avait de traiter de cette affaire avec l'empereur. On lui répond que ce prince n'a *ni foi, ni religion ;* que *c'est un trompeur qui n'a rien des mœurs germaniques*, *avec qui il est dangereux de prendre des liaisons*[7]. Ecrire ainsi à un prince de l'empire, qu'est-ce autre chose que de mettre toute l'Allemagne en feu? Mais qu'y a-t-il de plus bas que ce qu'on voit à la tête de cet avis? *Notre pauvre Eglise*, disent-ils[8], *petite*, *misérable et abandonnée, a besoin de princes régents vertueux.* Voilà, si on sait l'entendre, la raison des nouveaux docteurs. Ces princes *vertueux*, dont on avait besoin dans la Réforme, étaient des princes qui voulaient qu'on fît servir l'Evangile à leurs passions. L'Eglise, pour son repos temporel, peut avoir besoin du secours des princes : mais établir des dogmes pernicieux et inouïs pour leur complaire, et leur sacrifier par ce moyen, l'Evangile qu'on se vante de venir rétablir, c'est le vrai mystère d'iniquité, et l'abomination de la désolation dans le sanctuaire.

VIII. *Le secret du second mariage qui devait pas-*

1. *Instr.*, *n.* 14 *et* 15. — 2. *Voyez à la fin de ce livre* VI. — 3. *Consult. de Luther*, *n.* 21, 22. — 4. *Idem*, *n.* 20.

1. *N.* 21. — 2. *Jac.*, III. 10. — 3. *Idem*, *n.* 6; *Gen.*, II. 24. — 4. *Matth.*, XIX. 4, 5, 6. — 5. *Liv. des Consid. conscient.* 5, *n.* 26. — 6. *Consul.*, *n.* 4. 10, 21. — 7. *Idem*, *n.* 23, 24. — 8. *Ibid.*, *n.* 3.

ser pour concubinage : ce scandale méprisé par les consultants. — Une si infâme consultation eût déshonoré tout le parti, et les docteurs qui la souscrivirent n'auraient pas pu se sauver des clameurs publiques, qui les auraient rangés, comme ils l'avouent, *parmi les mahométans, ou parmi les anabaptistes, qui font un jeu du mariage.* Aussi le prévirent-ils dans leur avis, et défendirent sur toutes choses au landgrave de découvrir ce nouveau mariage[1]. Il ne devait y avoir qu'un très-petit nombre de témoins, qui devaient encore être obligés au secret, *sous le sceau de la* confession[2], c'est ainsi que parlait la consultation. La nouvelle épouse devait passer pour *concubine.* On aimait mieux ce scandale dans la maison de ce prince, que celui qu'aurait causé dans toute la chrétienté, l'approbation d'un mariage si contraire à l'Evangile, et à la doctrine commune de tous les chrétiens.

IX. *Le second mariage se fait en secret : le contrat qui en fut passé.* — La consultation fut suivie d'un mariage dans les formes entre Philippe, landgrave de Hesse, et Marguerite de Saal, du consentement de Christine de Saxe sa femme. Le prince en fut quitte pour déclarer en se mariant qu'il ne prenait cette seconde femme par *aucune légéreté ni curiosité,* mais par « d'inévitables nécessités de corps et » de conscience, que Son Altesse avait expliquées » à beaucoup de doctes, prudents, chrétiens et » dévots prédicateurs, qui lui avaient conseillé de » mettre sa conscience en repos par ce moyen[3]. » L'instrument de ce mariage, daté du 4 mars 1540, est, avec la Consultation, dans le livre qui fut publié par l'ordre de l'électeur Palatin. Le prince Ernest a encore fourni les mêmes pièces : ainsi elles sont publiques en deux manières. Il y a dix ou douze ans qu'on en a produit des extraits dans un livre qui a couru toute la France[4], sans avoir été contredit; et on vient de nous les donner en forme si authentique[5], qu'il n'y a pas moyen d'en douter. Pour ne rien laisser à désirer, j'y ai joint l'instruction du landgrave : et l'histoire maintenant est complète.

X. *Réponse du landgrave et de Luther à ceux qui leur reprochent ce mariage.* — Les crimes échappent toujours par quelque endroit. Quelque précaution qu'on eût prise pour cacher ce mariage scandaleux, on ne laissa pas d'en soupçonner quelque chose; et il est certain qu'on l'a reproché au landgrave aussi bien qu'à Luther dans des écrits publics : mais ils s'en tirèrent par des équivoques. Un auteur allemand a publié une lettre du landgrave à Henri le jeune, duc de Brunswick[6], où il lui parle en ces termes : « Vous me reprochez un » bruit qui court, que j'ai pris une seconde femme, » la première étant encore en vie. Mais je vous déclare que si vous, ou qui que ce soit, dites que » j'ai contracté un mariage NON CHRÉTIEN, ou que » j'ai fait quelque chose indigne d'un prince chré» tien, on me l'impose par pure calomnie : car, » quoique envers Dieu je me tienne pour un mal» heureux pécheur, je vis pourtant en ma foi et en » ma conscience devant lui d'une telle manière que » mes confesseurs ne me tiennent pas pour un » homme non chrétien. Je ne donne scandale à » personne, et je vis avec la princesse ma femme » dans une parfaite intelligence. » Tout cela était véritable selon sa pensée : car il ne prétendait pas que le mariage qu'on lui reprochait fût *non chrétien.* La landgrave sa femme en était contente, et la consultation avait fermé la bouche aux confesseurs de ce prince. Luther ne répond pas avec moins d'adresse. On reproche, dit-il[1], « au landgrave que » c'est un polygame. Je n'ai pas beaucoup à parler » sur ce sujet-là. Le landgrave est assez fort, et a » des gens assez savants pour le défendre. Quant à » moi, je connais une seule princesse et landgrave » de Hesse, qui est et qui doit être nommée la » femme et la mère en Hesse; et il n'y en a point » d'autre qui puisse donner à ce prince de jeunes » landgraves, que la princesse qui est fille de Georges » duc de Saxe. » En effet, on avait donné bon ordre que ni la nouvelle épouse ni ses enfants ne pussent porter le titre de landgraves. Se défendre de cette sorte, c'est aider à sa conviction, et reconnaître la honteuse corruption qu'introduisaient dans la doctrine ceux qui ne parlaient dans tous leurs écrits que du rétablissement du pur Evangile.

XI. *Sermon scandaleux de Luther sur le mariage.* — Après tout, Luther ne faisait que suivre les principes qu'il avait posés ailleurs. J'ai toujours craint de parler de ces *inévitables nécessités* qu'il reconnaissait dans l'union des deux sexes, et du sermon scandaleux qu'il avait fait à Wittemberg sur le mariage : mais puisque la suite de cette histoire m'a une fois fait rompre une barrière que la pudeur m'avait imposée, je ne puis plus dissimuler ce qui se trouve bien imprimé dans les œuvres de Luther[2]. Il est donc vrai que dans un sermon qu'il fit à Wittemberg pour la réformation du mariage, il ne rougit pas de prononcer ces infâmes et scandaleuses paroles : « Si elles sont opiniâtres (il parle » des femmes), il est à propos que leurs maris » leur disent : Si vous ne voulez pas, une autre » le voudra : Si la maîtresse ne veut pas venir, que » la servante approche. » Si on entendait un tel discours dans une farce et sur le théâtre, on en aurait honte. Le chef des réformateurs le prêche sérieusement dans l'Eglise; et comme il tournait en dogmes tous ses excès, il ajoute : « Il faut pourtant » auparavant que le mari amène sa femme devant » l'Eglise, et qu'il l'admoneste deux ou trois fois : » après, répudiez-la, et prenez Esther au lieu de » Vasthi. » C'était une nouvelle cause de divorce ajoutée à celle de l'adultère. Voilà comme Luther a traité le chapitre de la Réformation du mariage. Il ne lui faut pas demander dans quel Evangile il a trouvé cet article : c'est assez qu'il soit renfermé dans *les nécessités* qu'il a voulu croire au-dessus de toutes les lois et de toutes les précautions. Faut-il s'étonner après cela de ce qu'il permit au landgrave? Il est vrai que dans ce sermon, il oblige à répudier la première femme avant que d'en prendre une autre; et dans la consultation il permet au landgrave d'en avoir deux. Mais aussi le sermon fut prononcé en 1522, et la consultation est écrite en 1539. Il était juste que Luther apprît quelque chose en dix-sept ou dix-huit ans de Réformation.

XII. *Le landgrave oblige Luther à supprimer*

1. *Consul.*, n. 10, 18. — 2. *Idem*, n. 21. — 3. *Inst. copulat. Voyez à la fin de ce livre* VI. — 4. *Lettres de Gastineau.* — 5. *Varill., Hist. de l'Heres.*, liv. XII. — 6. *Hortlederus de caus. bell. Germ. an.* 1540.

1. *T.* VII. *Jen.*, *fol.* 425. — 2. *T.* V. *Serm. de matrim.*, *f.* 123.

dans la messe, l'élévation du Saint-Sacrement. Comment on se servit de cette occasion pour l'échauffer de nouveau contre les sacramentaires. — Depuis ce temps le landgrave eut un pouvoir presque absolu sur l'esprit de ce patriarche de la Réforme ; et après en avoir senti le faible dans une matière si essentielle, il ne le crut pas capable de lui résister. Ce prince était peu versé dans les controverses : mais en récompense il savait en habile politique, concilier les esprits, ménager les intérêts différents, et entretenir les ligues. Sa plus grande passion était de faire entrer les Suisses dans celle de Smalcalde. Mais il les voyait offensés de beaucoup de choses qui se pratiquaient parmi les luthériens, et en particulier de l'élévation du Saint-Sacrement que l'on continuait de faire au son de la cloche, le peuple frappant sa poitrine, et poussant des gémissements et des soupirs[1]. Luther avait conservé vingt-cinq ans ces mouvements d'une piété dont il savait bien que Jésus-Christ était l'objet : mais il n'y avait rien de fixe dans la Réforme. Le landgrave ne cessa d'attaquer Luther sur ce point, et il le persécuta tellement, qu'après avoir laissé abolir cette coutume dans quelques églises de son parti, à la fin il l'ôta lui-même dans celle de Wittemberg qu'il conduisait[2]. Ces changements arrivèrent en 1542 et 1543. On en triompha parmi les sacramentaires : ils crurent à ce coup que Luther se laissait fléchir : on disait même parmi les luthériens, qu'il s'était enfin relâché de cette admirable vigueur avec laquelle il avait jusqu'alors soutenu l'ancienne doctrine de la présence réelle, et qu'il commençait à s'entendre avec les sacramentaires. Il fut piqué de ces bruits, car il souffrait avec impatience les moindres choses qui blessaient son autorité[3]. Peucer, gendre de Mélanchton, dont nous avons pris ce récit, remarque qu'il dissimula quelque temps : car *son grand cœur*, dit-il, *ne se laissait pas facilement émouvoir*. Nous allons voir néanmoins comment on lui faisait prendre feu. Un médecin nommé Vildus, célèbre dans sa profession, et d'un grand crédit parmi la noblesse de Misnie où ces bruits se répandaient le plus contre Luther, le vint voir à Wittemberg, et fut bien reçu dans sa maison. Il arriva, poursuit Peucer, que dans un festin où était aussi Mélanchton, *ce médecin échauffé du vin* (car on buvait comme ailleurs à la table des réformateurs, et ce n'était pas de pareils abus qu'ils avaient entrepris de corriger.) « ce médecin, dis-je, » se mit à parler avec peu de précaution sur l'élé- » vation ôtée depuis peu ; et il dit tout franchement » à Luther, que la commune opinion était qu'il » n'avait fait ce changement que pour plaire aux » Suisses, et qu'il était enfin entré dans leurs sen- » timents. » Ce *grand cœur* ne fut pas à l'épreuve de ce discours fait dans le vin : son émotion fut visible ; et Mélanchton prévit ce qui arriva.

XIII. *L'ancienne jalousie de Luther contre Zwingle et ses disciples se réveille* (1543). — Luther fut animé par ce moyen contre les Suisses, et sa colère devint implacable à l'occasion de deux livres que ceux de Zurich firent imprimer dans la même année. L'un fut une version de la Bible faite par Léon de Juda, ce fameux Juif qui embrassa le parti des zwingliens : l'autre fut les œuvres de Zwingle soigneusement ramassées avec de grands éloges de cet auteur. Quoiqu'il n'y eût rien dans ces livres contre la personne de Luther, aussitôt après leur publication il s'emporta à des excès inouïs, et ses transports n'avaient jamais paru si violents. Les zwingliens publièrent, et les luthériens l'ont presque avoué, que Luther ne put souffrir qu'un autre que lui se mêlât de tourner la Bible[1]. Il en avait fait une version très-élégante en sa langue ; et il crut qu'il y allait de son honneur que la Réforme n'en eût point d'autre, du moins où l'allemand était entendu. Les œuvres de Zwingle réveillèrent sa jalousie[2] ; et il crut qu'on lui voulait toujours opposer cet homme pour lui disputer la gloire de premier des réformateurs. Quoi qu'il en soit, Mélanchton et les luthériens demeurent d'accord qu'après cinq ou six ans de trêve, Luther recommença le premier la guerre avec plus de fureur que jamais. Quelque pouvoir que le landgrave eût sur l'esprit de Luther, il n'en pouvait pas retenir longtemps les emportements. Les Suisses produisent des lettres de la propre main de Luther, où il défend au libraire qui lui avait fait présent de la version de Léon, de lui rien envoyer jamais de la part de ceux de Zurich ; « que c'étaient des hommes » damnés, qui entraînaient les autres en enfer ; que » les Eglises ne pouvaient plus communiquer avec » eux, ni consentir à leurs blasphèmes, et qu'il » avait résolu de les combattre par ses écrits et par » ses prières jusqu'au dernier soupir[3]. »

XIV. *Luther ne veut plus qu'on prie pour les sacramentaires, et les croit damnés sans ressource* (1544). — Il tint parole. L'année suivante il publia une explication sur la Genèse, où il mit Zwingle et Œcolampade avec Arius, avec Muncer et les anabaptistes, avec les idolâtres qui se faisaient *une idole de leurs pensées, et les adoraient au mépris de la parole de Dieu*. Mais ce qu'il publia ensuite fut bien plus terrible : ce fut sa petite Confession de foi, où il les traita *d'insensés, de blasphémateurs, de gens de néant, de damnés pour qui il n'était pas permis de prier*[4] : car il poussa la chose jusque-là, et protesta qu'il ne voulait plus avoir avec eux aucun commerce, *ni par lettres, ni par paroles, ni par œuvres*, s'ils ne confessaient « que le pain de » l'Eucharistie était le vrai corps naturel de Notre » Seigneur, que les impies, et même le traître » Judas, ne recevaient pas moins par la bouche, » que saint Pierre et les autres vrais fidèles. »

XV. *Anathèmes de Luther.* — Par là il crut mettre fin aux scandaleuses interprétations des sacramentaires, qui tournaient tout à leur sens, et il déclara qu'il tenait pour fanatiques ceux qui refuseraient de souscrire à cette dernière Confession de foi[5]. Au reste, il le prenait d'un ton si haut, et menaçait tellement le monde de ses anathèmes, que les zwingliens ne l'appelaient plus que *le nouveau Pape et le nouvel Antechrist*[6].

XVI. *Les Zwingliens reprennent Luther d'avoir toujours le diable à la bouche, et le traitent d'insensé.* — Ainsi la défense ne fut pas moins violente

1. *Gasp. Peuc., Nar. hist. de Phil. Mel. soceri sui sentent. de Cœn. Dom. Ambergæ*, 1596, *p.* 24. — 2. *Peuc., idem, Sultzeri ep. ad Calv. inter Calv. ep., p.* 52. — 3. *Peuc., ibid.*

1. *Hosp., part.* 2. 183, *Calix. judicium, n.* 72, 121, 122. — 2. *Hosp., part.* 2, *f.* 181. — 3. *Idem, f.* 183. — 4 *Hosp., part.* 2, *p.* 186. 187 ; *Calix. Jud., n.* 73. *p.* 123 *et seq.* ; *Luth. parv. Conf.* — 5. *Conc., p.* 734 ; *Luther, T.* II. *f.* 325. — 6. *Hosp.* 193.

que l'attaque. Ceux de Zurich, scandalisés de cette expression étrange : *Le pain est le vrai corps naturel de Jésus-Christ*, le furent encore davantage des injures atroces de Luther : de sorte qu'ils firent un livre qui avait pour titre : *Contre les vaines et scandaleuses calomnies de Luther*, où ils soutenaient « qu'il fallait être aussi insensé que lui pour endu- » rer ses emportements; qu'il déshonorait sa vieil- » lesse, et se rendait méprisable par ses violences; » et qu'il devrait être honteux de remplir ses livres » de tant d'injures et de tant de diables. »

Il est vrai que Luther avait pris soin de mettre le diable dedans et dehors, dessus et dessous, à droite et à gauche, devant et derrière les zwingliens, en inventant de nouvelles phrases pour les pénétrer de démons, et répétant ce mot odieux jusqu'à faire horreur.

XVII. *Scandaleuse prière de Luther, qui dit qu'il n'a jamais offensé le diable.* — C'était sa coutume. En 1542, comme le Turc menaçait plus que jamais l'Allemagne, il avait publié une prière contre lui, où il mêla le diable d'une étrange sorte : « Vous » savez, disait-il[1], ô Seigneur, que le Diable, le » Pape, et le Turc n'ont ni droit ni raison de nous » tourmenter; car nous ne les avons jamais offen- » sés : mais, parce que nous confessons que vous, » ô Père, et votre Fils Jésus-Christ, et le Saint- » Esprit, êtes un seul Dieu éternel, c'est là notre » péché, c'est tout notre crime, c'est pour cela » qu'ils nous haïssent et nous persécutent; et nous » n'aurions plus rien à craindre d'eux, si nous re- » noncions à cette foi. » Quel aveuglement de mettre ensemble *le Diable, le Pape et le Turc*, comme les trois ennemis de la foi de la Trinité! Quelle calomnie d'assurer que le Pape les persécute pour cette foi! Et quelle folie de s'excuser envers l'ennemi du genre humain, comme un homme qui ne lui a jamais donné aucun mécontentement!

XVIII. *Nouvelle Confession de foi de Bucer. Il confirme que les indignes reçoivent réellement le corps de Notre Seigneur. Invention de la foi solide.* — Un peu après que Luther se fût échauffé de nouveau, de la manière que nous avons vue, contre les sacramentaires, Bucer dressa une nouvelle Confession de foi. Ces messieurs ne s'en lassaient pas : il sembla qu'il la voulût opposer à la petite Confession que Luther venait de publier. Celle de Bucer roulait à peu près sur les expressions de l'accord de Wittemberg dont il avait été le médiateur[2] : mais il n'aurait pas fait une nouvelle Confession de foi, s'il n'avait voulu changer quelque chose. C'est qu'il ne voulait plus dire aussi nettement et aussi généralement qu'il avait fait, qu'on pouvait prendre *sans foi* le corps du Sauveur, et le prendre très-réellement en vertu de l'institution de Notre Seigneur, que nos mauvaises dispositions ne pouvaient priver de son efficace. Bucer corrige ici cette doctrine, et il semble mettre pour condition de la présence de Jésus-Christ dans la Cène, non-seulement qu'on la célèbre selon l'institution de Jésus-Christ, mais encore *qu'on ait une foi solide aux paroles par lesquelles il se donne lui-même*[3]. Ce docteur, qui n'osait donner une foi vive à ceux qui communiaient indignement, inventa en leur faveur

1. *Sleid.*, *l.* XIV. — 2. Ci-dessus, *lib.* IV, *n.* 23. — 3. *Conf. Buc.*, *ibid. art.* 22.

cette foi solide, que je laisse à examiner aux protestants; et par une telle foi il voulait que les indignes reçussent *et le sacrement, et le Seigneur même*[1].

XIX. *Embrouillements du même auteur sur la communion des impies.* — Il paraît embarrassé sur ce qu'il doit dire de la communion des impies. Car Luther, qu'il ne voulait pas contredire ouvertement, avait décidé dans sa petite Confession, *qu'ils recevaient Jésus-Christ aussi véritablement que les saints*. Mais Bucer, qui ne craignait rien tant que de parler nettement, dit que ceux d'entre les impies, *qui ont la foi pour un temps, reçoivent Jésus-Christ dans une énigme, comme ils reçoivent l'Evangile.* Quels prodiges d'expressions! Et pour ceux qui n'ont aucune foi, il semble qu'il devait dire, qu'ils ne reçoivent point du tout Jésus-Christ. Mais cela serait trop clair : il se contente de dire, *qu'ils ne voient et ne touchent dans le sacrement, que ce qui est sensible.* Et que veut-il donc qu'on y voie et qu'on y touche, si ce n'est ce qui est capable de frapper les sens? Le reste, c'est-à-dire le corps du Sauveur peut être cru; mais personne ne se vante ni de le voir ni de le toucher en lui-même; et les fidèles n'ont de ce côté-là aucun avantage sur les impies. Ainsi à son ordinaire, Bucer ne fait que brouiller; et par ses subtilités, il prépare la voie, comme nous verrons, à celles de Calvin et des calvinistes.

XX. *Mélanchton travaille à rendre la présence réelle momentanée, et la met seulement dans l'usage.* — Mélanchton durant ces temps prenait un soin particulier de diminuer pour ainsi parler la présence réelle, en tâchant de la réduire au temps précis de l'usage. C'est ici un dogme principal du luthéranisme; et il importe de bien entendre comment il s'est établi dans la secte.

XXI. *Le vrai fondement de ce dogme est l'aversion pour la messe. Deux choses que les protestants n'y peuvent souffrir.* — L'aversion de la nouvelle Réforme était la messe, quoique la messe au fond ne fût autre chose que les prières publiques de l'Eglise consacrées par la célébration de l'Eucharistie, où Jésus-Christ présent honorait son Père, et sanctifiait ses fidèles. Mais deux choses y choquaient les nouveaux docteurs, parce qu'ils ne les avaient jamais bien entendues : l'une était l'oblation, et l'autre était l'adoration qu'on rendait à Jésus-Christ présent dans ses mystères.

XXII. *La haine aveugle de Luther pour l'oblation et pour le canon de la messe.* — L'oblation n'était autre chose que la consécration du pain et du vin pour en faire le corps et le sang de Jésus-Christ, et le rendre par ce moyen vraiment présent. Il ne se pouvait que cette action ne fût par elle-même agréable à Dieu; et la seule présence de Jésus-Christ montré à son Père, en honorant sa majesté suprême, était capable de nous attirer ses grâces. Les nouveaux docteurs voulurent croire qu'on attribuait à cette présence et à l'action de la messe une vertu pour sauver les hommes, indépendamment de la foi : nous avons vu leur erreur : et sur une si fausse présupposition la messe devint l'objet de leur aversion. Les paroles les plus saintes du canon furent décriées. Luther y trouvait du venin partout, et jusque dans cette prière que nous y faisons un peu devant la communion : « O Seigneur Jésus-

1. *Conf. Buc.*, *ibid. art.* 23.

» Christ, Fils de Dieu vivant, qui avez donné la » vie au monde par votre mort, délivrez-moi de tous » mes péchés par votre corps et par votre sang. » Luther, qui le pourrait croire! condamna ces dernières paroles, et voulut imaginer qu'on attribuait notre délivrance au corps et au sang indépendamment de la foi, sans songer que cette prière, adressée à Jésus-Christ, *Fils de Dieu vivant, qui avait vivifié le monde par sa mort,* était elle-même dans toute sa suite, un acte de foi très-vif. N'importe, Luther disait que les moines attribuaient *leur salut au corps et au sang de Jésus-Christ, sans dire un mot de la foi*[1]. Si le prêtre, en communiant, disait avec le Psalmiste : *Je prendrai le pain céleste, et j'invoquerai le nom du Seigneur*[2]; Luther le trouvait mauvais et disait que *mal à propos et à contre temps, on détournait les esprits de la foi aux œuvres.* Combien aveugle est la haine! combien a-t-on le cœur rempli de venin, quand on empoisonne des choses si saintes!

XXIII. *En quel sens on offre dans la messe pour la rédemption du genre humain. Les ministres contraints d'approuver ce sens.* — Il ne faut pas s'étonner après cela qu'on se soit emporté contre les paroles du canon, où l'on disait que *les fidèles offraient ce sacrifice de louange pour la rédemption de leurs âmes.* Les ministres les plus passionnés sont à présent obligés de reconnaître que l'intention de l'Eglise est ici d'offrir pour la rédemption; non pas pour la mériter de nouveau, comme si la croix ne l'avait pas méritée, mais *en action de grâces d'un si grand bienfait*[3], et dans le dessein de nous l'appliquer. Mais Luther ni les luthériens ne voulurent jamais entrer dans un sens si naturel : ils ne voulaient voir qu'horreur et abomination dans la messe; ainsi tout ce qu'elle avait de plus saint était détourné à de mauvais sens; et Luther concluait de là qu'il fallait *avoir autant d'horreur du canon que du diable même.*

XXIV. *Toute la messe est renfermée dans la seule présence réelle : qu'on ne peut admettre cette présence sans la reconnaître permanente et hors de la réception.* — Dans la haine que la Réforme avait conçue contre la messe, on n'y désirait rien tant que d'en saper le fondement, qui après tout n'était autre que la présence réelle. Car c'était sur cette présence que les catholiques appuyaient toute la valeur et la vertu de la messe : c'était là le seul fondement de l'oblation et de tout le reste du culte; et Jésus-Christ présent en faisait le fond. Calixte, luthérien, demeure d'accord qu'une des raisons, pour ne pas dire la principale, qui fit nier la présence réelle à une si grande partie de la Réforme, c'est qu'on n'avait point de meilleur moyen de ruiner la messe et tout le culte du papisme[4]. Luther eût entré lui-même dans ce sentiment s'il eût pu; et nous avons vu ce qu'il a dit sur l'inclination qu'il avait de s'éloigner du papisme par cet endroit-là, comme par les autres[5]. Cependant en retenant, comme il s'y voyait forcé, le sens littéral et la présence réelle, il était clair que la messe subsistait en son entier : car dès-là qu'on retenait ce sens littéral, les catholiques concluaient que

1. *De abomin. Miss. priv. seu Canonis., T* II, 393, 394. — 2. *Ps.*, CXV. — 3. *Blond., Præf. in lib. Albert. de Euchar.* — 4. *Judic. Calix., n.* 47, *p.* 70; *n.* 51, *p.* 78. — 5. Ci-dessus, *liv.* II, *n.* 1.

non-seulement l'Eucharistie était le vrai corps, puisque Jésus-Christ avait dit : *Ceci est mon corps;* mais encore que c'était le corps dès que Jésus-Christ l'avait dit, par conséquent avant la manducation et dès la consécration, puisqu'enfin on n'y disait pas : Ceci sera, mais : *Ceci est :* doctrine où nous allons voir toute la messe renfermée.

XXV. *La présence réelle permanente et hors de l'usage retenue par Luther, après même qu'il eût supprimé l'élévation.* — Cette conséquence que tiraient les catholiques de la présence réelle à la présence permanente et hors de l'usage, était si claire, que Luther l'avait reconnue : c'était sur ce fondement qu'il avait toujours retenu l'élévation de l'hostie jusqu'en 1543; et après même qu'il l'eût abolie, il écrit encore dans sa petite Confession, en 1544, « qu'on la pouvait conserver avec piété » comme un témoignage de la présence réelle et » corporelle dans le pain; puisque par cette action » le prêtre disait : Voyez, chrétiens, ceci est le » corps de Jésus-Christ qui a été livré pour vous[1]. » D'où il paraît que pour avoir changé la cérémonie de l'élévation, il n'en changea pas pour cela le fond de son sentiment sur la présence réelle, et qu'il continuait à la reconnaître incontinent après la consécration.

XXVI. *Mélanchton ne trouve point d'autre moyen pour détruire la messe qu'en niant la présence permanente.* — Avec cette foi il est impossible de nier le sacrifice de l'autel : car que veut-on que fasse Jésus-Christ avant que l'on mange son corps et son sang, si ce n'est de se rendre présent pour nous devant son Père? C'était donc pour empêcher une conséquence si naturelle, que Mélanchton cherchait des moyens de réduire cette présence à la seule manducation : et ce fut principalement à la conférence de Ratisbonne qu'il étala cette partie de sa doctrine. Charles V avait ordonné cette conférence en 1541, entre les catholiques et les protestants, pour aviser aux moyens de concilier les deux religions. Ce fut là que Mélanchton, en reconnaissant à son ordinaire avec les catholiques, la présence réelle et substantielle, s'appliqua beaucoup à faire voir que l'Eucharistie, comme les autres sacrements, *n'était sacrement que dans l'usage légitime*[2], c'est-à-dire, comme il l'entendait, dans la réception actuelle.

XXVII. *Vaines raisons de Mélanchton.* — La comparaison qu'il tirait des autres sacrements était bien faible : car dans les signes de cette nature, où tout dépend de la volonté de l'instituteur, ce n'est pas à nous à lui faire des lois générales, ni à lui dire qu'il ne peut faire des sacrements que d'une sorte : il a pu dans l'institution de ses sacrements s'être proposé divers desseins, qu'il faut entendre par les paroles dont il s'est servi à chaque institution particulière. Or Jésus-Christ ayant dit précisément : *Ceci est;* l'effet devait être aussi prompt que les paroles sont puissantes et véritables, et il n'y avait pas à raisonner davantage.

XXVIII. *Autres raisons aussi frivoles.* — Mais Mélanchton répondait (et c'était la grande raison qu'il ne cessait de répéter) que la promesse de Dieu ne s'adressant pas au pain, mais à l'homme,

1. *Luth. parv. Conf.* 1544; *Hosp.* 13. — 2. *Hosp.*, 154, 179, 180.

le corps de Notre Seigneur ne devait être dans le pain que lorsque l'homme le recevait[1]. Par un semblable raisonnement on pourrait aussi bien conclure que l'amertume de l'eau de Mara ne fut corrigée[2], ou que l'eau de Cana ne fut faite vin[3], que dans le temps qu'on en but; puisque ces miracles ne se faisaient que pour les hommes qui en burent. Comme donc ces changements se firent dans l'eau, mais non pas pour l'eau, rien n'empêche qu'on ne reconnaisse de même un changement dans le pain, qui ne soit pas pour le pain; rien n'empêche que le pain céleste, aussi bien que le terrestre, ne soit fait et préparé avant qu'on le mange : et je ne sais comment Mélanchton s'appuyait si fort sur un argument si pitoyable.

XXIX. *Ces raisons de Mélanchton détruisaient toute la doctrine de Luther.* — Mais ce qu'il y a ici de plus considérable, c'est que par ce raisonnement il n'attaquait pas moins son maître Luther, qu'il attaquait les catholiques; car en voulant qu'il ne se fît rien du tout dans le pain, il montrait qu'il ne s'y fait rien en aucun moment, et que le corps de Notre Seigneur n'y est, ni dans l'usage ni hors de l'usage; mais que l'homme, à qui s'adresse toute la promesse, le reçoit à la présence du pain, comme on reçoit dans le Baptême, à la présence de l'eau, le Saint-Esprit et la grâce. Mélanchton voyait bien cette conséquence, comme il paraîtra dans la suite : mais soit qu'il eût l'adresse de la couvrir alors, ou que Luther n'y prit pas garde de si près, la haine qu'il avait conçue contre la messe lui faisait passer tout ce qu'on avançait pour la détruire.

XXX. *Dernière raison de Mélanchton plus faible que toutes les autres.* — Mélanchton se servait encore d'une autre raison plus faible que les précédentes. Il disait que Jésus-Christ ne voulait pas être lié, et que l'attacher au pain hors de l'usage, c'était lui ôter son franc arbitre[4]. Comment peut-on penser une telle chose, et dire que le libre arbitre de Jésus-Christ soit détruit par un attachement qui vient de son choix? Sa parole le lie sans doute parce qu'il est fidèle et véritable, mais ce lien n'est pas moins volontaire qu'inviolable.

XXXI. *La vraie raison de Mélanchton, c'est qu'il ne pouvait séparer la messe de la présence réelle, si on la reconnaissait permanente : parole de Luther.* — Voilà ce qu'opposait la raison humaine au mystère de Jésus-Christ; de vaines subtilités, de pures chicanes : aussi n'était-ce pas là le fond de l'affaire. La vraie raison de Mélanchton, c'est qu'il ne pouvait empêcher que Jésus-Christ posé sur la sainte table avant la manducation, et par la seule consécration du pain et du vin, ne fût une chose par elle-même agréable à Dieu, qui attestait sa grandeur suprême, intercédait pour les hommes, et avait toutes les conditions d'une oblation véritable. De cette sorte la messe subsistait, et on ne la pouvait renverser qu'en renversant la présence hors de la manducation. Aussi quand on vint dire à Luther que Mélanchton avait hautement nié cette présence dans la conférence de Ratisbonne, Hospinien nous rapporte qu'il s'écria : « Courage, mon cher Mé» lanchton, à cette fois la messe est à bas. Tu en » as ruiné le mystère, auquel jusqu'à présent je » n'avais donné qu'une vaine atteinte[1]. » Ainsi, de l'aveu des protestants, le sacrifice de l'Eucharistie demeurera toujours inébranlable, tant qu'on admettra dans ces mots : *Ceci est mon corps*, une efficace présente; et pour détruire la messe il faut suspendre l'effet des paroles de Jésus-Christ, leur ôter leur sens naturel, et changer *ceci est* en *ceci sera*.

XXXII. *Dissimulation de Mélanchton. Lettres mémorables de Luther pour la présence permanente.* — Quoique Luther laissât dire à Mélanchton tout ce qu'il voulait contre la messe; il ne se départait pas en tout de ses anciens sentiments, et il ne réduisait pas à la seule réception de l'Eucharistie l'usage où Jésus-Christ y était présent : on voit même que Mélanchton biaisait avec lui sur ce sujet : et il y a deux lettres de Luther en 1543, où il loue une parole de Mélanchton, qui avait dit, « que la pré» sence était dans l'action de la Cène; mais non pas » dans un point précis ni mathématique[2]. » Pour Luther, il en déterminait le temps depuis le *Pater noster*, qui se disait dans la messe luthérienne incontinent après la Consécration, *jusqu'à ce que tout le monde eût communié et qu'on eût consumé les restes*. Mais pourquoi en demeurer là? Si on eût porté à l'instant la communion aux absents, comme saint Justin nous raconte qu'on le faisait de son temps[3], quelle raison eût-on eue de dire que Jésus-Christ eût aussitôt retiré sa sainte présence? Mais pourquoi ne la continuerait-il pas quelques jours après, lorsque le Saint-Sacrement serait réservé pour l'usage des malades? Ce n'est que par une pure fantaisie qu'on voudrait retirer en ce cas la présence de Jésus-Christ; et Luther ni les luthériens n'avaient plus de règle, lorsqu'ils mettaient un usage, quelque court qu'il fût, hors de la réception actuelle : mais ce qu'il y a de pis pour eux, c'est que la messe et l'oblation subsistaient toujours; et n'y eût-il qu'un seul moment de présence devant la communion, cette présence de Jésus-Christ ne pouvait être frustrée de tous les avantages qui l'accompagnaient. C'est pourquoi Mélanchton tendait toujours, quoi qu'il pût dire de Luther, à ne mettre la présence que dans le temps précis de la réception, et il ne voyait que ce seul moyen de ruiner l'oblation et la messe.

XXXIII. *L'élévation irrépréhensible, selon le sentiment de Luther.* — Il n'y en avait non plus aucun autre de ruiner l'élévation et l'adoration. On a vu qu'en ôtant l'élévation, Luther bien éloigné de la condamner, en avait approuvé le fond[4]. Je répète encore ses paroles : « On peut, dit-il, conserver » l'élévation comme un témoignage de la présence » réelle et corporelle; puisque la faire, c'est dire » au peuple : Voyez, chrétiens, ceci est le corps de » Jésus-Christ qui a été livré pour nous[5]. » Voilà ce qu'écrit Luther après avoir ôté l'élévation. Mais pourquoi donc dira-t-on, l'a-t-il ôtée? La raison en est digne de lui; et c'est lui-même qui nous enseigne « que s'il avait attaqué l'élévation, c'était » seulement en dépit de la Papauté; et s'il l'avait » retenue si longtemps, c'était en dépit de Carlos» tad. » En un mot, concluait-il, « il la fallait

1. *Hosp., ibid.; Mel., lib.* II, *ep.* 25, 40; *lib.* III, 188, 189, *etc.* — 2. *Exod.*, XV, 23. — 3. *Joan.*, II. — 4. *Mel., ep. sup. cit.; Hosp., part.* 2, 181, *etc.; Joan. Sturm., Antip.* 4, *part.* 4.

1. *Hosp., p.* 180. — 2. *T.* IV. *Jen., p.* 585, 586, *et ap. Cœlest.* — 3. *Just., Apol.* I, *n.* 65 *et* 67. — 4. Ci-dessus, *n.* 25. — 5. *Parv. Conf.*

» retenir lorsqu'on la rejetait comme impie, et il la » fallait rejeter lorsqu'on la commandait comme » nécessaire[1]. » Mais au fond il reconnaissait, ce qui en effet est indubitable, qu'il n'y pouvait avoir nul inconvénient à montrer au peuple ce divin corps dès qu'il commençait à être présent.

XXXIV. *L'adoration nécessaire : aveu formel de Luther après beaucoup de variations.* — Pour ce qui est de l'adoration, après l'avoir tantôt tenue pour indifférente, et tantôt établie comme nécessaire, il s'en tint à la fin à ce dernier parti[2]; et dans les thèses qu'il publia contre les docteurs de Louvain en 1545, c'est-à-dire un an avant sa mort, il appela l'Eucharistie le *Sacrement adorable*[3]. Le parti sacramentaire, qui s'était tant réjoui lorsqu'il avait ôté l'élévation, fut consterné; et Calvin écrivit que par cette décision, *il avait élevé l'idole dans le temple de Dieu*[4].

XXXV. *Les théologiens de Wittemberg et de Leipsick reconnaissent avec Mélanchton qu'on ne peut éviter le sacrifice, la transsubstantiation et l'adoration, qu'en changeant la doctrine de Luther.* — Mélanchton connut alors plus que jamais, qu'on ne pouvait venir à bout de détruire, ni l'adoration, ni la messe, sans réduire toute la présence réelle au moment précis de la manducation. Il vit même qu'il fallait aller plus avant, et que tous les points de la doctrine catholique sur l'Eucharistie revenaient l'un après l'autre, si on ne trouvait le moyen de détacher le corps et le sang du pain et du vin. Il poussait donc jusque-là le principe que nous avons vu, qu'il ne se faisait rien pour le pain ni pour le vin, mais tout pour l'homme : de sorte que c'était dans l'homme seul que se trouvait en effet le corps et le sang. De quelle sorte cela se faisait selon Mélanchton, il ne l'a jamais expliqué : mais pour le fond de cette doctrine, il ne cessait de l'insinuer dans un grand secret, et le plus adroitement qu'il pouvait. Car tant que Luther vécut, il n'y avait aucune espérance de le fléchir sur ce point, ni de pouvoir dire ce qu'on en pensait avec liberté : mais Mélanchton mit si avant cette doctrine dans l'esprit des théologiens de Wittemberg et de Leipsick, qu'après la mort de Luther, et après la sienne, ils s'en expliquèrent nettement dans une assemblée qu'ils tinrent à Dresde, par ordre de l'électeur en 1561. Là ils ne craignirent pas de rejeter la propre doctrine de Luther, et la présence réelle qu'il admettait dans le pain; et ne voyant point d'autre moyen de se défendre de la transsubstantiation, de l'adoration et du sacrifice, ils se réduisaient à la présence réelle que Mélanchton leur avait apprise, non plus dans le pain et dans le vin, mais dans le fidèle qui les recevait. Ils déclarèrent donc « que le vrai corps substantiel » était vraiment et substantiellement donné dans la » Cène, sans toutefois qu'il fût nécessaire de dire » que le pain fût le corps essentiel, (ou le propre » corps) de Jésus-Christ, ni qu'il se prît corporel- » lement et charnellement par la bouche corporelle; » que l'ubiquité leur faisait horreur; qu'il y avait » sujet de s'étonner de ce qu'on s'attachait si fort à » dire que le corps fût présent dans le pain, puis- » qu'il valait bien mieux considérer ce qui se fait » dans l'homme, pour lequel, et non pour le pain, » Jésus-Christ se rendait présent[1]. » Ils s'expliquaient ensuite sur l'adoration, et soutenaient qu'on ne la pouvait nier en admettant la présence réelle dans le pain, quand même on aurait expliqué que le corps n'y est présent que dans l'usage; « que les » moines auraient toujours la même raison de prier » le Père éternel de les exaucer par son Fils, qu'ils » lui rendaient présent dans cette action; que la » Cène étant établie pour se souvenir de Jésus- » Christ, comme on ne pouvait le prendre, ni s'en » souvenir sans y croire et sans l'invoquer, il n'y » avait pas moyen d'empêcher qu'on ne s'adressât » à lui dans la Cène comme étant présent, et » comme se mettant lui-même entre les mains du » sacrificateur, après les paroles de la consécra- » tion. » Par la même raison ils soutenaient qu'en admettant cette présence réelle du corps dans le pain, on ne pouvait rejeter le sacrifice; et ils le prouvaient par cet exemple : « C'était, disaient-ils, » une coutume ancienne de tous les suppliants, de » prendre entre leurs mains les enfants de ceux » dont ils imploraient le secours, et de les présen- » ter à leurs pères, comme pour les fléchir par leur » entremise. » Ils disaient de la même sorte, qu'ayant Jésus-Christ présent dans le pain et dans le vin de la Cène, rien ne nous pouvait empêcher de le présenter à son Père pour nous le rendre propice; et enfin ils concluaient « qu'il serait plus aisé » aux moines d'établir leur transsubstantiation, » qu'il ne serait aisé de la combattre à ceux qui, en » la rejetant de parole, ne laissaient pas d'assurer » que le pain était le corps essentiel, (c'est-à-dire » le propre corps) de Jésus-Christ. »

XXXVI. *Doctrine de Luther changée incontinent après sa mort par les théologiens de Wittemberg.* — C'est Luther qui avait dit à Smalcalde, et qui avait fait souscrire à tout le parti, que le pain était le vrai corps de Notre Seigneur, également reçu par les saints et par les impies : c'est lui-même qui avait dit dans sa dernière Confession de foi approuvée dans tout le parti, que *le pain de l'Eucharistie est le vrai corps naturel de Notre Seigneur*[2]. Mélanchton et toute la Saxe avaient reçu cette doctrine avec tous les autres; car il fallait bien obéir à Luther : mais ils en revinrent après sa mort, et reconnurent avec nous que ces mots, *le pain est le vrai corps*, emporte nécessairement le changement du pain au corps; puisque le pain ne pouvant être le corps en nature, il ne le peut devenir que par changement : ainsi ils rejetèrent ouvertement la doctrine de leur maître. Mais ils passent encore plus avant dans la déclaration qu'on vient de voir, et ils confessent qu'en admettant, comme on avait fait jusqu'alors parmi les luthériens, la présence réelle dans le pain, on ne peut plus empêcher ni le sacrifice que les catholiques offrent à Dieu, ni l'adoration qu'ils rendent à Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

XXXVII. *Qu'on ne peut répondre aux raisonnements de ces théologiens.* — Leurs preuves sont convaincantes. Si Jésus-Christ est cru dans le pain, si la foi s'attache à lui dans cet état, cette foi peut-elle être sans adoration? Mais cette foi elle-même

1. *Parv. Conf.* — 2. *Hosp.*, 14. — 3. *Ad art. Lov. Thesi* 16, *T.* II. 501. — 4. *Ep. ad Buc.*, *p.* 108.

1. *Vit. et Lips. Theol. Orthod. Conf. Heildelb. an.* 1575; *Hosp. an.* 1561, 291. — 2. *Art.* VI. *Concord.*, *p.* 330. *sup. lir.* IV, *n.* 35; *Parv. Confess. suprà, n.* 11.

n'emporte-t-elle pas nécessairement une adoration souveraine, puisqu'elle entraîne l'invocation de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, et comme présent? La preuve du sacrifice n'est pas moins concluante : car, comme disent ces théologiens, si par les paroles *sacramentales* on rend Jésus-Christ présent dans le pain, cette présence de Jésus-Christ n'est-elle pas par elle-même agréable au Père; et peut-on sanctifier ses prières par une offrande plus sainte, que par celle de Jésus-Christ présent? Que disent les catholiques davantage, et qu'est-ce que leur sacrifice, sinon Jésus-Christ présent dans le sacrement de l'Eucharistie, et représentant lui-même à son Père la victime par laquelle il a été apaisé? Il n'y a donc point de moyen d'éviter le sacrifice, non plus que l'adoration et la transsubstantiation, sans nier cette présence réelle de Jésus-Christ dans le pain.

XXXVIII. *Les théologiens de Wittemberg reviennent au sentiment de Luther, et pourquoi? Les seuls catholiques ont une doctrine suivie.* — C'est ainsi que l'Église de Wittemberg, la mère de la Réforme, et celle d'où selon Calvin était sortie dans nos jours la lumière de l'Evangile[1], comme autrefois elle était sortie de Jérusalem, ne peut plus soutenir les sentiments de Luther qui l'a fondée. Tout se dément dans la doctrine de ce fondateur de la Réforme : il établit invinciblement le sens littéral et la présence réelle : il en rejette les suites nécessaires soutenues par les catholiques. Si l'on admet avec lui la présence réelle dans le pain, on s'engage à la messe tout entière, et à la doctrine catholique sans réserve. Cela paraît trop fâcheux à la nouvelle Réforme, qui ne sait plus à quoi elle est bonne, s'il faut approuver ces choses et le culte de l'Eglise romaine tout entier. Mais d'autre part, qu'y a-t-il de plus chimérique qu'une présence réelle séparée du pain et du vin? N'est-ce pas en montrant le pain et le vin, que Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps?* A-t-il dit que nous dussions recevoir son corps et son sang détachés des choses où il lui a plu de les renfermer? et si nous avons à en recevoir la propre substance, ne faut-il pas que ce soit de la manière qu'il l'a déclaré en instituant ce mystère? Dans ces embarras inévitables, le désir d'ôter la messe l'emporta; mais le moyen que prit Mélanchton avec les Saxons pour la détruire était si mauvais qu'il ne put subsister. Ceux de Wittemberg et de Leipsick en revinrent eux-mêmes bientôt après; et l'opinion de Luther, qui mettait le corps dans le pain, demeura ferme.

XXXIX. *Luther plus furieux que jamais sur la fin de ses jours : ses emportements contre les docteurs de Louvain.* — Pendant que ce chef des réformateurs tirait à sa fin, il devenait tous les jours plus furieux. Ses thèses contre les docteurs de Louvain en sont une preuve : et je ne crois pas que ses disciples puissent voir sans honte, jusque dans les dernières années de sa vie, le prodigieux égarement de son esprit. Tantôt il fait le bouffon, mais de la manière du monde la plus plate : il remplit toutes ses thèses de ces misérables équivoques, *vaccultas*, au lieu de *facultas; caeolyca Ecclesia*, au lieu de *catholica;* parce qu'il trouve dans ces deux mots, *vaccultas* et *cacolyca*, une

1. *Epist. Calv., p.* 590.

froide allusion avec les vaches, les méchants et les loups. Pour se moquer de la coutume d'appeler les docteurs *nos maîtres*, il appelle toujours ceux de Louvain, *nostrolli magistrolli, bruta magistrolia ;* croyant les rendre fort odieux ou fort méprisables par ces ridicules diminutifs qu'il invente. Quand il veut parler plus sérieusement il appelle ces docteurs, « de vraies bêtes, des pourceaux, des épicu» riens, des païens, et des athées, qui ne connais» sent d'autre pénitence que celle de Judas et de » Saül, qui prennent non de l'Ecriture, mais de la » doctrine des hommes, tout ce qu'ils vomissent; » et il ajoute, ce que je n'ose traduire, *quidquid ructant, vomunt, et cacant.* C'est ainsi qu'il oubliait toute pudeur, et ne se souciait pas de s'immoler lui-même à la risée publique, pourvu qu'il poussât tout à l'extrémité contre ses adversaires.

XL. *Ses derniers sentiments sur les zwingliens.* — Il ne traitait pas mieux les zwingliens; et outre ce qu'il avait dit du *Sacrement adorable*, qui détruisait leur doctrine de fond en comble, il déclarait sérieusement *qu'il les tenait hérétiques et éloignés de l'Eglise de Dieu*[1]. Il écrivit en même temps la fameuse lettre, où sur ce que les zwingliens l'avaient appelé malheureux. « Ils m'ont fait plaisir, dit-il : » moi donc, le plus malheureux de tous les hom» mes, je m'estime heureux d'une seule chose, et » ne veux que cette béatitude du Psalmiste : Heu» reux l'homme qui n'a point été dans le conseil » des sacramentaires, et qui n'a jamais marché » dans les voies des zwingliens, ni ne s'est assis » dans la chaire de ceux de Zurich. » Mélanchton et ses amis étaient honteux de tous les excès de leur chef. On en murmurait sourdement dans le parti; mais personne n'osait parler. Si les sacramentaires se plaignaient à Mélanchton et aux autres qui leur étaient plus affectionnés, des emportements de Luther, ils répondaient « qu'il adoucissait les » expressions de ses livres par ses discours familiers, » et les consolaient sur ce que leur maître, lors» qu'il était échauffé, disait plus qu'il ne voulait » dire[2]; » ce qui *était*, disaient-ils, *un grand inconvénient;* mais où ils ne voyaient point de remède.

XLI. *La mort de Luther.* — La lettre qu'on vient de voir est du 25 janvier 1546. Le 18 février suivant, Luther mourut. Les zwingliens, qui ne purent lui refuser des louanges sans ruiner la Réformation dont il avait été l'auteur, pour se consoler de l'inimitié implacable qu'il avait témoignée contre eux jusqu'à la mort, débitèrent quelques entretiens qu'il avait eus avec ses amis, où ils prétendent qu'il s'était beaucoup adouci. Il n'y a aucune apparence dans ces récits : mais au fond il importe peu pour le dessein de cet ouvrage. Ce ne sont pas les entretiens particuliers que j'écris, mais seulement les actes et les ouvrages publics; et si Luther avait donné ces nouvelles marques de son inconstance, ce serait en tout cas aux luthériens à nous fournir des moyens de le défendre.

XLII. *Pièce nouvelle produite par M. Burnet sur le sentiment de Luther.* — Pour ne rien omettre de ce que je sais sur ce fait, je veux bien remarquer encore que je trouve dans l'*Histoire de la Réforme*

1. *Cont. art. Lov. Thess.* 28, *Hosp.* 199. — 2. *Epist. Crucig. ad Vit. Theod. Hosp*, 191, 199, *etc.*

d'Angleterre de M. Burnet, un écrit de Luther à Bucer, qu'on nous y donne avec ce titre : *Papier concernant la réconciliation avec les zwingliens.* Cette pièce de M. Burnet, pourvu qu'on la voie, non pas dans l'extrait que cet adroit historien en a fait dans son Histoire, mais comme elle se trouve dans son *Recueil de pièces*[1], fera voir les extravagances qui passent dans l'esprit des novateurs. Luther commence par cette remarque, *qu'il ne faut point dire qu'on ne s'entende pas les uns les autres.* C'est ce que Bucer prétendait toujours, qu'on ne disputait que des mots, et qu'on ne s'entendait pas : mais Luther ne pouvait souffrir cette illusion. En second lieu, il propose *une nouvelle pensée* pour concilier les deux opinions. Il faut, dit-il, que les défenseurs du sens figuré, « accordent que Jésus-» Christ est vraiment présent ; et nous, poursuit-il, » nous accorderons que le seul pain est mangé, » *Panem solum manducari*. Il ne dit pas, nous accorderons *qu'il y a véritablement du pain et du vin dans le sacrement*, ainsi que M. Burnet l'a traduit; car ce n'eût pas été là *une nouvelle opinion*, comme Luther le promet ici. On sait assez que la consubstantiation qui reconnait le pain et le vin dans le sacrement, avait été reçue dans le luthéranisme dès son origine. Mais ce qu'il propose de nouveau, c'est qu'encore que le corps et le sang soient véritablement présents, néanmoins *il n'y a que le pain seul qui soit mangé :* raffinement si absurde que M. Burnet n'en a pu couvrir l'absurdité qu'en le retranchant. Au reste, on n'a que faire de se mettre en peine à trouver du sens dans ce nouveau projet d'accord. Après l'avoir proposé comme *utile*, Luther tourne tout court, et *considérant les ouvertures que l'on donnerait par là à de nouvelles questions qui tendraient à établir l'épicurisme;* non, dit-il, *il vaut mieux laisser ces deux opinions comme elles sont*, que d'en venir à ces nouvelles explications, qui *ne feraient aussi bien qu'irriter le monde, loin qu'on pût les faire passer.* Enfin *pour assoupir cette* dissension, *qu'il voudrait*, dit-il, *avoir rachetée de son corps et de son sang*, il déclare de son côté, qu'il veut croire que ses adversaires *sont de bonne foi*. Il demande qu'on en croie autant de lui, et conclut à se supporter mutuellement, sans déclarer ce que c'est que ce support : de sorte qu'il ne parait entendre autre chose, sinon que de part et d'autre on s'abstienne d'écrire et de se dire des injures, comme on en était déjà convenu, mais très-inutilement, dès le colloque de Marpourg. Voilà tout ce que Bucer put obtenir pour les zwingliens, pendant même que Luther était en meilleure humeur, et apparemment durant ces années où il y eut une espèce de suspension d'armes. Quoi qu'il en soit, il revint bientôt à son naturel; et dans la crainte qu'il eut que les sacramentaires ne tâchassent par leurs équivoques de le tirer à leurs sentiments après sa mort, il fit contre eux sur la fin de sa vie les déclarations que nous avons vues, laissant ses disciples aussi animés contre eux, qu'il l'avait été lui-même.

1. *T.* II, *liv.* I, *an.* 1549, *p.* 159. *Collect. des pièces*, 2. *part.*, *l.* I, *n.* 31.

PIÈCES

CONCERNANT LE SECOND MARIAGE DU LANDGRAVE, DONT IL EST PARLÉ EN CE LIVRE VI.

INSTRUCTIO	INSTRUCTION
Quid doctor Martinus Bucer apud doctorem Martinum Lutherum, et Philippum Melanchtonem sollicitare debeat, et si id ipsis rectum videbitur, postmodum apud Electorem Saxoniæ.	*Donnée au docteur Martin Bucer, par Philippe, landgrave de Hesse, sur les choses qu'il doit demander instamment aux docteurs Martin Luther, et Philippe Mélanchton, et ensuite, si ceux-ci le jugent à propos, à l'Electeur de Saxe.*
I. Primo ipsis gratiam et fausta meo nomine denuntiet, et si corpore animoque adhuc bene valerent, quod id libenter intelligerem. Deinde incipiendo quòd ab eo tempore quo me noster Dominus Deus infirmitate visitavit, varia apud me considerassem, et præsertim quòd in me repererim quòd ego ab aliquo tempore, quo uxorem duxi, in adulterio et fornicatione jacuerim. Quia verò ipsi et mei prædicantes sæpe me adhortati sunt ut ad sacramentum accederem : ego autem apud me talem præfatam vitam deprehendi, nullâ bonâ conscientiâ aliquot annis ad sacramentum accedere potui. Nam quia talem vitam deserere nolo, quâ bonâ conscientiâ possem ad mensam Domini accedere? Et sciebam per hoc non aliter quàm ad judicium Domini, et non ad christianam confessionem me perventurum. Ulteriùs legi in Paulo pluribus quàm uno locis, quomodo nullus fornicator nec adulter regnum Dei possidebit. Quia verò apud me deprehendi quòd apud meam uxorem præsentem à fornicatione ac luxuriâ atque adulterio abstinere non possim : nisi ab hâc vitâ desistam, et ad emendationem me convertam, nihil certius habeo expectandum quàm exhæredationem à regno Dei, et æternam damnationem. Causæ autem, quare à fornicatione, adulterio, et his similibus abstinere non possim apud hanc meam præsentem uxorem, sunt istæ.	I. Il commencera par leur souhaiter de ma part toutes sortes de biens et de prospérités, et leur témoignera combien je serai ravi d'apprendre qu'ils sont en bonne santé de corps et d'esprit. Ensuite, il leur dira que depuis la dernière maladie que Dieu m'a envoyée, j'ai beaucoup réfléchi sur mon état, et principalement sur ce que peu de temps après mon mariage, je me suis plongé dans l'adultère et la fornication; et que mes pasteurs m'ayant souvent exhorté à m'approcher de la sainte table, je n'ai pas cru devoir le faire depuis quelques années, à cause de ma vie déréglée. Comment en effet pourrai-je en conscience m'asseoir à la table du Seigneur, pendant que je ne veux point quitter ce genre de vie? Je sais qu'en le faisant, bien loin de remplir le devoir de chrétien, j'encourrais la juste vengeance du Seigneur. D'ailleurs, j'ai lu dans plusieurs endroits de saint Paul, qu'aucun fornicateur et adultère ne possédera le royaume de Dieu. Etant donc pleinement convaincu que, tandis que je n'aurai point d'autre femme que la mienne, je ne pourrai, de ma vie, m'abstenir de la fornication, de la luxure et de l'adultère, et me corriger de ces vices, il s'ensuit évidemment que je n'ai rien autre chose à attendre que le bannissement du royaume de Dieu, et la damnation éternelle. Voici pourquoi je ne puis, avec la femme que j'ai, m'abstenir de la fornication, de l'adultère et d'autres désordres semblables.
II. Primò quòd initio, quo eam duxi, nec animo nec desiderio eam complexus fuerim. Quali ipsa quoque complexione, amabilitate, et odore sit, et quomodo interdum se superfluo potu gerat, hoc sciunt ipsius aulæ præfecti, et virgines, aliique plures, cùmque ad ea describenda difficultatem habeam, Bucero tamen omnia declaravi.	II. Premièrement, quand je l'épousai, je n'avais aucun goût, aucune inclination pour elle; les officiers de la Cour, les dames qui sont à son service, et plusieurs autres, connaissent son humeur difficile, son caractère peu aimable; savent qu'elle sent mauvais, et que quelquefois elle boit avec excès. J'ai peine à m'expliquer sur ces choses, que j'ai pourtant découvertes à Bucer.

III. Secondement, les médecins savent que je suis d'une complexion vigoureuse. Or, étant souvent obligé de me trouver aux assemblées de l'empire, où l'on fait bonne chère, il est aisé de voir que je ne puis m'y passer d'une femme, et que d'en amener une d'une si grande qualité, ce serait un trop grand embarras.

IV. Si l'on me demande pourquoi donc j'ai épousé ma femme? J'avoue qu'alors je fis une grande imprudence, de suivre les avis de quelques-uns de mes conseillers, qui maintenant sont morts en grande partie. Je n'ai pas gardé plus de trois semaines la foi du mariage; et depuis j'ai toujours vécu comme je vis.

V. Mes prédicateurs ne cessent point de me remontrer qu'il est de mon devoir de punir les crimes, tels que la fornication et d'autres. Je voudrais bien le faire; mais comment oserais-je punir des crimes où je suis plongé moi-même? On ne manquerait pas de me dire : *Seigneur, punissez-vous vous-même.* D'ailleurs, si j'étais obligé d'aller à la guerre, pour la cause de l'Evangile, je ne pourrais m'exposer qu'en tremblant, et en craignant d'aller au diable, si j'étais tué d'un coup d'épée ou de mousquet. Les prières que j'ai faites à Dieu pour en obtenir ma conversion, ne m'ont pas procuré le moindre changement.

VI. Dans ces circonstances, je me suis mis à lire exactement et avec toute l'attention dont Dieu m'a rendu capable, les écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, où je n'ai point trouvé d'autre conseil, ou moyen convenable à ma situation, que celui dont je vais parler. Je vois qu'avec la femme que j'ai, NI JE NE PUIS, NI JE NE VEUX changer de vie (J'EN PRENDS DIEU A TÉMOIN); mais je propose d'user des moyens que Dieu a permis, et non défendus. Les pieux patriarches, Abraham, Jacob, David, Lamech, Salomon, qui, selon saint Paul, *Corinth.*, X, croyaient, comme nous, en Jésus-Christ, avaient plusieurs femmes; ce qui n'a pas empêché Dieu de donner de grandes louanges à ces saints dans l'Ancien Testament, ainsi que Jésus-Christ dans le Nouveau. D'ailleurs, la loi de Moïse permet ces doubles mariages, et prescrit ce que doit faire un homme qui a deux femmes.

VII. Si l'on m'objecte que cette permission avait été donnée à Abraham et aux anciens, en vue du Christ promis, je réponds que la loi de Moïse donne clairement une permission générale, et que ne spécifiant pas ceux qui peuvent avoir deux femmes, elle n'exclut personne du droit de les avoir. On savait que le Christ

III. Secundò, quia validâ complexione, ut medici sciunt, sum, et sæpe contingit ut in fœderum et Imperii comitiis diu verser, ubi lautè vivitur et corpus curatur: quomodo me ibi gerere queam absque uxore, cùm non semper magnum gynæceum mecum ducere possim, facile est conjicere et considerare.

IV. Si porrò diceretur quare meam uxorem duxerim; verè imprudens homo tunc temporis fui, et ab aliquibus meorum consiliariorum, quorum potior pars defuncta est, ad id persuasus sum. Matrimonium meum ultra tres septimanas non servavi, et sic constanter perrexi.

V. Ulteriùs me concionatores constanter urgent, ut scelera puniam, fornicationem et alia; quod etiam libenter facerem : quomodo autem scelera, quibus ipsemet immersus sum, puniam; ubi omnes dicerent : *Magister, priùs teipsum puni?* Jam si deberem in rebus evangelicæ confœderationis bellare, tunc id semper malâ conscientiâ facerem et cogitarem : Si tu in hâc vitâ gladio, vel sclopeto, vel alio modo occubueris, ad dæmonem perges. Sæpe Deum interea invocavi et rogavi, sed semper idem remansi.

VI. Nunc verò diligenter consideravi Scripturas antiqui et Novi Testamenti, et quantùm mihi gratiæ Deus dedit, studiosè perlegi, et ibi nullum aliud consilium nec medium invenire potui; cùm videam quòd ab hoc agendi modo penès modernam uxorem meam NEC POSSIM, NEC VELIM abstinere (quod coram Deo testor) quàm talia media adhibendo, quæ à Deo permissa nec prohibita sunt. Quod pii patres, ut Abraham, Jacob, David, Lamech, Salomon, et alii, plures quàm unam uxorem habuerint, et in eumdem Christum crediderint, in quem nos credimus, quemadmodum sanctus Paulus, *ad Cor.* X, ait. Et præterea Deus in Veteri Testamento tales sanctos valde laudavit : Christus quoque eosdem in Novo Testamento valde laudat; insuper lex Moysis permittit, si quis duas uxores habeat, quomodo se in hoc gerere debeat.

VII. Et si objiceretur, Abrahamo et antiquis concessum fuisse propter Christum promissum; invenitur tamen clarè quòd lex Moysis permittat, et in eo neminem specificet ac dicat, utrùm duæ uxores habendæ; et sic neminem excludit. Etsi Christus solùm promissus sit stemmati Judæ, et nihilominus Samuelis pater, rex Achab et alii, plures uxores habuerunt, qui tamen non sunt de stemmate Judæ. Idcirco hoc, quòd istis id solum permissum fuerit propter Messiam, stare non potest.

VIII. Cùm igitur nec Deus in antiquo, nec Christus in Novo Testamento, nec prophetæ, nec apostoli prohibeant, ne vir duas uxores habere possit; nullus quoque propheta, vel apostolus, propterea reges, principes, vel alias personas punierit aut vituperarit, quòd duas uxores in matrimonio simul habuerint, neque pro crimine aut peccato, vel quòd Dei regnum non consequentur, judicarit; cùm tamen Paulus multos indicet qui regnum Dei non consequentur, et de his qui duas uxores habent nullam omnino mentionem faciat, apostoli quoque, cùm gentibus indicarent quomodo se gerere, et à quibus abstinere deberent, ubi illos primò ad fidem receperant, uti in Actis Apostolorum est, de hoc etiam nihil prohibuerunt, quòd non duas uxores in matrimonio habere possent; cùm tamen multi Gentiles fuerint qui plures quàm unam uxores habuerunt, Judæis quoque non prohibitum fuit, quia lex illud permittebat, et est omnino apud aliquos in usu. Quando igitur Paulus clarè nobis dicit oportere episcopum esse unius uxoris virum, similiter et ministrum; absque necessitate fecisset, si quivis tantùm unam uxorem deberet habere, quòd id ita præcepisset, et plures uxores habere prohibuisset.

IX. Et post hæc, ad hunc diem usque in orientalibus regionibus aliqui Christiani sunt, qui duas uxores in matrimonio habent. Item Valentinianus Imperator, quem tamen historici, Ambrosius et alii docti laudant, ipsemet duas uxores habuit, legem quoque edi curavit, quod alii duas uxores habere possent.

X. Item, licet quod sequitur non multùm curem, Papa ipsemet comiti cuidam qui sanctum Sepulchrum invisit, et intellexerat uxorem suam mortuam esse, et ideo aliam vel adhuc unam acceperat, concessit ut is utramque retinere posset. Item scio Lutherum et Philippum regi Angliæ suasisse ut primam uxorem non dimitteret, sed aliam præter ipsam duceret, quemadmodum *præter propter* consilium sonat. Quando verò in contrarium opponeretur, quòd ille nullum masculum hæredem ex primâ habuerit, judicamus nos plus hìc concedi oportere causæ

devait naître de la tribu de Juda; ce qui n'empêcha pas le père de Samuel, le roi Achab et plusieurs autres, qui n'étaient pas de cette tribu, d'avoir plusieurs femmes. Il est donc faux que cette permission ait été donnée uniquement en vue du Messie promis.

VIII. Ni Dieu, dans l'Ancien Testament, ni Jésus-Christ dans le Nouveau, ni les prophètes, ni les apôtres, ne défendent point à un homme d'avoir deux femmes; et jamais aucun prophète, ou aucun apôtre, n'a puni ou blâmé des rois, des princes, ou même qui que ce soit, pour avoir eu deux femmes à la fois, et ne les a jugés coupables de crimes qui excluent du royaume de Dieu. Saint Paul, qui fait un si grand détail des prévaricateurs qui n'obtiendront point le royaume de Dieu, ne dit rien de ceux qui ont deux femmes; et les apôtres, quoique très-attentifs, comme on le voit dans les Actes, à instruire les Gentils convertis à la foi, dans la conduite qu'ils devaient tenir, et des choses dont ils devaient s'abstenir, ne leur défendent pas d'avoir deux femmes à la fois, quoique plusieurs d'entre les Gentils en eussent plus d'une. Ils ne le défendent pas non plus aux Juifs, parce que la loi le leur permettait, et que quelques-uns étaient dans cet usage. Saint Paul dit clairement, qu'un évêque et un ministre ne doit avoir qu'une femme. Or il n'était pas nécessaire de leur donner un tel précepte, s'il était vrai qu'il fût défendu indistinctement à tout le monde d'avoir plusieurs femmes.

IX. J'ajoute que même aujourd'hui, quelques chrétiens d'Orient ont deux femmes à la fois. Bien plus, l'empereur Valentinien, dont les historiens, saint Ambroise et d'autres savants hommes font l'éloge, avait deux femmes, et fit une loi pour permettre aux autres d'en avoir aussi deux.

X. Le Pape lui-même, de l'autorité duquel je fais fort peu de cas, permit à un certain comte, qui fit un pèlerinage au saint Sépulcre, et qui s'était remarié, parce qu'il croyait sa femme morte, de les garder toutes deux à la fois. Je sais que Luther et Mélanchton avaient conseillé au roi d'Angleterre de ne point rompre son premier mariage, mais d'épouser une seconde femme, *comme on le voit dans leur consultation motivée*[1]. Si l'on me dit qu'ils ont donné ce conseil, parce que ce prince n'avait point d'héritier mâle de sa première femme, il me

1. Je tâche de donner un sens à des paroles qui peut-être n'en ont point, et qu'on peut soupçonner avoir été jetées par le Landgrave dans son instruction, comme quelque mot du guet, qui n'est compris que par ceux qui sont du secret. Ces mots : *Quemadmodum præter, propter concilium sonat*, ou ne signifient

semble qu'on doit avoir encore plus d'égard à la cause alléguée par saint Paul, de prendre une femme, pour ne point tomber dans la fornication. Car il est plus essentiel de mettre la conscience en paix, de pourvoir au salut de l'âme et de prescrire une conduite chrétienne, en faisant même abstraction du déshonneur qui en résulte, et de l'intempérance apparente, que de procurer un moyen de se donner des héritiers, puisqu'on doit avoir plus de soin de l'âme que des choses temporelles.

XI. Toutes ces raisons me déterminent à user, pour éviter désormais la fornication et toute impureté, du remède et du moyen dont je ne doute en aucune sorte que Dieu ne permette de se servir. Je ne veux pas demeurer plus longtemps dans les lacets du démon, et *je ne puis, ni ne veux* m'en tirer que par cette voie. C'est pourquoi je demande à Luther, à Mélanchton et à Bucer même, de décider si je puis m'en servir licitement.

XII. S'ils exigent que leur décision ne tourne à scandale en ce temps, et ne nuise aux affaires de l'Evangile, dans le cas où elle serait imprimée, je souhaite au moins, qu'ils me donnent une déclaration par écrit, que si je me mariais secrètement, Dieu n'y serait point offensé; qu'eux-mêmes regarderaient ce mariage comme valide et me permettraient de chercher les moyens de le rendre public avec le temps, en sorte que la femme que j'épouserai ne passe point pour une femme malhonnête, mais pour une personne honnête. Je les prie de faire attention, que si la femme que je dois épouser était sensée agir en cela d'une manière peu chrétienne et déréglée, ce serait la perdre d'honneur. D'ailleurs, comme mon commerce avec cette femme ne peut pas toujours demeurer secret, il arriverait, si je persistais à cacher mon mariage, que dans la suite du temps, l'Eglise, qui ne saurait point pourquoi j'habiterais avec elle, en serait scandalisée.

XIII. Qu'ils ne craignent pas non plus que mon second mariage me porte à maltraiter ma première femme, à me retirer de sa compagnie, et à lui témoigner moins d'amitié que par le passé; puisqu'au contraire, je veux dans cette occasion porter ma croix, faire à ma première femme tout le bien que je puis, et continuer d'habiter avec elle. Je veux aussi laisser mes Etats aux

quam Paulus dat, unumquemque habere propter fornicationem. Nam utique plus suum est in bonâ conscientiâ, salute animæ, christianâ vitâ, abstractione ab ignominiâ et inordinatâ luxuriâ, quàm in eo ut quis hæredes vel nullos habeat. Nam omnino plus anima quàm res temporales curandæ sunt.

XI. Itaque hæc omnia me permoverunt, ut mihi proposuerim, quia id cum Deo fieri potest, sicut non dubito, abstinere à fornicatione, et omni impudicitiâ; et viâ, quam Deus permittit, uti. Nam diutiùs in vinculis diaboli constrictus perseverare non intendo, et aliàs absque hâc viâ me præservare NEC POSSUM, NEC VOLO. Quare hæc est mea ad Lutherum, Philippum et ipsum Bucerum petitio, ut mihi testimonium dare velint, si hoc facerem, illud illicitum non esse.

XII. Casu quo autem id ipsi hoc tempore, propter scandalum, et quòd evangelicæ rei fortassis præjudicare aut nocere posset, publicè typis mandare non vellent; petitionem tamen meam esse, ut mihi scripto testimonium dent : si id occultò facerem, me per id non contra Deum egisse, et quòd ipsi etiam id pro matrimonio habere, et cum tempore viam inquirere velint, quomodo res hæc publicanda in mundum, et quâ ratione persona quam ducturus sum, non pro inhonestâ, sed etiam pro honestâ habenda sit. Considerare enim possent, quòd aliàs personæ quam ducturus sum graviter accideret, si illa pro tali habenda esset, quæ non christianè vel inhonestè ageret. Postquam etiam nihil occultum remanet, si constanter ita permanerem, et communis Ecclesia nesciret quomodo huic personæ cohabitarem, utique hæc quoque tractu temporis scandalum causaret.

XIII. Item non metuant quòd propterea, et si aliam uxorem acciperem, meam modernam uxorem malè tractare, nec cum eâ dormire, vel minorem amicitiam ei exhibere velim, quàm antea feci; sed me velle in hoc casu crucem portare, et eidem omne bonum præstare, neque ab eâdem abstinere. Volo etiam filios quos ex primâ uxore suscepi, principes regionis relinquere,

rien, ou doivent, ce semble, signifier que Luther et Mélanchton avaient conseillé au roi d'Angleterre de prendre une femme outre sa première : *præter*, et cela pour des causes légitimes, *propter*; ce qui paraît désigner une consultation raisonnée et motivée, comme je le dis dans ma version. (*Note de Le Roi.*)

et reliquis aliis honestis rebus prospicere : esse proinde adhuc semel petitionem meam, ut per Deum in hoc mihi consulant, et me juvent in iis rebus quæ non sunt contra Deum, ut hilari animo vivere et mori, atque evangelicas causas omnes eò liberiùs et magis christianè suscipere possim. Nam quidquid me jusserint quod christianum et rectum sit, SIVE MONASTERIORUM BONA, seu alia concernat, ibi me promptum reperient.

XIV. Vellem quoque et desidero non plures quàm tantùm unam uxorem ad istam modernam uxorem meam. Item ad mundum vel mundanum fructum hâc in re non nimis attendendum est; sed magis Deus respiciendus, et quod hic præcipit, prohibet, et liberum relinquit. Nam Imperator et mundus me et quemcumque permittent, ut publicè meretrices retineamus; sed plures quàm unam uxorem non facilè concesserint. Quod Deus permittit, hoc ipsi prohibent; quod Deus prohibet, hoc dissimulant : et videtur mihi sicut matrimonium sacerdotum. Nam sacerdotibus nullas uxores concedunt, et meretrices retinere ipsis permittunt. Item ecclesiastici nobis adeo infensi sunt, ut propter hunc articulum quo plures christianis uxores permitteremus, nec plus nec minùs nobis facturi sint.

XV. Item Philippo et Luthero postmodum indicabit, si apud illos, præter omnem tamen opinionem meam, de illis nullam opem inveniam; tum me varias cogitationes habere in animo : quòd velim apud Cæsarem pro hâc re instare per mediatores, etsi multis mihi pecuniis constaret, quod Cæsar absque Pontificis dispensatione non faceret; quamvis etiam Pontificum dispensationem omnino nihili faciam : verùm Cæsaris permissio mihi omnino non esset contemnenda; Cæsaris permissionem omnino non curarem, nisi scirem quòd propositi mei rationem coram Deo haberem, et certius esset Deum id permisisse quàm prohibuisse.

XVI. Verùm nihilominus ex humano metu, si apud hanc partem nullum solatium invenire possem, Cæsareum consensum obtinere uti insinuatum est, non esset contemnendum. Nam apud me judicabam si aliquibus Cæsareis consiliariis egregias pecuniæ summas donarem, me omnia ab ipsis impetraturum : sed præterea timebam, quamvis propter nullam rem in terrâ ab Evangelio

enfants que j'ai eus d'elle, et donner à ceux qui me viendront de la seconde, des apanages convenables. Qu'ils me donnent donc, au nom de Dieu, le conseil que je leur demande, et qu'ils viennent à mon secours sur un point qui n'est pas contre la loi de Dieu, afin que je puisse vivre et mourir plus gaîment pour la cause de l'Evangile, et en entreprendre plus volontiers la défense. De mon côté, je ferai tout ce qu'ils m'ordonneront, selon la religion et la raison; soit qu'ils me demandent LES BIENS DES MONASTÈRES, soit qu'ils désirent d'autres choses.

XIV. Mon dessein n'est pas de multiplier mes femmes, mais seulement d'en avoir une outre celle que j'ai déjà. Je me propose, dans cette affaire, de n'avoir aucun égard au monde ni à son faste, mais d'avoir Dieu en vue, et de bien examiner ce qu'il ordonne, ce qu'il défend et ce qu'il laisse à notre liberté. L'empereur et le monde me permettraient aisément, ainsi qu'à tout autre, d'entretenir publiquement des femmes prostituées; mais ils auraient peine à permettre d'avoir à la fois plus d'une femme. Ils défendent ce que Dieu permet, et tolèrent ce que Dieu défend : comme on le voit à l'égard des prêtres, auxquels ils ne permettent pas d'avoir une femme, quoiqu'ils leur permettent de vivre avec des prostituées. Au reste, les ecclésiastiques nous haïssent déjà tellement, qu'ils ne nous haïront ni plus ni moins pour cet article, qui permettrait aux chrétiens la polygamie.

XV. Bucer fera observer à Luther et à Mélanchton, que si, contre ce que j'espère, ils ne me procurent aucun secours, je roule dans mon esprit plusieurs desseins, entre autres de faire solliciter l'empereur de m'accorder cette permission, quelque argent qu'il dût m'en coûter pour gagner des solliciteurs. L'empereur ne voudra pas me l'accorder sans la dispense du Pape, dont je ne me soucie guère. Mais pour celle de l'empereur, je ne la dois pas mépriser : quoiqu'au reste j'en ferais peu de cas, si je ne croyais d'ailleurs que Dieu a plutôt permis que défendu ce que je souhaite.

XVI. Si la tentative que je fais de ce côté-là, (c'est-à-dire, du côté de Luther,) ne me réussit pas, une crainte humaine me porte à demander le consentement de l'empereur, qui, comme je l'ai déjà dit, n'est pas à mépriser; je me flatte d'en obtenir tout ce que je voudrai, en donnant une grosse somme d'argent à quelques-uns de ses ministres. Mais quoique pour rien du

monde je ne voulusse me retirer de l'Eglise, en me laissant entraîner dans quelque démarche qui fût contraire à ses intérêts, je crains pourtant que les ministres impériaux ne saisissent cette circonstance pour m'engager à quelque chose qui ne serait pas utile à cette cause et à ce parti. Je demande donc qu'ils me donnent le secours que j'attends, de peur que je ne sois contraint de l'aller chercher en quelque autre lieu moins agréable, puisque j'aime mille fois mieux devoir mon repos à leur permission, qu'à celle de l'empereur, ou de tout autre homme. Cependant je n'aurais pas confiance dans leur permission même, si ce que je demande n'avait pas un fondement solide dans la sainte Ecriture, comme je l'ai fait voir plus haut.

XVII. Enfin je souhaite encore une fois d'avoir par écrit, le sentiment de Luther, de Mélanchton et de Bucer, afin que désormais je puisse réformer ma conduite, m'approcher en bonne conscience du sacrement, et traiter avec plus de liberté et de confiance les affaires de notre religion.

Donné à Melsingue, le dimanche après la sainte Catherine, 1539.

Signé PHILIPPE, landgrave de Hesse.

deficere, vel cum divinâ ope me permittere velim induci ad aliquid quod evangelicæ causæ contrarium esse posset; ne Cæsareani tamen me in aliis sæcularibus negotiis ita uterentur et obligarent, ut isti causæ et parti non foret utile: esse idcirco adhuc petitionem meam, ut me aliàs juvent, ne cogar rem in iis locis quærere, ubi id non libenter facio, et quòd millies libentiùs ipsorum permissioni, quàm cum Deo et bonâ conscientiâ facere possunt, considere velim, quàm Cæsareæ vel ALIIS HUMANIS permissionibus: quibus tamen non ulteriùs confiderem, nisi antecedenter in divinâ Scripturâ fundatæ essent, uti superiùs est declaratum.

XVII. Denique iteratò est mea petitio ut Lutherus, Philippus et Bucerus mihi hâc in re scripto opinionem suam velint aperire, ut postea vitam meam emendare, bonâ conscientiâ ad sacramentum accedere, et omnia negotia nostræ religionis eò liberiùs et confidentiùs agere possim.

Datum Melsingæ, Dominicâ post Catharinæ, anno 1539.

PHILIPPUS, landgraffius Hassiæ.

CONSULTATION DE LUTHER

Et des autres Docteurs Protestants SUR LA POLYGAMIE.

Au Sérénissime Prince et Seigneur PHILIPPE, LANDGRAVE DE HESSE, *Comte de Catzenlenbogen, de Diets, de Ziegenhain, et de Nidda, notre clément Seigneur, nous souhaitons avant toutes choses la grâce de Dieu par Jésus-Christ.*

SÉRÉNISSIME PRINCE ET SEIGNEUR,

I. Nous avons appris de Bucer, et lu dans l'instruction que Votre Altesse lui a donnée, les peines d'esprit et les inquiétudes de conscience où elle est présentement; et quoiqu'il nous ait paru très-difficile de répondre si tôt aux doutes qu'elle propose, nous n'avons pas néanmoins voulu laisser partir sans réponse le même Bucer, qui était pressé de retourner vers Votre Altesse.

II. Nous avons reçu une extrême joie, et nous avons loué Dieu de ce qu'il a guéri Votre Altesse d'une dangereuse maladie; et nous le prions qu'il la veuille longtemps conserver

CONSULTATIO LUTHERI

Et aliorum SUPER POLYGAMIA.

Serenissimo Principe Domino PHILIPPO, LANDGRAVIO HASSIÆ, *Comiti in Catzenlenbogen, Diets, Ziegenhain et Nidda, nostro clementi Domino, gratiâ Dei, per Dominum nostrum Jesum Christum.*

SERENISSIME PRINCEPS ET DOMINE,

I. POSQUAM Vestra Celsitudo per dominum Bucerum diuturnas conscientiæ suæ molestias, nonnullas simulque considerationes indicari curavit, addito scripto, seu instructione quam illi Vestra Celsitudo tradidit; licet ita properanter expedire responsum difficile sit, noluimus tamen dominum Bucerum, reditum utique maturantem, sine scripto dimittere.

II. Imprimis sumus ex animo recreati, et Deo gratias agimus quòd Vestram Celsitudinem difficili morbo liberaverit, petimusque, ut Deus Celsitudinem Vestram in corpore et animo confortare et conservare dignetur.

III. Nam, prout Celsitudo Vestra videt, paupercula et misera Ecclesia est, exigua, et derelicta, indigens probis dominis regentibus, sicut non dubitamus Deum aliquos conservaturum, quantumvis tentationes diversæ occurrant.

IV. Circa quæstionem quam nobis Bucerus proposuit, hæc nobis occurrunt consideratione digna. Celsitudo Vestra per se ipsam satis perspicit, quantùm differant universalem legem condere, vel in certo casu gravibus de causis, ex concessione divinâ, dispensatione uti; nam contra Deum locum non habet dispensatio.

V. Nunc suadere non possumus ut introducatur publicè, et velut lege sanciatur permissio plures quàm unam uxores ducendi. Si aliquid hâc de re prælo committeretur, facilè intelligit Vestra Celsitudo, id præcepti instar intellectum et acceptatum iri: unde multa scandala et difficultates orirentur. Consideret quæsumus Celsitudo Vestra quàm sinistrè acciperetur, si quis convinceretur hanc legem in Germaniam introduxisse, quæ æternarum litium et inquietudinum (quod timendum) futura esset seminarium.

VI. Quod opponi potest, quod coram Deo æquum est id omnino permittendum, hoc certâ ratione et conditione est accipiendum. Si res est mandata et necessaria, verum est quod objicitur; si nec mandata, nec necessaria sit, alias circumstantias oportet expendere, ut ad propositam quæstionem propiùs accedamus: Deus matrimonium instituit ut tantùm duarum et non plurium personarum esset societas, si natura non esset corrupta; hoc intendit illa sententia: *Erunt duo in carne unâ*, idque primitùs fuit observatum.

dans l'usage parfait de la santé qu'il vient de lui rendre.

III. Elle n'ignore pas combien notre Eglise pauvre, misérable, petite et abandonnée a besoin de princes régents vertueux qui la protégent; nous ne doutons point que Dieu ne lui en laisse toujours quelques-uns; quoiqu'il menace de temps en temps de l'en priver, et qu'il la mette à l'épreuve par de différentes tentations.

IV. Voici donc ce qu'il y a d'important dans la question que Bucer nous a proposée. Votre Altesse comprend assez d'elle-même la différence qu'il y a d'établir une loi universelle, et d'user de dispense en un cas particulier pour de pressantes raisons et avec la permission de Dieu: car il est d'ailleurs évident que les dispenses n'ont point de lieu contre la première des lois, qui est la divine.

V. Nous ne pouvons pas conseiller maintenant que l'on introduise en public, et que l'on établisse, comme par une loi, dans le Nouveau Testament, celle de l'Ancien, qui permettait d'avoir plus d'une femme. Votre Altesse sait que si l'on faisait imprimer quelque chose sur cette matière, on le prendrait pour un précepte; d'où il arriverait une infinité de troubles et de scandales. Nous prions Votre Altesse de considérer les dangers où serait exposé un homme convaincu d'avoir introduit en Allemagne une semblable loi, qui diviserait les familles, et les engagerait en des procès éternels.

VI. Quant à l'objection que l'on fait, que ce qui est juste devant Dieu doit être absolument permis, on y doit répondre en cette manière. Si ce qui est équitable aux yeux de Dieu est d'ailleurs commandé et nécessaire, l'objection est véritable: s'il n'est ni commandé ni nécessaire, il faut encore avant que de le permettre avoir égard à d'autres circonstances: et pour venir à la question dont il s'agit, Dieu a institué le mariage pour être une société de deux personnes, et non pas de plus, supposé que la nature ne fût pas corrompue; et c'est là le sens du passage de la Genèse: *Ils seront deux en une seule chair;* et c'est ce qu'on observa au commencement.

VII. Sed Lamech pluralitatem uxorum in matrimonium invexit, quod de illo Scriptura memorat tanquam introductum contra primam regulam.

VIII. Apud infideles tamen fuit consuetudine receptum; postea Abraham quoque et posteri ejus plures duxerunt uxores. Certum est hoc postmodum lege Mosis permissum fuisse, teste Scripturâ, *Deuter.* XXI, 15. ut homo haberet duas uxores: nam Deus fragili naturæ aliquid indulsit. Cùm verò principio et creationi con-

VII. Lamech fut le premier qui épousa plusieurs femmes; et l'Ecriture témoigne que cet usage fut introduit contre la première règle.

VIII. Il passa néanmoins en coutume dans les nations infidèles, et l'on trouve même depuis, qu'Abraham et sa postérité eurent plusieurs femmes. Il est encore constant par le Deutéronome, que la loi de Moïse le permit ensuite, et que Dieu eut en ce point de la condescendance pour la faiblesse de la nature. Puisqu'il est donc

conforme à la création des hommes, et au premier établissement de leur société, que chacun d'eux se contente d'une seule femme, il s'ensuit que la loi qui l'ordonne est louable; qu'elle doit être reçue dans l'Eglise; et que l'on n'y doit point introduire une loi contraire; parce que Jésus-Christ a répété dans le chapitre XIX de saint Matthieu le passage de la Genèse : *Ils seront deux en une seule chair ;* et y rappelle dans la mémoire des hommes, quel avait dû être le mariage avant qu'il eût dégénéré de sa pureté.

IX. Ce qui n'empêche pourtant pas qu'il n'y ait lieu de dispense en de certaines occasions. Par exemple, si un homme marié, détenu captif en pays éloigné, y prenait une seconde femme pour recouvrer sa santé, ou que la sienne devînt lépreuse, nous ne voyons pas qu'en ces cas on pût condamner le fidèle qui épouserait une autre femme par le conseil de son pasteur; pourvu que ce ne fût pas à dessein d'introduire une loi nouvelle, mais seulement pour satisfaire à son besoin.

X. Puisque ce sont deux choses toutes différentes d'introduire une loi nouvelle et d'user de dispense à l'égard de la même loi, nous supplions Votre Altesse de faire réflexion sur ce qui suit.

Premièrement, il faut prendre garde avant toutes choses que la pluralité des femmes ne s'introduise point dans le monde en forme de loi que tout le monde puisse suivre quand il voudra. Il faut en second lieu, que Votre Altesse ait égard à l'effroyable scandale, qui ne manquera pas d'arriver, si elle donne occasion aux ennemis de l'Evangile de s'écrier que que nous ressemblons aux anabaptistes qui font un jeu du mariage, et aux Turcs qui prennent autant de femmes qu'ils en peuvent nourrir.

XI. En troisième lieu, que les actions des princes sont plus en vue que celles des particuliers.

XII. En quatrième lieu, que les inférieurs ne sont pas plus tôt informés que les supérieurs font quelque chose, qu'ils s'imaginent avoir la liberté d'en faire autant; et que c'est par là que la licence devient générale.

XIII. En cinquième lieu, que les Etats de Votre Altesse sont remplis d'une noblesse farouche, fort opposée pour la plus grande partie à l'Evangile, à cause de l'espérance qu'on y a, comme dans les autres pays, de parvenir aux bénéfices des églises cathédrales dont le revenu est très-grand. Nous savons les impertinents discours que les plus illustres de votre noblesse ont tenus; et il est aisé de juger quelle serait la

sentaneum sit unicâ uxore contentum vivere, hujusmodi lex est laudabilis, et ab Ecclesiâ acceptanda, nec lex huic contraria statuenda: nam Christus repetit hanc sententiam : *Erunt duo in carne unâ,* Matth. XIX, et in memoriam revocat quale matrimonium an te humanam fragilitatem esse debuisset.

IX. Certis tamen casibus locus est dispensationi. Si quis apud exteras nationes captivus, ad curam corporis et sanitatem, inibi alteram uxorem superinduceret; vel si quis haberet leprosam : his casibus alteram ducere cum consilio sui pastoris, non intentione novam legem inducendi, sed suæ necessitati consulendi, hunc nescimus quâ ratione damnare liceret.

X. Cùm igitur aliud sit inducere legem, aliud uti dispensatione, obsecramus Vestram Celsitudinem sequentia velit considerare.

Primò ante omnia cavendum, ne hæc res inducatur in orbem ad modum legis, quam sequendi libera omnium sit potestas. Deinde considerare dignetur Vestra Celsitudo scandalum nimium, quòd Evangelii hostes exclamaturi sint, nos similes esse Anabaptistis, qui simul plures duxerunt uxores. Item Evangelicos eam sectari libertatem plures simul ducendi, quæ in Turciâ in usu est.

XI. Item, principum facta latiùs spargi quàm privatorum consideret.

XII. Item consideret privatas personas, hujusmodi principum facta audientes, facilè eadem sibi permissa persuadere, prout apparet talia facilè irrepere.

XIII. Item considerandum Celsitudinem Vestram abundare nobilitate efferri spiritûs, in quâ multi, uti in aliis quoque terris, sint, qui propter amplos proventus, quibus ratione cathedralium beneficiorum perfruuntur, valde Evangelio adversantur. Non ignoramus ipsi magnorum nobilium valde insulsa dicta; et qualem se nobilitas et subdita ditio erga Celsitudinem Vestram sit præbitura, si publica introductio fiat, haud difficile est arbitrari.

XIV. Item Celsitudo Vestra, quæ Dei singularis est gratia, apud Reges et potentes etiam exteros magno est in honore et respectu : apud quos meritò est, quòd timeat ne hæc res pariat nominis diminutionem. Cùm igitur hîc multa scandala confluant, rogamus Celsitudinem Vestram, ut hanc rem maturo judicio expendere velit.

XV. Illud quoque est verum, quòd Celsitudinem Vestram omni modo rogamus et hortamur, ut fornicationem et adulterium fugiat. Habuimus quoque, ut quod res est loquamur, longo tempore non parvum mœrorem, quòd intellexerimus Vestram Celsitudinem ejusmodi impuritate oneratam, quam divina ultio, morbi, aliaque pericula sequi possent.

XVI. Etiam rogamus Celsitudinem Vestram ne talia extra matrimonium, levia peccata velit æstimare, sicut mundus hæc ventis tradere et parvipendere solet. Verùm Deus impudicitiam sæpè severissimè punivit : nam pœna diluvii tribuitur regentum adulteriis. Item adulterium Davidis est severum vindictæ divinæ exemplum : et Paulus sæpiùs ait : Deus non irridetur. Adulteri non introibunt in regnum Dei; nam fidei obedientia comes esse debet, ut non contra conscientiam agamus. *I. Timoth.* 3. Si cor nostrum non reprehenderit, nos, possumus læti Deum invocare; et *Rom.* 8. Si carnalia desideria spiritu mortificaverimus, vivemus; si autem secundùm carnem ambulemus, hoc est, si contra conscientiam agamus, moriemur.

XVII. Hæc referimus, ut consideret Deum ob talia vitia non ridere, prout aliqui audaces faciunt, et ethnicas cogitationes animo fovent. Libenter quoque intelleximus Vestram Celsitudinem ob ejusmodi vitia angi et conqueri. Incumbunt Celsitudini Vestræ negotia totum mundum concernentia. Accedit Celsitudinis Vestræ complexio subtilis, et minimè robusta, ac pauci somni; undè meritò corpori parcendum esset, quemadmodum multi alli facere coguntur.

disposition de votre noblesse et de vos autres sujets, si Votre Altesse introduisait une semblable nouveauté.

XIV. En sixième lieu, que Votre Altesse, par une grâce particulière de Dieu, est en grande réputation dans l'Empire et dans les pays étrangers; et qu'il est à craindre que l'on ne diminue beaucoup de l'estime et du respect que l'on a pour Elle, si Elle exécute le projet d'un double mariage. La multitude des scandales qui sont ici à craindre, nous oblige à conjurer Votre Altesse d'examiner la chose avec toute la maturité de jugement que Dieu lui a donnée.

XV. Ce n'est pas aussi avec moins d'ardeur que nous conjurons Votre Altesse d'éviter en toute manière la fornication et l'adultère; et pour avouer sincèrement la vérité, nous avons eu longtemps un regret sensible de voir Votre Altesse abandonnée à de telles impuretés, qui pouvaient être suivies des effets de la vengeance divines, de maladies, et de beaucoup d'autres inconvénients.

XVI. Nous prions encore Votre Altesse de ne pas croire que l'usage des femmes hors le mariage soit un péché léger et méprisable, comme le monde se le figure; puisque Dieu a souvent châtié l'impudicité par les peines les plus sévères : que celle du déluge est attribuée aux adultères des grands : que l'adultère de David a donné lieu à un exemple terrible de la vengeance divine : que saint Paul répète souvent, que l'on ne se moque point impunément de Dieu, et qu'il n'y aura point d'entrée pour les adultères au royaume de Dieu. Car il est dit au second chapitre de l'Epître première à Timothée, que l'obéissance doit être compagne de la foi, si l'on veut éviter d'agir contre la conscience, au troisième chapitre de la première de saint Jean, que si notre cœur ne nous reproche rien, nous pouvons avec joie invoquer le nom de Dieu : et au chapitre VIII de l'Epître aux Romains, que nous vivrons, si nous mortifions par l'esprit les désirs de la chair : mais que nous mourrons au contraire, en marchant selon la chair, c'est-à-dire en agissant contre notre propre conscience.

XVII. Nous avons rapporté ces passages, afin que Votre Altesse considère mieux que Dieu ne traite point en riant le vice de l'impureté, comme le supposent ceux qui, par une extrême audace, ont des sentiments païens sur ces matières. C'est avec plaisir que nous avons appris le trouble et les remords de conscience où Votre Altesse est maintenant pour cette sorte de défauts, et que nous avons entendu le repentir qu'Elle en témoigne. Votre Altesse a présentement à négocier des affaires de la plus grande importance qui soient dans le monde : Elle est d'une complexion fort délicate et fort vive : Elle dort

peu; et ces raisons, qui ont obligé tant d'autres personnes prudentes à ménager leurs corps, sont plus que suffisantes pour disposer Votre Altesse à les imiter.

XVIII. On lit de l'incomparable Scanderberg, qui défit en tant de rencontres les deux plus puissants empereurs des Turcs Amurat II et Mahomet II, et qui tant qu'il vécut, préserva la Grèce de leur tyrannie, qu'il exhortait souvent ses soldats à la chasteté, et leur disait qu'il n'y avait rien de si nuisible à leur profession que le plaisir de l'amour. Que si Votre Altesse, après avoir épousé une seconde femme, ne voulait pas quitter sa vie licencieuse, le remède dont Elle propose de se servir lui serait inutile. Il faut que chacun soit le maître de son corps dans les actions extérieures, et qu'il fasse, suivant l'expression de saint Paul, que ses membres soient des armes de justice. Qu'il plaise donc à Votre Altesse, d'examiner sérieusement les considérations du scandale, des travaux, du soin, du chagrin, et des maladies qui lui ont été représentées. Qu'elle se souvienne que Dieu lui a donné de la princesse sa femme un grand nombre d'enfants des deux sexes, si beaux et si bien nés, qu'elle a tout sujet d'en être satisfaite. Combien y en a-t-il d'autres qui doivent exercer la patience dans le mariage, par le seul motif d'éviter le scandale? Nous n'avons garde d'exciter Votre Altesse à introduire dans sa maison une nouveauté si difficile. Nous attirerions sur nous, en le faisant, les reproches et la persécution, non-seulement des peuples de la Hesse, mais encore de tous les autres; ce qui nous serait d'autant moins supportable que Dieu nous commande, dans le ministère que nous exerçons, de régler, autant qu'il nous sera possible, le mariage, et les autres états de la vie humaine selon l'institution divine; de les conserver en cet état lorsque nous les y trouvons, et d'éviter toute sorte de scandale.

XVIII. Legitur de laudatissimo principe Scanderbergo, qui multa præclara facinora patravit contra duos Turcarum Imperatores, Amurathem et Mahumetem, et Græciam, dum viveret, feliciter tuitus est ac conservavit. Hic suos milites sæpiùs ad castimoniam hortari auditus est, et dicere, nullam rem fortibus viris æquè animos demere ac venerem. Item quòd si Vestra Celsitudo insuper alteram uxorem haberet, et nollet pravis affectibus et consuetudinibus repugnare, adhuc non esset Vestræ Celsitudini consultum ac prospectum. Oportet unumquemque in externis istis suorum membrorum esse dominum, uti Paulus scribit : Curate ut membra vestra sint arma justitiæ. Quare Vestra Celsitudo in consideratione aliarum causarum, nempe scandali, curarum, laborum, ac sollicitudinum, et corporis infirmitatis, velit hanc rem æquâ lance perpendere, et simul in memoriam revocare, quòd Deus ei ex modernâ conjuge pulchram sobolem utriusque sexûs dederit, ita ut contentus hâc esse possit. Quot alii in suo matrimonio debent patientiam exercere ad vitandum scandalum? Nobis non sedet animo Celsitudinem Vestram ad tam difficilem novitatem impellere, aut inducere; nam ditio Vestræ Celsitudinis, aliique nos impeterent, quod nobis eo minùs ferendum esset, quòd ex præcepto divino nobis incumbat matrimonium, omniaque humana ad divinam institutionem dirigere, atque in eâ quoad possibile, conservare, omneque scandalum removere.

XIX. C'est maintenant la coutume du siècle, de rejeter sur les prédicateurs de l'Évangile, toute la faute des actions où ils ont eu tant soit peu de part, lorsque l'on y trouve à redire. Le cœur de l'homme est également inconstant dans les conditions les plus relevées et dans les plus basses; et on a tout à craindre de ce côté-là.

XIX. Is jam est mos sæculi, ut culpa omnis in prædicatores conferatur, si quid difficultatis incidat, et humanum cor in summæ et inferioris conditionis hominibus instabile; unde diversa pertimescenda.

XX. Quant à ce que Votre Altesse dit qu'il ne lui est pas possible de s'abstenir de la vie impudique qu'Elle mène tant qu'Elle n'aura qu'une femme, nous souhaiterions qu'Elle fût en meilleur état devant Dieu; qu'Elle vécût en sûreté de conscience; qu'Elle travaillât pour le salut de son âme, et qu'Elle donnât à ses sujets un meilleur exemple.

XX. Si autem Vestra Celsitudo ab impudicâ vitâ non abstineat, quod dicit sibi impossibile, optaremus Celsitudinem Vestram in meliori statu esse coram Deo, et securâ conscientiâ vivere ad propriæ animæ salutem, et ditionum ac subditorum emolumentum.

XXI. Mais enfin si Votre Altesse est entièrement résolue d'épouser une seconde femme, nous jugeons qu'Elle doit le faire secrètement, comme nous avons dit à l'occasion de la dispense qu'Elle demandait pour le même sujet; c'est-à-dire qu'il n'y ait que la personne qu'Elle épousera, et peu d'autres personnes fidèles qui le sachent, en les obligeant au secret sous le sceau de la confession. Il n'y a point ici à craindre de contradiction, ni de scandale considérable; car il n'est point extraordinaire aux princes de nourrir des concubines; et quand le menu peuple s'en scandalisera, les plus éclairés se douteront de la vérité, et les personnes prudentes aimeront toujours mieux cette vie modérée que l'adultère et les autres actions brutales. L'on ne doit pas se soucier beaucoup de ce qui s'en dira, pourvu que la conscience aille bien. C'est ainsi que nous l'approuvons, et dans les seules circonstances que nous venons de marquer : car l'Évangile n'a ni révoqué, ni défendu ce qui avait été permis dans la loi de Moïse, à l'égard du mariage. Jésus-Christ n'en a point changé la police extérieure; mais il a ajouté seulement la justice et la vie éternelle pour récompense. Il enseigne la vraie manière d'obéir à Dieu, et il tâche de réparer la corruption de la nature.

XXI. Quòd si denique Vestra Celsitudo omnino concluserit adhuc unam conjugem ducere, judicamus id secretò faciendum, ut superiùs de dispensatione dictum; nempe, ut tantùm Vestræ Celsitudini, illi personæ ac paucis personis fidelibus constet Celsitudinis Vestræ animus et conscientia sub sigillo confessionis. Hinc non sequuntur alicujus momenti contradictiones aut scandala. Nihil enim est inusitati principes concubinas alere; et quamvis non omnibus è plebe constaret rei ratio, tamen prudentiores intelligerent, et magis placeret hæc moderata vivendi ratio, quàm adulterium et alii belluini et impudici actus; nec curandi aliorum sermones, si rectè cum conscientiâ agatur. Sic et in tantum hoc approbamus : nam quod circa matrimonium in lege Mosis fuit permissum, Evangelium non revocat, aut vetat quod externum regimen non immutat; sed adfert æternam vitam, et orditur veram obedientiam erga Deum, et conatur corruptam naturam reparare.

XXII. Habet itaque Celsitudo Vestra non tantùm omnium nostrûm testimonium in casu necessitatis, sed etiam antecedentes nostras considerationes, quas rogamus, ut Vestra Celsitudo, tanquam laudatus, sapiens, et christianus princeps velit ponderare. Oramus quoque Deum, ut velit Celsitudinem Vestram ducere ac regere ad suam laudem, et Vestræ Celsitudinis animæ salutem.

XXII. Votre Altesse a donc dans cet écrit, non-seulement l'approbation de nous tous en cas de nécessité sur ce qu'Elle désire, mais encore les réflexions que nous y avons faites : nous la prions de les peser en prince vertueux, sage, et chrétien; et nous prions Dieu qu'il conduise tout pour sa gloire et pour le salut de Votre Altesse.

XXIII. Quod attinet ad consilium hanc rem apud Cæsarem tractandi; existimamus illum adulterium inter minora peccata numerare; nam magnoperè verendum, illum, papisticâ, Cardinalitiâ, Italicâ, Hispanicâ, Sarracenicâ imbutum fide, non curaturum Vestræ Celsitudinis postulatum, et in proprium emolumentum vanis verbis sustentaturum, sicut intelligimus perfidum ac fallacem virum esse, morisque Germanici oblitum.

XXIII. Pour ce qui est de la vue qu'a Votre Altesse de communiquer à l'Empereur l'affaire dont il s'agit, avant que de la conclure, il nous semble que ce prince met l'adultère au nombre des moindres péchés; et il y a beaucoup à craindre que sa foi étant à la mode de celle du Pape, des Cardinaux, des Italiens, des Espagnols et des Sarrasins, il ne traite de ridicule la proposition de Votre Altesse ou qu'il n'en prétende tirer avantage en amusant Votre Altesse par de vaines paroles. Nous savons qu'il est trompeur et perfide, et qu'il ne tient rien des mœurs allemandes.

XXIV. Videt Celsitudo Vestra ipsa quod nullis necessitatibus christianis sincerè consulit. Turcam sinit imperturbatum, excitat tantùm rebelliones in Germaniâ, ut Burgundicam potentiam efferat. Quare optandum ut nulli christiani principes illius infidis machinationibus se misceant. Deus conservet Vestram Celsitudinem. Nos ad serviendum Vestræ Celsitudini sumus promptissimi. Datum Wittem-

XXIV. Votre Altesse voit qu'il n'apporte aucun soulagement sincère aux maux extrêmes de la chrétienté; qu'il laisse le Turc en repos, et qu'il ne travaille qu'à diviser l'Empire, afin d'agrandir sur ses ruines la maison d'Autriche. Il est donc à souhaiter qu'aucun prince chrétien ne se joigne à ses pernicieux desseins. Dieu conserve Votre Altesse. Nous sommes très-prompts à lui rendre service. Fait à Wittem

berg, le mercredi après la fête de saint Nicolas l'an 1539.

Les très-humbles et très-obéissants serviteurs de V. A.,

Martin Luther. Philippe Mélanchton. Martin Bucer. Antoine Corvin. Adam. Jean Leningue. Juste Wintferte. Denis Melanther.

Je, George Nuspicher, notaire impérial, rends témoignage par l'acte présent, écrit et signé de ma propre main, que j'ai transcrit la présente copie sur l'original véritable et fidèlement conservé jusqu'à présent de la propre main de Philippe Mélanchton à la requête du Sérénissime Prince de Hesse; que j'en ai examiné avec une extrême exactitude chaque ligne et chaque mot, que je les ai confrontés avec le même original; que je les ai trouvés conformes, non-seulement pour les choses, mais encore pour les signatures, et j'en ai délivré la présente copie en cinq feuilles de bon papier. De quoi je rends encore témoignage. George Nuspicher, notaire.

bergæ, die Mercurii post festum sancti Nicolai 1539.

Vestræ Celsitudinis parati ac subjecti servi,

Martinus Luther. Philippus Melanchton. Martinus Bucerus. Antonius Corvinus. Adam. Joannes Leningus. Justus Wintferte. Dionysius Melanther.

Ego, Georgius Nuspicher, acceptâ à Cæsare potestate, notarius publicus et scriba, testor, hoc meo chirographo publicè, quòd hanc copiam ex vero et inviolato originali propriâ manu à Philippo Melanchtone exarato, ad instantiam et petitionem mei clementissimi Domini et Principis Hassiæ, ipse scripserim, et quinque foliis numero, exceptâ inscriptione, complexus sim; etiam omnia propriè et diligenter auscultarim et contulerim, et in omnibus cum originali et subscriptione dominum concordet. De qua re iterùm testor propriâ manu. Georgius Nuspicher, notarius.

CONTRAT DE MARIAGE

DE PHILIPPE LANDGRAVE DE HESSE, AVEC MARGUERITE DE SAAL.

Au nom de Dieu. *Ainsi soit-il.*

Que tous ceux, tant en général qu'en particulier, qui verront, entendront, ou liront cette convention publique, sachent qu'en l'année 1540, le mercredi, quatrième jour du mois de mars, à deux heures ou environ après midi, la treizième année de l'Indiction, et la vingt et unième du règne du très-puissant et très-victorieux empereur Charles-Quint, notre très-clément Seigneur, sont comparus devant moi notaire et témoin soussigné, dans la ville de Rotembourg, au château de la même ville, le Sérénissime Prince et Seigneur Philippe, landgrave de Hesse, comte de Catzenlembogen, de Dietz, de Ziengenhain, et de Nidda, assisté de quelques conseillers de Son Altesse, d'une part : et honnête et vertueuse fille, Marguerite de Saal, assistée de quelques-uns de ses parents de l'autre part; dans l'intention et la volonté déclarée publiquement devant moi notaire et témoin public, de s'unir par mariage : et ensuite mon très-clément Seigneur et Prince Landgrave a fait proposer ceci par le révérend Denis Mélander, prédicateur de Son Altesse. Comme l'œil de Dieu pénètre toutes choses, et qu'il en échappe peu à la connaissance des hommes, Son Altesse déclare qu'Elle veut épouser la même fille Marguerite de Saal, quoique la princesse sa femme soit encore vivante; et pour empêcher que l'on impute cette action à inconstance ou à curiosité, pour éviter le scandale, et conserver l'honneur à la même fille, et la réputation de sa parenté, Son Altesse jure ici devant Dieu, et sur son âme et sa conscience, qu'Elle ne la prend à femme ni par légèreté, ni par curiosité, ni par aucun mépris du droit ou des supérieurs : mais qu'Elle y est obligée par de certaines nécessités importantes et inévitables de corps et de conscience, en sorte qu'il lui est impossible de sauver sa vie et de vivre selon Dieu, à moins que d'ajouter une seconde femme à la première. Que Son Altesse s'en est expliquée à beaucoup de prédicateurs doctes, dévots, prudents et chrétiens, et qu'Elle les a là-dessus consultés. Que ces grands personnages, après avoir examiné les motifs qui leur avaient été représentés, ont conseillé à Son Altesse de mettre son âme et sa conscience en repos par un double mariage. Que la même cause et la même nécessité ont obligé la Sérénissime Princesse Christine, duchesse de Saxe, première femme légitime de Son Altesse, par la haute prudence et par la dévotion sincère qui la rendent si recommandable, à consentir de bonne grâce qu'on lui donne une compagne, afin que l'âme et le corps de son très-cher époux ne courent plus de risque, et que la gloire de Dieu en soit augmentée, comme le billet écrit de la propre main de cette princesse le témoigne suffisamment. Et de peur que l'on n'en prenne occasion de scandale, sur ce que ce n'est pas la coutume d'avoir deux femmes, quoique cela soit chrétien et permis dans le cas dont il s'agit, Son Altesse ne veut pas célébrer les présentes noces à la mode ordinaire, c'est-à-dire publiquement, devant plusieurs personnes et avec les cérémonies accoutumées, avec la même Marguerite de Saal; mais l'un et l'autre veulent ici se joindre par mariage en secret et en silence, sans qu'aucun autre en ait connaissance que les témoins ci-dessous signés. Après que Melander a eu achevé de parler, le même Philippe et la même Marguerite se sont acceptés pour époux et pour épouse, et se sont promis une fidélité réciproque au nom de Dieu. Le même prince a demandé à moi notaire soussigné, que je lui fisse une ou plusieurs copies collationnées du présent contrat, et a aussi promis, en parole et foi de prince, à moi personne publique, de l'observer inviolablement, toujours et sans altération, en présence des révérends et très-doctes

INSTRUMENTUM

COPULATIONIS PHILIPPI LANDGRAVII, ET MARGARETÆ DE SAAL.

In nomine Domini. *Amen.*

Notum sit omnibus et singulis, qui hoc publicum instrumentum vident, audiunt, legunt, quòd anno post Christum natum 1540, die Mercurii mensis Martii, post meridiem, circa secundam circiter, indictionis anno 13, potentissimi et invictissimi Romanorum Imperatoris Caroli Quinti, clementissimi nostri Domini, anno regiminis 21, coram me infrascripto notario et teste, Rotemburgi in arce comparuerint Serenissimus Princeps et Dominus Philippus Landgravius, Comes in Catzenlenbogen, Dietz, Ziengenhain et Niddâ, cum aliquibus suæ Celsitudinis consiliariis ex unâ parte et honesta ac virtuosa virgo, Margareta de Saal, cum aliquibus ex suâ consanguinitate, ex alterâ parte ; illâ intentione et voluntate, coram me publico notario ac teste, publicè confessi sunt ut matrimonio copulentur : et postea antememoratus meus clementissimus Dominus et Princeps Landgravius Philippus per reverendum Dominum Dionysium Melandrum, suæ Celsitudinis concionatorem, curavit proponi fermè hunc sensum. Cùm omnia aperta sint oculis Dei, et homines pauca lateant, et sua Celsitudo velit cum nominatâ virgine Margaretâ matrimonio copulari, etsi prior suæ Celsitudinis conjux adhuc sit in vivis; ut hoc non tribuatur levitati et curiositati, ut evitetur scandalum, et nominatæ virginis et illius honestæ consanguinitatis honor et fama non patiatur; edicit sua Celsitudo hìc coram Deo, et in suam conscientiam et animam, hoc non fieri ex levitate, nec ex aliquâ vilipensione juris et superiorum; sed urgeri aliquibus gravibus necessitatibus conscientiæ et corporis adeo ut impossibile sit sine aliâ superinductâ legitimâ conjuge corpus suum et animam salvare. Quam multiplicem causam etiam sua Celsitudo multis prædoctis, piis, prudentibus et christianis prædicatoribus antehac indicavit; qui etiam, consideratis inevitabilibus causis, id ipsum suaserunt, ad suæ Celsitudinis animæ et conscientiæ consulendum. Quæ causa et necessitas etiam serenissimam principem, Christianam, ducissam Saxoniæ, suæ Celsitudinis primam legitimam conjugem, utpote altâ principali prudentiâ et piâ mente præditam, movit, ut suæ Celsitudinis, tanquam dilectissimi mariti animæ et corpori serviret, et honor Dei promoveretur, ad gratiosè consentiendum. Quemadmodum suæ Celsitudinis hæc super relata syngrapha testatur : et ne cui scandalum detur eo quòd duas conjuges habere moderno tempore sit insolitum; etsi in hoc casu christianum et licitum sit, non vult sua Celsitudo publicè coram pluribus consuetas cæremonias usurpare, et palàm nuptias celebrare cum memoratâ virgine Margareta de Saal; sed hìc in privato silentio, in præsentia subscriptorum testium, volunt invicem jungi matrimonio. Finito hoc sermone, nominati Philippus et Margareta sunt matrimonio juncti, et unaquæque persona alteram sibi desponsam agnovit et acceptavit, adjunctâ mutuæ fidelitatis promissione in nomine Domini. Et antememoratus Princeps ac Dominus, ante hunc actum, me intrà scriptum notarium requisivit, ut desuper unum aut plura instrumenta conficerem, et mihi etiam tanquam personæ publicæ verbo ac fide Principis addixit et promisit, se omnia hæc inviolabiliter semper ac firmiter servaturum, in præsentia reverendorum prædoctorum dominorum M. Philippi Melanchtonis, M. Martini Buceri, Dionysii Melandri; etiam in præsentia strenuorum ac præstantium Eberhardi de Than, electoralis Consiliarii, Hermanni de Malsberg, Hermanni de Hundelshausen, domini Johannis Fegg Cancellariæ, Rodolphi Schenck, ac honestæ ac virtuosæ dominæ Annæ natæ de Miltitz, viduæ defuncti Joannis de Saal, memoratæ sponsæ matris, tan-

maîtres Philippe Mélanchton, Martin Bucer, Denis Mélander; et aussi en présence des illustres et vaillants Eberhard de Than, conseiller de Son Altesse électorale de Saxe, Herman de Malsberg, Herman de Hundelshausen, le seigneur Jean Fegg de la Chancellerie, Rodolphe Schenck; et aussi en présence de très-honnête et très-vertueuse dame, Anne, de la maison de Miltitz, veuve de feu Jean de Saal, et mère de l'épouse, tous en qualité de témoins recherchés pour la validité du présent acte.	quam ad hunc actum requisitorum testium.
Et moi, Balthasar Rand de Fulde, notaire public impérial, qui ai assisté au discours, à l'instruction, au mariage, aux épousailles, et à l'union dont il s'agit, avec les mêmes témoins, et qui ai écouté et vu tout ce qui s'y est passé; j'ai signé le présent contrat à la requête qui m'en a été faite, et j'y ai apposé le sceau ordinaire, pour servir de foi et de témoignage au public.	Et ego, Balthasar Rand de Fulda, potestate Cæsari notarius plublicus, qui huic sermoni, instructioni, et matrimoniali sponsioni, et copulationi cum suprà memoratis testibus interfui, et hæc omnia et singula audivi et vidi, et tanquam notarius publicus requisitus fui, hoc instrumentum publicum meâ manu scripsi et subscripsi, et consueto sigillo munivi in fidem et testimonium.
Balthasar Rand.	Balthasar Rand.

LIVRE VII.

Récit des Variations et de la Réforme d'Angleterre sous Henri VIII, depuis l'an 1529 jusqu'à 1547; et sous Edouard VI, depuis 1547 jusqu'à 1553, avec la suite de l'histoire de Cranmer jusqu'à sa mort en 1556.

Sommaire. — La Réformation anglicane, condamnable par l'histoire même de M. Burnet. Le divorce de Henri VIII. Son emportement contre le Saint-Siége. Sa primauté ecclésiastique. Principes et suites de ce dogme. Hors ce point, la foi catholique demeure en son entier. Décision de foi de Henri. Ses six articles. Histoire de Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéri, auteur de la Réformation anglicane; ses lâchetés, sa corruption, son hypocrisie. Ses sentiments honteux sur la hiérarchie. La conduite des prétendus réformateurs, et en particulier celle de Thomas Cromwel, vicegérant du roi au spirituel. Celle d'Anne de Boulen, contre laquelle la vengeance divine se déclare. Prodigieux aveuglement de Henri dans tout le cours de sa vie. Sa mort. La minorité d'Edouard VI, son fils. Les décrets de Henri sont changés. La primauté ecclésiastique du roi demeure seule. Elle est portée à des excès, dont les protestants rougissent. La Réformation de Cranmer appuyée sur ce fondement. Le roi regardé comme l'arbitre de la foi. L'antiquité méprisée. Continuelles variations. Mort d'Edouard VI. Attentat de Cranmer et des autres contre la reine Marie, sa sœur. La religion catholique est rétablie. Honteuse fin de Cranmer. Quelques remarques particulières sur l'Histoire de M. Burnet, et sur la Réformation anglicane.

I. *La mort de Henri VIII, roi d'Angleterre. On entreprend à cette occasion de raconter le commencement et la suite de la Réformation anglicane* (1547). — La mort de Luther fut bientôt suivie d'une autre mort, qui causa de grands changements dans la religion. Ce fut celle de Henri VIII, qui après avoir donné de si belles espérances dans les premières années de son règne, fit un si mauvais usage des rares qualités d'esprit et de corps que Dieu lui avait données. Personne n'ignore les dérèglements de ce prince, ni l'aveuglement où il tomba par ses malheureuses amours, ni combien il répandit de sang depuis qu'il s'y fût abandonné, ni les suites effroyables de ses mariages, qui presque tous furent funestes à celles qu'il épousa. On sait aussi à quelle occasion, ce prince très-catholique il se fit auteur d'une nouvelle secte, également détestée par les catholiques, par les luthériens et par les sacramentaires. Le Saint-Siége ayant condamné le divorce qu'il avait fait, après vingt-cinq ans de mariage avec Catherine d'Aragon, veuve de son frère Arthus, et le mariage qu'il contracta avec Anne de Boulen, non-seulement il s'éleva contre l'autorité du Siége qui le condamnait, mais encore, par une entreprise inouïe jusques alors parmi les chrétiens, il se déclara chef de l'Eglise anglicane, tant au spirituel qu'au temporel : et c'est par là que commence la Réformation anglicane, dont on nous a donné depuis quelques années une histoire si ingénieuse, et en même temps si pleine de venin contre l'Eglise catholique.

II. *On pose ici pour fondement l'Histoire de M. Burnet : magnifiques paroles de ce docteur sur la Réformation anglicane.* — Le docteur Gilbert Burnet, qui en est l'auteur, nous reproche dès sa Préface, et dans toute la suite de son Histoire, d'avoir tiré beaucoup d'avantage de la conduite de Henri VIII et des premiers réformateurs de l'Angleterre. Il se plaint surtout de Sanderus, historien catholique, qu'il accuse d'avoir inventé des faits atroces, afin de rendre odieuse la Réformation anglicane. Ces plaintes se tournent ensuite contre nous et contre la doctrine catholique. « Une religion, dit-il[1], fondée sur la fausseté, et élevée sur l'imposture, peut se soutenir par les mêmes moyens qui lui ont donné naissance. » Il pousse encore plus loin cet outrageux discours : « Le livre de Sanderus peut bien être utile à une Eglise, qui jusques ici ne s'est agrandie que par des faussetés et des tromperies publiques. » Autant que sont noires les couleurs dont il nous dépeint, autant sont éclatants et pompeux les ornements dont il pare son Eglise. « La Réformation, poursuit-il, a été un ouvrage de lumière; on n'a pas besoin du secours des ombres pour en relever l'éclat : et si l'on veut faire son apologie, il suffit d'écrire son histoire. » Voilà de belles paroles; et on n'en emploierait pas de plus magnifiques, quand même dans les changements de l'Angleterre, on aurait à nous faire voir la même sainteté qui parut dans le christianisme naissant. Considérons donc, puisqu'il le veut, cette Histoire qui justifie la Réformation par sa seule simplicité. Nous n'avons pas besoin d'un Sanderus; M. Burnet nous suffit pour bien entendre ce que c'est que cet ouvrage de lumière; et la seule suite des faits, rapportés par cet adroit défenseur de la Réformation anglicane, suffit pour nous en donner une juste idée. Que si l'Angleterre y trouve des marques sensibles de l'aveuglement que Dieu répand quelquefois sur les rois et sur les peuples, qu'elle ne s'en prenne pas à moi, puisque je ne fais que suivre une Histoire que son Parlement en corps a honorée d'une approbation si authentique[2]; mais qu'elle adore les jugements cachés de Dieu, qui n'a laissé aller les erreurs de cette savante et illustre nation jusqu'à un excès si visible, qu'afin de lui donner de plus faciles moyens de se reconnaître.

III. *Premier fait avoué : que la Réformation a commencé par un homme également rejeté de tous*

1. *Refut. de Sand.*, *T.* I, *p.* 545. — 2. *Ext. des Reg. de la Chamb. des Seign. et des Comm. du* 3 *janv.* 1681, 23 *déc.* 1680, *et* 5 *janv.* 1681, *à la tête du T.* II *de l'Hist. de Burnet.*

les partis. — Le premier fait important que je remarque dans M. Burnet, est celui qu'il avance dès sa Préface, et qu'il fait paraître ensuite dans tout son livre : c'est que lorsque Henri VIII commença la Réformation, « il semble qu'il ne songeait en tout » cela qu'à intimider la Cour de Rome, et à con- » traindre le Pape de le satisfaire : car dans son » cœur, il crut toujours les opinions les plus extra- » vagantes de l'Eglise romaine, telles que sont la » transsubstantiation, et les autres corruptions du » sacrifice de la messe : ainsi il mourut plutôt dans » cette communion, que dans celle des protestants. » Quoi qu'en dise M. Burnet, nous n'accepterons pas la communion de ce prince, qu'il semble nous offrir; et puisqu'il le rejette de la sienne, il résulte d'abord de ce fait, que l'auteur de la Réformation anglicane, et celui qui, à vrai dire, en a posé le véritable fondement dans la haine qu'il a inspirée contre le Pape et contre l'Eglise romaine, est un homme également rejeté et anathématisé de tous les partis.

IV. *Quelle fut la foi de Henri VIII, auteur de la Réforme.* — Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que ce prince ne s'est pas contenté de croire en son cœur et de professer de bouche tous ces points de croyance, que M. Burnet appelle les plus grandes et les plus extravagantes de nos corruptions : il les a données pour loi à toute l'Eglise anglicane, *en sa nouvelle qualité de chef souverain de cette Eglise sous Jésus-Christ.* Il les a fait approuver par tous les évêques et par tous les parlements, c'est-à-dire, par tous les tribunaux, où consiste encore à présent, dans la Réformation anglicane, le souverain degré de l'autorité ecclésiastique. Il les a fait souscrire et mettre en pratique par toute l'Angleterre, et en particulier par les Cromwel, par les Cranmer, et par tous les autres héros de M. Burnet, qui luthériens ou zwingliens dans leur cœur, et désirant d'établir le nouvel Evangile, assistaient néanmoins à l'ordinaire à la messe, comme au culte public qu'on rendait à Dieu, ou la disaient eux-mêmes, et en un mot, pratiquaient tout le reste de la doctrine et du service reçu dans l'Eglise, malgré leur religion et leur conscience.

V. *Quels furent les instruments dont se servit Henri VIII dans la Réforme : Cromwel, son vice-gérant dans le spirituel.* — Thomas Cromwel fut celui que le roi établit son vicaire général au spirituel en 1535, incontinent après sa condamnation, et qu'en 1536, il fit son vice-gérant dans sa qualité de chef souverain de l'Eglise[1] : par où il le mit à la tête de toutes les affaires ecclésiastiques et de tout l'ordre sacré, quoiqu'il fût un simple laïque, et qu'il soit toujours demeuré tel. On n'avait point encore trouvé cette dignité dans l'état des charges d'Angleterre, ni dans la notice des offices de l'empire ni dans aucun royaume chrétien; et Henri VIII fit voir pour la première fois à l'Angleterre et au monde chrétien, un milord vice-gérant, et un vicaire général du roi au spirituel.

VI. *Thomas Cranmer est le héros de M. Burnet.* — L'intime ami de Cromwel, et celui qui conduisit le dessein de la Réformation anglicane, fut Thomas Cranmer, archevêque de Cantorbéri. C'est le grand héros de M. Burnet. Il abandonne Henri VIII, dont les scandales et les cruautés sont trop connus. Mais

1. *Burn., Hist., T. , p.* 214.

il a bien vu qu'en faire autant de Cranmer, qu'il regarde comme l'auteur de la Réformation, ce serait nous donner d'abord une trop mauvaise idée de tout cet ouvrage. Il s'étend donc sur les louanges de ce prélat; et non content d'en admirer partout la modération, la piété et la prudence, il ne craint point de le faire autant ou plus irrépréhensible que saint Athanase et saint Cyrille, et d'un si rare mérite, que *jamais peut-être prélat de l'Eglise n'a eu de plus excellentes qualités, et moins de défauts*[1].

VII. *Les héros de M. Burnet ne sont pas toujours, selon lui-même, de fort honnêtes gens : ce qu'il raconte de Montluc, évêque de Valence.* — Il est vrai qu'il ne faut pas compter beaucoup sur les louanges que M. Burnet donne aux héros de la Réforme; témoin celles qu'il a données à Montluc, évêque de Valence. « C'était, dit-il[2], un des plus sages mi- » nistres de son siècle, toujours modéré dans les » délibérations qui regardaient la conscience; ce » qui le fit soupçonner d'être hérétique. Toute sa » vie a les caractères d'un grand homme; et l'on n'y » saurait guère blâmer que l'attachement inviolable » qu'il eut durant tant d'années, pour la reine Ca- » therine de Médicis. » Le crime sans doute était médiocre, puisqu'il devait tout à cette princesse, qui d'ailleurs était sa reine, femme et mère de ses rois, et toujours unie avec eux; de sorte que ce prélat, à qui on ne peut guère reprocher que d'avoir été fidèle à sa bienfaitrice, doit être, selon M. Burnet, un des hommes de son siècle des plus élevés au-dessus de tout reproche. Mais il ne faut pas prendre au pied de la lettre les éloges que ces réformés donnent aux héros de leur secte. Le même M. Burnet, dans le même livre où il relève Montluc par cette belle louange, en parle ainsi : « Cet évê- » que a été célèbre, mais il a eu ses défauts[3]. » Après ce qu'il en dit, on doit croire que ces défauts seront légers : mais qu'on achève, et on trouvera que *ces défauts qu'il a eus*, c'est seulement *de s'être efforcé de corrompre la fille d'un seigneur d'Irlande qui l'avait reçu dans sa maison;* c'est d'avoir eu avec lui *une courtisane anglaise qu'il entretenait;* c'est que cette malheureuse ayant bu sans réflexion le précieux baume dont Soliman avait fait présent à ce prélat, « il en fut outré dans un tel excès, que » ses cris réveillèrent tout le monde dans la maison, » où l'on fut aussi témoin de ses emportements et » de son incontinence. » Voilà les petits défauts d'un prélat dont toute la vie *a les caractères d'un grand homme.* La Réforme, ou peu délicate en vertu, ou indulgente envers ses héros, leur pardonne facilement de semblables abominations; et si, pour avoir eu seulement une légère teinture de réformation, Montluc, malgré de tels crimes, est un homme presque irréprochable; il ne faut pas s'étonner que Cranmer, un si grand Réformateur, ait pu mériter tant de louanges.

Ainsi, sans dorénavant nous laisser surprendre aux éloges dont M. Burnet relève ses réformés, et surtout Cranmer, faisons l'histoire de ce prélat sur les faits qu'en a rapportés cet historien, qui est son perpétuel admirateur, et voyons en même temps dans quel esprit, la Réformation a été conçue.

VIII. *Cranmer luthérien, selon M. Burnet; com-*

1. *Préf. sur la fin.* — 2. *II. part., liv.* I, *p.* 128. — 3. *Idem, p.* 312.

ment il entra en faveur auprès du roi et d'Anne de Boulen (1529-1530). — Dès l'an 1529, Thomas Cranmer s'était mis à la tète du parti qui favorisait le divorce avec Catherine, et le mariage que le roi avait résolu avec Anne de Boulen[1]. En 1530, il fit un livre contre la validité du mariage de Catherine; et on peut juger de l'agrément qu'il trouva auprès d'un prince dont il flattait la passion dominante. On commença dès lors à le regarder à la Cour comme une espèce de favori, qu'on croyait devoir succéder au crédit du cardinal de Wolsey. Cranmer était dès lors *engagé dans les sentiments de Luther*[2], et, comme dit M. Burnet, il était *le plus estimé* de ceux qui les avaient embrassés[3]. *Anne de Boulen*, poursuit cet auteur, *avait aussi reçu quelque teinture de cette doctrine.* Dans la suite il la fait paraître tout à fait liée au sentiment de ceux qu'il appelle les Réformateurs. Il faut toujours entendre par ce mot, les ennemis ou cachés ou déclarés de la messe et de la doctrine catholique. *Tous ceux du même parti*, ajoute-t-il[4], *se déclaraient pour le divorce.* Voilà les secrètes liaisons de Cranmer et de ses adhérents avec la maîtresse de Henri : voilà les fondements du crédit de ce nouveau confident, et les commencements de la Réforme d'Angleterre. Le malheureux prince, qui ne savait rien de ces liaisons ni de ces desseins, se liait lui-même insensiblement avec les ennemis de la foi qu'il avait jusqu'alors si bien défendue; et par leurs trames secrètes, il servait sans y penser au dessein de la détruire.

IX. *Cranmer envoyé à Rome pour le divorce, y est fait pénitencier du Pape : il se marie, quoique prêtre; mais en secret* (1530). — Cranmer fut envoyé en Italie et à Rome pour l'affaire du divorce; et il y poussa si loin la dissimulation de ses erreurs, que le Pape le fit son pénitencier[5] : ce qui montre qu'il était prêtre. Il accepta cette charge, tout luthérien qu'il était. De Rome il passa en Allemagne, pour y ménager les protestants ses bons amis : et ce fut alors qu'il épousa la sœur d'Osiandre. On dit qu'il l'avait séduite, et qu'on le contraignit de l'épouser[6]; mais je ne garantis point ces faits scandaleux, jusqu'à ce que je les trouve bien avérés par le témoignage des auteurs du parti, ou en tout cas non suspects. Pour le mariage, le fait est constant. Ces messieurs sont accoutumés, malgré les canons et malgré la profession de la continence, à tenir de tels mariages pour honnêtes. Mais Henri n'était pas de cet avis, et il détestait les prêtres qui se mariaient. Cranmer avait déjà été chassé du collége de Christ à Cambridge, à cause d'un premier mariage. Le second, qu'il contracta dans la prêtrise, lui eût fait de bien plus terribles affaires; puisque même, selon les canons, il eût été exclu de ce saint ordre par un second mariage, quand il eût été contracté devant la prêtrise. Les réformateurs se jouaient en leur cœur et des saints canons, et de leurs vœux : mais, par la crainte de Henri, il fallut tenir ce mariage fort caché; et ce grand réformateur commença par tromper son maître dans une matière si importante.

X. *Cranmer, nommé archevêque de Cantorbéri prend des bulles du Pape, quoique marié et luthérien.* — Pendant qu'il était en Allemagne en l'an 1533, l'archevêché de Cantorbéri vint à vaquer par la mort de Varham. Le roi d'Angleterre y nomma Cranmer : il l'accepta. Le Pape, qui ne lui connaissait aucune autre erreur que celle de soutenir la nullité du mariage de Henri, chose alors assez indécise, lui donna ses bulles[1] : Cranmer les reçut, et ne craignit pas de se souiller en recevant, comme on parlait dans le parti, le caractère de la bête.

XI. *Le sacre de Cranmer : profession de soumission envers le Pape : sa protestation, son hypocrisie.* — A son sacre, et devant que de procéder à l'ordination, il fit le serment de fidélité qu'on avait accoutumé de faire au Pape depuis quelques siècles. Ce ne fut pas sans scrupule, à ce que dit M. Burnet; mais Cranmer était un homme d'accommodement : il sauva tout, en protestant que par ce serment, il ne prétendait nullement se dispenser de son devoir envers sa conscience, envers le roi et l'État : protestation en elle-même fort inutile; car qui de nous prétend s'engager par ce serment à rien qui soit contraire à sa conscience, ou au service du roi et de son État? Loin qu'on prétende préjudicier à ces choses, il est même exprimé dans ce serment, qu'on le fait sans préjudice des droits de son ordre, *salvo ordine meo*[2]. La soumission qu'on jure au Pape pour le spirituel, est d'un autre ordre que celle qu'on doit naturellement à son prince pour le temporel : et, sans protestation, nous avons toujours bien entendu que l'une n'apporte point de préjudice à l'autre. Mais enfin, ou ce serment est une illusion, ou il oblige à reconnaître la puissance spirituelle du Pape. Le nouvel archevêque la reconnut donc, quoiqu'il n'y crût pas. M. Burnet avoue que cet expédient *était peu conforme à la sincérité de Cranmer*[3] : et, pour adoucir comme il peut une si criminelle dissimulation, il ajoute un peu après : « Si cette conduite ne » fut pas suivant les règles les plus austères de la » sincérité, du moins on n'y voit aucune supercherie. » Qu'appelle-t-on donc supercherie? et y en a-t-il de plus grande que de jurer ce qu'on ne croit pas, et se préparer des moyens d'éluder son serment par une protestation conçue en termes si vagues? Mais M. Burnet ne nous dit pas que Cranmer, qui fut sacré avec toutes les cérémonies du Pontifical, outre ce serment dont il prétendait éluder la force, fit d'autres déclarations contre lesquelles il ne réclama pas : comme de « recevoir avec sou- » mission les traditions des Pères, et les consti- » tutions du Saint-Siége apostolique; de rendre » obéissance à saint Pierre en la personne du Pape, » son vicaire, et de ses successeurs, selon l'auto- » rité canonique; de garder la chasteté[1] : » ce qui, dans le dessein de l'Eglise, expressément déclaré dès le temps qu'on y reçoit le sous-diaconat, emportait le célibat et la continence. Voilà ce que M. Burnet ne nous dit pas. Il ne nous dit pas que Cranmer dit la messe selon sa coutume avec son consacrant. Cranmer devait encore protester contre cet acte, et contre toutes les messes qu'il dit en officiant dans son Eglise; du moins durant tout le

1. *Burn., T.* I, *liv.* I, *p.* 123. — 2. *Idem, p.* 132. — 3. *Ibid., p.* 135. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid., p.* 136, 141. — 6. *Ibid., p.* 115.

1. *T.* I, *liv.* II, *p.* 189. — 2. *Pont. Rom. in consec. Ep.* — 3. *Burn., T.* I, *liv.* II, *p.* 190. — 1. *Pont. Rom. in consec. Episc.*

règne de Henri VIII, c'est-à-dire, trente ans entiers. M. Burnet ne nous dit pas toutes ces belles actions de son héros. Il ne nous dit pas qu'en faisant des prêtres, comme il en fit sans doute durant tant d'années, étant archevêque, il les fit selon les termes du Pontifical, où Henri ne changea rien, non plus qu'à la messe. Il leur donna donc le pouvoir « de » changer par leur sainte bénédiction le pain et le » vin au corps et au sang de Jésus-Christ, et d'of- » frir le sacrifice, et dire la messe tant pour les » vivants que pour les morts[1]. » Il eût été bien plus important de protester contre tant d'actes si contraires au luthéranisme, que contre le serment d'obéir au Pape. Mais c'est que Henri VIII, qu'une protestation contre la primauté du Pape n'offensait pas, n'aurait pas souffert les autres : c'est pourquoi Cranmer dissimule. Le voilà tout ensemble luthérien, marié, cachant son mariage, archevêque selon le Pontifical romain, soumis au Pape, dont en son cœur il abhorrait la puissance, disant la messe, qu'il ne croyait pas, et donnant pouvoir de la dire; et néanmoins, selon M. Burnet, un second Athanase, un second Cyrille, un des plus parfaits prélats qui fût jamais dans l'Eglise. Quelle idée nous veut-on donner, non-seulement de saint Athanase et de saint Cyrille, mais encore de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Augustin, et en un mot de tous les saints, s'ils n'ont rien de plus excellent ni de moins défectueux qu'un homme qui pratique durant si longtemps ce qu'il croit être le comble de l'abomination et du sacrilége? Voilà comme on s'aveugle dans la nouvelle Réforme, et comme les ténèbres, dont l'esprit des réformateurs a été couvert, se répandent encore aujourd'hui sur leurs défenseurs.

XII. *Réflexion sur la prétendue modération de Cranmer.* — M. Burnet prétend que son archevêque fit ce qu'il put pour ne pas accepter cette éminente dignité, et il admire sa modération. Pour moi je veux bien ne pas disputer aux plus grands ennemis de l'Eglise certaines vertus morales qu'on trouve dans les philosophes et dans les païens; qui n'ont été dans les hérétiques qu'un piége de Satan pour prendre les faibles, et une partie de l'hypocrisie qui les séduit. Mais M. Burnet a trop d'esprit pour ne pas voir que Crammer, qui avait pour lui Anne de Boulen, dont le roi était si épris; qui faisait tout ce qu'il fallait pour favoriser les nouvelles amours de ce prince; et qui, après s'être déclaré contre le mariage de Catherine, se rendait si nécessaire pour le rompre, sentait bien que Henri ne se pouvait jamais donner un plus favorable archevêque; de sorte que rien ne lui était plus aisé que d'avoir l'archevêché en le refusant, et de joindre à l'honneur d'une si grande prélature celui de la modération.

XIII. *Cranmer procède au divorce : il prend la qualité de légat du Saint-Siége dans la sentence.* — En effet, dès que Cranmer y fût élevé, il commença à travailler dans le Parlement à déclarer la nullité du mariage. Dès l'année d'auparavant, c'est-à-dire en 1532, le roi avait déjà épousé Anne de Boulen en secret : elle était grosse, et il était temps d'éclater[2]. L'archevêque, qui n'ignorait pas ce secret,

1. *Pont. Rom. in ord. Presbyt.* — 2. *Burn., T.* I, *liv.* II, *p.* 191.

se signala en cette rencontre[1], et témoigna beaucoup de vigueur à flatter le roi. Par son autorité archiépiscopale, il lui écrivit une grave lettre sur son mariage incestueux avec Catherine[2] : mariage, disait-il, qui scandalisait tout le monde; et lui déclarait que pour lui, il n'était pas résolu à souffrir davantage un si grand scandale. Voilà un homme bien courageux, et un nouveau Jean-Baptiste. Là-dessus il cite le roi et la reine devant lui : on procède. La reine ne comparait pas; l'archevêque par contumace déclara le mariage nul dès le commencement, et n'oublia pas dans sa sentence, de prendre la qualité de légat du Saint-Siége, selon la coutume des archevêques de Cantorbéri. M. Burnet insinue qu'on crut par là donner plus de force à la sentence, c'est-à-dire, que l'archevêque, qui en son cœur ne reconnaissait ni le Pape, ni le Saint-Siége, voulait pour l'amour du roi, prendre la qualité la plus favorable à autoriser ses plaisirs. Cinq jours après il approuva le mariage secret d'Anne de Boulen, quoique fait avant la déclaration de la nullité de celui de Catherine; et l'archevêque confirma une procédure si irrégulière.

XIV. *Sentence de Clément VII et emportement de Henri contre le Saint-Siége.* — On sait assez la sentence définitive de Clément VII, contre le roi d'Angleterre. Elle suivit de près celle que Cranmer avait donnée en sa faveur. Henri, qu'on avait flatté de quelque espérance du côté de la Cour de Rome, s'était de nouveau soumis à la décision du Saint-Siége, même depuis le jugement de l'archevêque. Je n'ai pas besoin de raconter jusqu'à quel excès de colère il fut transporté; et M. Burnet avoue lui-même qu'*il ne garda aucune mesure dans son ressentiment*[3]. Dès là donc il commença de pousser à l'extrémité sa nouvelle qualité *de chef souverain de l'Eglise anglicane sous Jésus-Christ.*

XV. *Morus et Fischer condamnés à mort, pour n'avoir pas voulu reconnaître le roi comme chef de l'Eglise* (1534). — Ce fut alors que l'univers déplora le supplice des deux plus grands hommes d'Angleterre en savoir et en piété : Thomas Morus, grand chancelier, et Fischer, évêque de Rochestre. M. Burnet en gémit lui-même, et regarde *la fin tragique de ces deux grands hommes* comme une *tache à la vie de Henri*[4].

Ils furent les deux plus illustres victimes de la primauté ecclésiastique. Morus, pressé de la reconnaître, fit cette belle réponse : qu'il se défierait de lui-même s'il était seul contre tout le Parlement; mais que s'il avait contre lui le grand conseil d'Angleterre, il avait pour lui toute l'Eglise, ce grand conseil des chrétiens[5]. La fin de Fischer ne fut pas moins belle ni moins chrétienne.

XVI. *Date mémorable du commencement des cruautés de Henri, et de ses autres excès.* — Alors commencèrent les supplices indifféremment contre les catholiques et les protestants, et Henri devint le plus sanguinaire de tous les princes. Mais la date est remarquable. « Nous ne voyons nullement, » dit M. Burnet, que la cruauté lui ait été natu- » relle : il a régné, poursuit-il, vingt-cinq ans sans » faire mourir autre personne pour crime d'Etat. »

1. *Burn., T.* I, *liv.* II, *p.* 186. — 2. *Idem, p.* 193. — 3. *Ibid., p.* 199. — 4. *Ibid., p.* 227, 229, *etc.*; *liv.* III, *p.* 483 *et suiv.* — 5. *Ibid., p.* 228.

que deux hommes, dont le supplice ne lui peut être reproché. Dans les dix dernières années de sa vie, il ne garda, dit le même auteur, *aucunes mesures dans ses exécutions*[1]. M. Burnet ne veut ni qu'on l'imite, ni aussi qu'on le condamne avec une extrême rigueur; mais nul ne le condamne plus rigoureusement que M. Burnet lui-même. C'est lui qui parle ainsi de ce prince[2] : « Il fit des dépenses » excessives, qui l'obligèrent à fouler ses peuples ; » il extorqua du Parlement, par deux fois, un ac- » quit de toutes ses dettes; il falsifia sa monnaie, et » commit bien d'autres actions indignes d'un roi. » Son esprit chaud et emporté le rendit sévère et » cruel ; il fit condamner à mort un bon nombre de » ses sujets pour avoir nié sa primauté ecclésiasti- » que, entre autres Fischer et Morus, dont le pre- » mier était fort vieux, et l'autre pouvait passer » pour l'honneur de l'Angleterre, soit en probité » ou en savoir. » On peut voir le reste dans la Préface de M. Burnet; mais je ne puis oublier ce dernier trait : « Ce qui mérite le plus de blâme, » c'est, dit-il, qu'il donna l'exemple pernicieux de » fouler aux pieds la justice, et d'opprimer l'in- » nocence, en faisant juger des personnes sans les » entendre. » M. Burnet veut avec tout cela que nous croyions, qu'encore que pour des *fautes légères il traînât les gens en justice*, néanmoins « les lois présidaient dans toutes ces causes-là ; » les accusés n'étaient ni poursuivis ni jugés que » conformément au droit[3] : » comme si ce n'était pas le comble de la cruauté et de la tyrannie, de faire des lois iniques, comme fut celle de condamner des accusés sans les ouïr, et de tendre des piéges aux innocents dans les formalités de la justice. Mais qu'y a-t-il de plus affreux que ce qu'ajoute ce même historien[4]. « Que ce prince, soit » qu'il ne pût souffrir qu'on lui contredît, soit qu'il » fût enflé du titre glorieux de chef de l'Eglise que » ses peuples lui avaient déféré, soit que les louan- » ges de ses flatteurs l'eussent gâté, se persuadait » que tous ses sujets étaient obligés de régler leur » foi sur ses décisions. » Voilà, comme dit M. Burnet, dans la vie d'un prince, *des taches si odieuses, qu'un honnête homme ne saurait l'en excuser*; et nous sommes obligés à cet auteur de nous avoir par son aveu, sauvé la peine de rechercher des preuves de tous ces excès, dans des histoires qui auraient pu paraître plus suspectes. Mais ce qu'on ne peut dissimuler, c'est que Henri, auparavant si éloigné de ces horribles désordres, n'y tomba, de l'aveu de M. Burnet, que dans les dix dernières années de sa vie, c'est-à-dire, qu'il y tomba incontinent après son divorce, après sa rupture ouverte avec l'Eglise, après qu'il eût usurpé, par un exemple inouï dans tous les siècles, la primauté ecclésiastique : et on est forcé d'avouer qu'une des causes de son prodigieux aveuglement fut *ce titre glorieux de chef de l'Eglise, que ses peuples lui avaient déféré*. Je laisse maintenant à penser au lecteur chrétien, si ce sont là des caractères d'un réformateur, ou d'un prince dont la justice divine venge les excès par d'autres excès, qu'elle livre aux désirs de son cœur, et qu'elle abandonne visiblement au sens réprouvé.

1. *T.* I, *liv.* III, *p.* 212. — 2. *Præf.* — 3. *Liv.* III, *p.* 213. — 4. *Idem.*

XVII. *Cromwel fait vice-gérant : tout concourt à exciter le roi contre la foi de l'Eglise.* — Le supplice de Fischer et de Morus, et tant d'autres sanglantes exécutions, répandirent la terreur dans les esprits : chacun jura la primauté de Henri, et on n'osa plus s'y opposer. Cette primauté fut établie par divers décrets du Parlement ; et le premier acte qu'en fit le roi, *fut de donner à Cromwel la qualité de son vicaire général* au spirituel, *et celle de visiteur de tous les couvents et de tous les privilégiés d'Angleterre*[1]. C'était proprement se déclarer Pape; et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'était remettre toute la puissance ecclésiastique entre les mains d'un zwinglien, car je crois que Cromwel l'était : ou tout au moins d'un luthérien, si M. Burnet l'aime mieux ainsi. Nous avons vu que Cranmer était de même parti, intime ami de Cromwel ; et tous deux ils agissaient de concert pour pousser le roi irrité contre la foi ancienne[2]. La nouvelle reine les appuyait de tout son pouvoir, et fit donner à Schaxton et à Latiner, ses aumôniers, autres protestants cachés, les évêchés de Salisburi et de Worchestre. Mais, quoique tout fût si contraire à l'ancienne religion, et que les premières puissances ecclésiastiques et séculières conspirassent à la détruire de fond en comble, il n'est pas toujours au pouvoir des hommes de pousser leurs mauvais desseins aussi loin qu'ils veulent. Henri n'était irrité que contre le Pape et le Saint-Siége. Ce fut donc cette autorité qu'il attaqua seule : et Dieu voulut que la Réformation portât sur le front, dès son origine, le caractère de la haine et de la vengeance de ce prince. Ainsi, quelque aversion que le vicaire général eût de la messe, il ne lui fut pas donné alors de prévaloir, comme un autre Antiochus, *contre le sacrifice perpétuel*[3]. Une de ses ordonnances de visite fut que chaque prêtre dirait la messe tous les jours[4], et que les religieux observeraient soigneusement leur règle, et en particulier leurs trois vœux[5].

XVIII. *Visite archiépiscopale de Cranmer par l'autorité du roi.* — Cranmer fit aussi sa visite archiépiscopale dans sa province; mais ce fut *avec la permission du roi*[6] : on commençait à faire tous les actes de la juridiction ecclésiastique par l'autorité royale. Tout le but de cette visite, comme de toutes les actions de ce temps, fut de bien établir la primauté ecclésiastique du roi. Le complaisant archevêque n'avait rien tant à cœur alors; et le premier acte de juridiction que fit l'évêque du premier siége d'Angleterre, fut de mettre l'Eglise sous le joug, et de soumettre aux rois de la terre la puissance qu'elle avait reçue d'en-haut.

XIX. *Déprédation des biens des monastères.* — Ces visites furent suivies de la suppression des monastères, dont le roi s'appropria le revenu. On cria dans la Réforme, comme dans l'Eglise, contre cette sacrilége déprédation des biens consacrés à Dieu : mais au caractère de vengeance que la Réformation anglicane avait déjà dans son commencement, il y fallut joindre celui d'une si honteuse avarice ; et ce fut un des premiers fruits de la primauté de Henri, qui se fit chef de l'Eglise pour la piller avec titre.

1. *T.* I, *l.* III, 211. — 2. *Idem*, 215. — 3. *Dan.* VIII, 12. — 4. *Burn.*, *T.* I, *l.* III, 251. — 5. *Idem*, p. 248. — 6. *Pag.* 247.

XX. *Mort de la reine Catherine : parallèle de cette princesse avec Anne de Boulen.* — Un peu après la reine Catherine mourut : « Illustre par sa » piété, dit M. Burnet[1], et par son attachement aux » choses du ciel, vivant dans l'austérité et dans la » mortification, travaillant de ses propres mains, » et songeant même au milieu de sa grandeur à » tenir ses femmes dans l'occupation et dans le » travail : » et afin que les vertus plus communes se joignent aux grandes, le même historien ajoute, que « les écrivains du temps nous la représentent » comme une fort bonne femme. » Ces caractères sont bien différents de ceux de sa rivale, Anne de Boulen. Quand on voudrait la justifier des infamies dont ses favoris la chargèrent en mourant, M. Burnet ne nie pas que son enjouement ne fût immodeste, ses libertés indiscrètes, sa conduite irrégulière et licencieuse[2]. On ne vit jamais une honnête femme, pour ne pas dire une reine, se laisser manquer de respect, jusqu'à souffrir des déclarations telles que des gens de toute qualité, et même de la plus basse, en firent à cette princesse. Que dis-je, les souffrir? s'y plaire, et non-seulement y entrer, mais encore se les attirer elle-même, et ne rougir pas de dire à un de ses galants, « qu'elle voyait bien qu'il diffé» rait de se marier, dans l'espérance de l'épouser » elle-même après la mort du roi. » Ce sont toutes choses avouées par Anne; et loin d'en voir de plus mauvais œil ces hardis amants, il est certain, sans vouloir approfondir davantage, qu'elle ne les en traitait que mieux. Au milieu de cette étrange conduite, on nous assure qu'*elle redoublait ses bonnes œuvres et ses aumônes*[3]; et hors l'avancement de la Réformation prétendue, que personne ne lui dispute, voilà tout ce qu'on nous dit de ses vertus.

XXI. *Suite du parallèle, et marque visible du jugement de Dieu. Cranmer casse le mariage du roi et d'Anne.* — Mais, à regarder les choses plus à fond, on ne peut s'empêcher de reconnaître la main de Dieu sur cette princesse. Elle ne jouit que trois ans de la gloire où tant de troubles l'avaient établie : de nouvelles amours la ruinèrent, comme le nouvel amour qu'on eut pour elle l'avait élevée; et Henri, qui lui avait sacrifié Catherine, la sacrifia bientôt elle-même à la jeunesse et aux charmes de Jeanne Seymour. Mais Catherine, en perdant les bonnes grâces du roi, conserva du moins son estime jusqu'à la fin; au lieu qu'il fit mourir Anne sur un échafaud comme une infâme. Cette mort arriva quelques mois après celle de Catherine. Mais Catherine sut conserver jusqu'à la fin le caractère de gravité et de constance qu'elle avait eu dans tout le cours de sa vie[4]. Pour Anne, au moment qu'elle fut prise, pendant qu'elle priait Dieu fondant en larmes, on la vit éclater de rire comme une personne insensée[5] : les paroles qu'elle prononçait dans son transport, contre ses amants qui l'avaient trahie, faisaient voir le désordre où elle était, et le trouble de sa conscience. Mais voici la marque visible de la main de Dieu. Le roi, toujours abandonné à ses nouvelles amours, fit casser son mariage avec Anne, en faveur de Jeanne Seymour, comme il avait, en faveur d'Anne, fait casser le mariage de Catherine. Elisabeth, fille d'Anne, fut déclarée illégitime, comme Marie, fille de Catherine, l'avait été. Par un juste jugement de Dieu, Anne tomba dans un abîme semblable à celui qu'elle avait creusé à sa rivale innocente. Mais Catherine soutint jusqu'à la mort, avec la dignité de reine, la vérité de son mariage, et l'honneur de la naissance de Marie : au contraire, par une honteuse complaisance, Anne reconnut, ce qui n'était pas, qu'elle avait épousé Henri durant la vie de milord Perci, avec lequel elle avait auparavant contracté; et contre sa conscience, en avouant que son mariage avec le roi était nul, elle enveloppa dans sa honte sa fille Elisabeth. Afin qu'on vît la justice de Dieu plus manifeste dans ce mémorable événement, Cranmer, ce même Cranmer, qui avait cassé le mariage de Catherine, cassa encore celui d'Anne, à laquelle il devait tout. Dieu frappa d'aveuglement tout ce qui avait contribué à la rupture d'un mariage aussi solennel que celui de Catherine; Henri, Anne, l'archevêque même, rien ne s'en sauva. L'indigne faiblesse de Cranmer, et son extrême ingratitude envers Anne, furent l'horreur de tous les gens de bien; et sa honteuse complaisance à casser tous les mariages au gré de Henri, ôta à sa première sentence toute l'apparence d'autorité que le nom d'un archevêque lui pouvait donner.

XXII. *La lâcheté de Cranmer mal excusée par M. Burnet.* — M. Burnet voit avec peine une tache si odieuse dans la vie de son grand réformateur, et il dit pour l'excuser, qu'Anne déclara en sa présence son mariage avec Perci, qui emportait la nullité de celui qu'elle avait fait avec le roi; de sorte qu'il ne pouvait s'empêcher de la séparer d'avec ce prince, ni de donner sa sentence pour la nullité de ce mariage[1]. Mais c'est ici une illusion trop manifeste : il était notoire en Angleterre que l'engagement d'Anne avec Perci, loin d'être un mariage conclu, comme on dit, par paroles de présent, n'était pas même une promesse d'un mariage à conclure, mais une simple proposition d'un mariage désiré par le milord[2] : ce qui, bien loin d'annuler un autre mariage contracté depuis, n'eût pas même été un empêchement à le faire. M. Burnet en convient, et il établit tous ces faits comme constants[3]. Cranmer, qui avait su tout le secret du roi et d'Anne, n'avait pu les ignorer; et Perci, ce prétendu mari de la reine, avait déclaré par serment, en présence de cet archevêque, et encore de celui d'Yorck, « qu'il n'y avait jamais eu de contrat ni » même de promesse de mariage entre lui et Anne. » Pour rendre ce serment plus solennel, il reçut la » communion » après sa déclaration, en présence des principaux du conseil d'Etat, « souhaitant que » la réception de ce sacrement fût suivie de sa dam» nation, s'il avait été dans un engagement de cette » nature. » Un serment si solennel, reçu par Cranmer, lui faisait bien voir que l'aveu d'Anne n'était pas libre. Quand elle le fit, elle était condamnée à mort, et comme dit M. Burnet, *encore étourdie de l'arrêt terrible qui avait été rendu contre elle*[4]. Les lois la condamnaient au feu, et tout l'adoucissement dépendait du roi. Cranmer pouvait bien juger qu'en cet état on lui ferait avouer tout ce qu'on voudrait, en lui promettant *de lui sauver la vie, ou tout au*

1. *T.* I, *l.* III, *p.* 261. — 2. *Idem*, *p.* 268, 271, 282, *etc.* — 3 *Ibid.*, *p.* 266. — 4. *Pag.* 260, 261. — 5. *Pag.* 270.

1. *T.* I, *l.* II, *p.* 231. — 2. *Liv.* I, *p.* 71; *l.* III, *p.* 276, *etc.* — 3. *Liv.* III, *p.* 276. — 4. *Idem*, *p.* 277.

moins d'adoucir son supplice. C'est alors qu'un archevêque doit prêter sa voix à une personne opprimée, que son trouble, ou l'espérance d'adoucir sa peine, fait parler contre sa conscience. Si Anne sa bienfaitrice ne le touchait pas, il devait du moins avoir pitié de l'innocence d'Elisabeth, qu'on allait déclarer née en adultère, et comme telle, incapable de succéder à la couronne, sans autre fondement que celui d'une déclaration forcée de la reine sa mère. Dieu n'a donné tant d'autorité aux évêques, qu'afin qu'ils puissent prêter leur voix aux infirmes, et leur force aux oppressés. Mais il ne fallait pas attendre de Cranmer des vertus qu'il ne connaissait pas : il n'eut pas même le courage de représenter au roi la manifeste contrariété des deux sentences qu'il faisait prononcer contre Anne [1], dont l'une la condamnait à mort, comme ayant souillé la couche royale par son adultère; et l'autre déclarait qu'elle n'était pas mariée avec le roi. Cranmer dissimula une iniquité si criante; et tout ce qu'il fit en faveur de la malheureuse princesse, fut d'écrire au roi une lettre, où il souhaite qu'*elle se trouve innocente* [2]; qu'il finit par une apostille, où il témoigne son déplaisir de ce que les fautes de cette princesse *sont prouvées*, comme on l'en assure : tant il craignait de laisser Henri dans la pensée qu'il pût improuver ce qu'il faisait.

XXIII. *Exécution d'Anne de Boulen.* — On avait cru son crédit ébranlé par la chute d'Anne. En effet, il avait reçu d'abord des défenses de voir le roi; mais il sut bientôt se rétablir aux dépens de sa bienfaitrice, et par la cassation de son mariage. La malheureuse espéra en vain de fléchir le roi, en avouant tout ce qu'il voulait. Cet aveu ne lui sauva que le feu. Henri lui fit couper la tête [3]. Le jour de l'exécution elle se consola, sur ce qu'elle avait ouï dire que *l'exécuteur était fort habile; et d'ailleurs*, ajouta-t-elle [4], *j'ai le cou assez petit. Au même temps*, dit le témoin de sa mort, *elle y a porté la main, et s'est mise à rire de tout son cœur*, soit par l'ostentation d'une intrépidité outrée, soit que la tête lui eût tourné aux approches de la mort : et il semble, quoi qu'il en soit, que Dieu voulait, quelque affreuse que fût la fin de cette princesse, qu'elle tînt autant du ridicule que du tragique.

XXIV. *Définitions de Henri sur la foi. Il confirme celle de l'Eglise sur le sacrement de Pénitence.* — Il est temps de raconter les définitions de foi que Henri fit en Angleterre, comme chef souverain de l'Eglise. Voici, dans les articles qu'il dressa lui-même, la confirmation de la doctrine catholique. On y trouve *l'absolution du prêtre* comme « une » chose instituée par Jésus-Christ, et aussi bonne » que si Dieu la donnait lui-même, avec la confes- » sion de ses péchés à un prêtre, nécessaire quand » on la pouvait faire [5]. » On établit sur ce fondement les trois actes de la pénitence divinement instituée, *la contrition et la confession* en termes formels, et la *satisfaction*, sous le nom de *dignes fruits de la repentance*, qu'on est obligé *de porter*, « encore » qu'il soit véritable que Dieu pardonne les péchés » dans la seule vue de la satisfaction de Jésus- » Christ, et non à cause de nos mérites. » Voilà toute la substance de la doctrine catholique. Et il ne faut pas que les protestants s'imaginent que ce qui est dit de la satisfaction leur soit particulier; puisque le concile de Trente a toujours cru la rémission des péchés une pure grâce accordée par les seuls mérites de Jésus-Christ.

XXV. *Sur l'Eucharistie.* — Dans le sacrement de l'autel on reconnaît *le même corps du Sauveur conçu de la Vierge, comme donné en sa propre substance sous les enveloppes*, ou, comme parle l'original anglais, *sous la forme et figure du pain :* ce qui marque très-précisément la présence réelle du corps, et donne à entendre selon le langage usité, qu'il ne reste du pain que les espèces.

XXVI. *Sur les images et sur les saints.* — Les images étaient retenues avec la liberté tout entière « de leur faire fumer de l'encens, de ployer le ge- » nou devant elles, de leur faire des offrandes, et » de leur rendre du respect, en considérant ces » hommages comme un honneur relatif qui allait à » Dieu, et non à l'image [1]. » Ce n'était pas seulement approuver en général l'honneur des images, mais encore approuver en particulier ce que ce culte avait de plus fort.

On ordonnait d'annoncer au peuple qu'il *était bon de prier les saints de prier pour les fidèles*, sans néanmoins espérer d'en obtenir les choses que Dieu seul pouvait donner.

Quand M. Burnet regarde ici comme une espèce de Réformation, « qu'on ait aboli le service immé- » diat des images, et changé l'invocation directe » des saints en une simple prière de prier pour les » fidèles [2], » il ne fait qu'amuser le monde; puisqu'il n'y a point de catholique qui ne lui avoue qu'il n'espère rien des saints que par leurs prières, et qu'il ne rend aucun honneur aux images que celui qui est ici exprimé par rapport à Dieu.

XXVII. *Sur les cérémonies : sur la croix.* — On approuve expressément les cérémonies de l'eau bénite, du pain bénit, de la bénédiction des fonts baptismaux, et des exorcismes dans le Baptême; celle de donner des cendres au commencement du Carême, celle de porter des rameaux le jour de Pâque fleurie, celle *de se prosterner devant la croix, et de la baiser, pour célébrer la mémoire de la passion de Jésus-Christ* [3] *:* toutes ces cérémonies étaient regardées comme une espèce de langage mystérieux, qui rappelait en notre mémoire les bienfaits de Dieu, et excitait l'âme à s'élever au ciel; qui est aussi la même idée qu'en ont tous les catholiques.

XXVIII. *Sur le purgatoire, et les messes pour les morts.* — La coutume de prier pour les morts est autorisée, comme ayant un fondement certain dans le livre des Machabées, et comme ayant été reçue dès le commencement de l'Eglise : tout est approuvé, jusqu'à l'usage *de faire dire des messes pour la délivrance des âmes des trépassés* [4] *:* par où on reconnaissait dans la messe ce qui faisait l'aversion de la nouvelle Réforme, c'est-à-dire, cette vertu par laquelle, indépendamment de la communion, elle profitait à ceux pour qui on la disait, puisque sans doute ces âmes ne communiaient pas.

XXIX. *Le roi décide sur la foi de son autorité.* — Le roi disait à chacun de ces articles, qu'il or-

1. *T.* I, *liv.* III, *p.* 227. — 2. *Idem*, *p.* 273, 271. — 3. *Ibid.*, *p.* 277. — 4. *Ibid.*, *p.* 279. — 5. *Ibid.*, *p.* 292.

1. *T.* I, *lib.* III. 296. — 2. *Pag.* 298. — 3. *Idem.* — 4. *Rec. des pièc.*, *I. part.*, *add.*, *n.* I.

donnait aux évêques de les annoncer au peuple *dont il leur avait commis la conduite :* langage jusques alors fort inconnu dans l'Eglise. A la vérité, quand il décida ces points de foi, il avait auparavant ouï les évêques, comme les juges entendent des experts : mais c'était lui qui ordonnait et qui décidait. Tous les évêques souscrivirent après Cromwel vicaire général, et Cranmer archevêque de Cantorbéri.

XXX. *Cranmer et les autres souscrivent contre leur conscience aux articles de Henri. Vaine défaite de M. Burnet.* — M. Burnet a de la honte de voir ses réformateurs approuver les principaux articles de la doctrine catholique, et jusqu'à la messe, qui seule les contenait tous. Il les excuse, en disant que « divers évêques et divers théologiens » n'avaient pas eu au commencement une connais- » sance distincte de toutes les matières, et que, » s'ils s'étaient relâchés à certains égards, c'avait » été par ignorance, plutôt que par politique, ou » par faiblesse [1]. » Mais n'est-ce pas se moquer trop visiblement, que de faire ignorer aux réformateurs ce qu'il y avait de plus essentiel dans la Réforme? Si Cranmer et ses adhérents approuvaient de bonne foi tous ces articles, et même la messe, en quoi donc étaient-ils luthériens? Et s'ils rejetaient dès lors en leur cœur tous ces prétendus abus, comme on n'en peut douter, leur signature qu'est-ce autre chose qu'une honteuse prostitution de leur conscience? Cependant, à quelque prix que ce soit, M. Burnet veut que dès lors on ait réformé, à cause que dès le premier article de la définition de Henri, on recommandait au peuple *la foi à l'Ecriture et aux trois symboles*[2], avec défense de rien dire qui n'y fût conforme? chose que personne ne niait, et qui ainsi n'avait pas besoin d'être réformée.

Voilà les articles de foi donnés par Henri en 1536. Mais quoiqu'il n'eût pas tout mis, et qu'en particulier il y eût quatre sacrements, dont il n'avait fait aucune mention, la Confirmation, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage; il est très-constant d'ailleurs qu'il n'y changea rien, non plus que dans les autres points de notre foi : mais il voulut en particulier exprimer dans ses articles ce qu'il y avait alors de plus controversé, afin de ne laisser aucun doute de sa persévérance dans l'ancienne foi.

XXXI. *Pour engager la noblesse, on lui vend les biens de l'Eglise à vil prix.* — En ce même temps, par le conseil de Cromwel, et pour engager sa noblesse dans ses sentiments, il vendit aux gentilshommes de chaque province les terres des couvents qui avaient été supprimés, et les leur donna à fort bas prix. Voilà les adresses des réformateurs, et les liens par où l'on tenait à la réformation.

XXXII. *Cromwel et Cranmer confirment de nouveau la foi de l'Eglise, qu'ils détestaient dans leur cœur.* — Le vice-gérant publia aussi un nouveau réglement ecclésiastique, dont le fondement était la doctrine des articles qu'on vient de voir si conformes à la doctrine catholique. M. Burnet trouve beaucoup d'apparence à croire que ce règlement fut dressé par Cranmer [3], et nous donne une nouvelle preuve que cet archevêque était capable, en matière de religion, des dissimulations les plus criminelles.

XXXIII. *Les six articles de Henri.* — Henri s'expliqua encore plus précisément sur l'ancienne foi, dans la déclaration de ces six articles fameux qu'il publia en 1539. Il établissait dans le premier la transsubstantiation ; dans le second, la communion sous une espèce; dans le troisième, le célibat des prêtres, avec la peine de mort contre ceux qui y contreviendraient; dans le quatrième, l'obligation de garder les vœux; dans le cinquième, les messes particulières; dans le sixième, la nécessité de la confession auriculaire [1]. Ces articles furent publiés par l'autorité du roi et du Parlement, à peine de mort pour ceux qui les combattraient opiniâtrément et de prison pour les autres, autant de temps qu'il plairait au roi.

XXXIV. *Le mariage du roi avec Anne de Clèves. Dessein de Cromwel qui le proposa. Nouvelles amours du roi. Cromwel condamné à mort.* — Pendant que Henri se déclarait d'une manière si terrible contre la Réformation prétendue, Cromwel le vice-gérant, et l'archevêque ne voyaient plus d'autre moyen de l'avancer, qu'en donnant au roi une femme qui protégeât leurs personnes et leurs desseins. La reine Jeanne Seymour était morte dès l'an 1537 en accouchant d'Édouard [2]. Si elle n'éprouva pas la légèreté de Henri, M. Burnet reconnaît qu'elle en est apparemment redevable à la brièveté de sa vie [3]. Cromwel qui se souvenait combien les femmes de Henri avaient de pouvoir sur lui tant qu'elles en étaient aimées, crut que la beauté d'Anne de Clèves serait propre à seconder ses desseins, et porta le roi à l'épouser. Mais par malheur ce prince devint amoureux de Catherine Howard [4]; et à peine eut-il accompli son mariage avec Anne, qu'il tourna toutes ses pensées à le rompre. Le vice-gérant porta la peine de l'avoir conseillé, et trouva sa perte où il avait cru trouver son soutien. On s'aperçut qu'il donnait une secrète protection aux nouveaux prédicateurs, ennemis des six articles et de la présence réelle, que le roi défendait avec ardeur [5]. Quelques paroles qu'il dit à cette occasion contre le roi, furent rapportées. Ainsi par l'ordre de ce prince, le Parlement le condamna comme hérétique et traître à l'Etat. On remarqua qu'il fut condamné sans être ouï [6]; et qu'ainsi il porta la peine du détestable conseil dont il avait été le premier auteur, de condamner des accusés sans les entendre. Et on dira que la main de Dieu n'est pas visible sur ces malheureux réformateurs, qui étaient aussi, comme on voit, les plus méchants aussi bien que les plus hypocrites de tous les hommes!

XXXV. *Hypocrisie de Cromwel. Vains artifices de M. Burnet.* — Cromwel prostituait plus que tous les autres sa conscience à la flatterie, puisque par sa qualité de vice-gérant il autorisait en public tous les articles de foi de Henri, qu'il tâchait secrètement de détruire. M. Burnet conjecture que, si on refusa de l'entendre, « c'est qu'apparemment, dans toutes » les choses qu'il avait faites » pour la Réformation prétendue, « il était muni de bons ordres de son

1. *Burn. T.* I, *liv.* III, *p.* 299. — 2. *Idem*, *p.* 293, 298. — 3. *Ibid.*, *p.* 308.

1. *Liv.* III, *p.* 352. — 2. *Pag.* 351. — 3. *Pag.* 282. — 4. *Pag.* 379. — 5. *Pag.* 381. — 6. *Pag.* 363, 382, 538.

» maître, et n'avait agi vraisemblablement que par » le commandement du roi, dont les démarches vers » une réforme sont assez connues[1]. » Mais à ce coup l'artifice est trop grossier; et pour y être surpris, il faudrait vouloir s'aveugler. M. Burnet osera-t-il dire que les démarches qu'il attribue à Henri vers la Réforme ont été au préjudice de ses six articles, ou de la présence réelle, ou de la messe? Il se démentirait lui-même, puisqu'il avoue dans tout son livre que ce prince a toujours été très-zélé, ou, pour parler avec lui, très-entêté de tous ces articles. Cependant il voudrait ici nous faire accroire que Cromwel avait des ordres secrets pour les affaiblir, pendant qu'on le fait mourir lui-même pour avoir favorisé ceux qui s'y opposaient.

XXXVI. *Prostitution de la conscience de Cranmer. Il casse le mariage du roi avec Anne de Clèves. Termes magnifiques de cette inique sentence. Le roi épouse Catherine Howard, favorable à la Réforme, et bientôt décapitée pour ses infamies.* — Mais laissons les conjectures de M. Burnet, et les tours dont il tâche en vain de colorer la Réformation, pour nous attacher aux faits que la bonne foi ne lui permet pas de nier. Après la condamnation de Cromwel, il restait encore, pour satisfaire le roi, à se défaire d'une épouse odieuse, en cassant le mariage d'Anne de Clèves. Le prétexte en était grossier. On alléguait pour cause de nullité les fiançailles de cette princesse avec le marquis de Lorraine, pendant que les deux parties étaient en minorité, et sans que jamais ils les eussent ratifiées étant majeurs[2]. On voit bien qu'il n'y a rien de plus faible pour casser un mariage accompli : mais, au défaut des raisons, le roi avait un Cranmer prêt à tout faire. Par le moyen de cet archevêque ce mariage fut cassé comme les deux autres : « la sentence en » fut prononcée le neuvième juillet 1540, signée de » tous les ecclésiastiques des deux chambres, et » scellée du sceau des deux archevêques[3]. » M. Burnet en a honte, et il avoue que « Henri n'avait jamais eu une marque plus éclatante de la com- » plaisance aveugle de ses ecclésiastiques. Car ils » savaient, poursuit-il, que ce contrat prétendu, » dont on faisait le fondement du divorce, n'avait » rien qui portât atteinte au mariage[4]. » Ils agissaient donc ouvertement contre leur conscience; mais, afin qu'on ne se laisse pas éblouir une autre fois aux spécieuses paroles de la nouvelle Réforme, il est bon de remarquer qu'ils donnent cette sentence *en représentant le concile universel;* après avoir dit que le roi ne leur demandait que ce *qui était véritable, ce qui était juste, ce qui était honnête et saint*[5] : voilà comme parlaient ces évêques corrompus. Cranmer, qui présidait à cette assemblée, et qui en porta le résultat au Parlement, fut le plus lâche de tous; et M. Burnet, après lui avoir cherché une vaine excuse, est obligé d'avouer que, *craignant que ce ne fût là une entreprise formée pour le perdre, il fut de l'avis général*[6]. Tel fut le courage de ce nouvel Athanase et de ce nouveau Cyrille.

Sur cette inique sentence, le roi épousa Catherine Howard, assez zélée pour la Réforme, aussi bien qu'Anne de Boulen : mais le sort de ces réformées est étrange. La vie scandaleuse de celle-ci lui fit bientôt perdre la tête sur un échafaud; et la maison de Henri fut toujours remplie de sang et d'infamie.

XXXVII. *Nouvelle déclaration de foi conforme aux sentiments de l'Eglise.* Les prélats dressèrent une Confession de foi, que ce prince confirma par son autorité[1]. Là on déclare en termes formels l'observation des sept sacrements : celui de la Pénitence dans l'absolution du prêtre; la Confession nécessaire; la Transsubstantiation; la Concomitance, *ce qui levait*, dit M. Burnet, *la nécessité de la communion sous les deux espèces*[2]; l'honneur des images, et la prière des saints au même sens que nous avons vu dans les premières déclarations du roi, c'est-à-dire, au sens de l'Eglise; la nécessité et le mérite des bonnes œuvres pour obtenir la vie éternelle; la prière pour les morts[3]; et en un mot, tout le reste de la doctrine catholique, à la réserve de l'article de la primauté, dont nous parlerons à part.

XXXVIII. *Hypocrisie de Cranmer, qui souscrit à tout.* — Cranmer souscrivit à tout avec les autres : car, encore que M. Burnet témoigne que quelques articles avaient passé contre son avis, il cédait à la pluralité; et on ne nous marque aucune opposition de sa part au décret commun. La même exposition avait été publiée par l'autorité du roi dès l'an 1538, signée de dix-neuf évêques, de huit archidiacres, et de dix-sept docteurs, sans aucune opposition. Voilà quelle était alors la foi de l'Eglise anglicane et de Henri, qu'elle s'était donné pour chef. L'archevêque passait tout contre sa conscience. La volonté de son maître était sa règle suprême; et au lieu du Saint-Siége avec l'Eglise catholique, c'était le roi seul qui devenait infaillible.

XXXIX. *On ne changea rien de considérable dans les Missels, et autres livres d'Eglise. Suite des hypocrisies de Cranmer.* — Cependant il continuait à dire la messe, qu'il rejetait dans son cœur, encore qu'on n'eût rien changé dans les Missels. M. Burnet demeure d'accord que « les altérations furent si lé- » gères, qu'on ne fut point obligé de faire impri- » mer de nouveau ni les Bréviaires, ni les Missels, « ni aucun office : car, poursuit cet historien, en » effaçant quelques collectes où on priait Dieu pour » le Pape, l'office de Thomas Béquet, » (c'est saint Thomas de Cantorbéri) « et celui des autres saints » retranchés[4]; » et en faisant outre cela quelques *ratures peu considérables*, on se servit toujours des mêmes livres. On pratiquait donc au fond le même culte. Cranmer s'en accommodait; et si nous voulons savoir toute sa peine, c'est, comme nous l'apprend M. Burnet[5], qu'à la réserve de Fox, évêque de Hereford, aussi dissimulé que lui, « les autres » évêques de son parti l'embarrassaient plus qu'ils » ne lui étaient utiles, à cause qu'ils ne connais- » saient ni la prudence politique, ni l'art des mé- » nagements; de sorte qu'ils attaquaient OUVERTE- » MENT des choses qu'on n'avait pas encore abolies. » Cranmer, qui trahissait sa conscience, et qui attaquait sourdement ce qu'il approuvait et pratiquait en public, était plus habile; puisqu'il savait porter

1. *Pag.* 332. — 2. *Pag.* 373, 375, 385. — 3. *Pag.* 385. — 4. *Pag.* 381. — 5. *Jugement de Cran. et des Evêques. Rec. de Burn., I. part., l.* III, *n.* 19, *p.* 197, 385 — 6. *Pag.* 384, 385.

1. *Pag.* 391. — 2. *Pag.* 397. — 3. *Pag.* 401, 402. — 4 *Pag.* 104, 105. — 5. *Pag.* 350.

la politique et l'art des ménagements jusqu'au plus intime de la religion.

XL. *Conduite de Cranmer sur les six articles.* — On s'étonnera peut-être comment un homme de cette humeur osa parler contre les six articles : car c'est là le seul endroit où M. Burnet le fait courageux; mais il nous en découvre lui-même la cause[1]. C'est qu'il avait *un intérêt particulier* dans l'article qui condamnait à mort les prêtres mariés, puisqu'alors il l'était lui-même. Laisser passer dans le Parlement en loi de l'Etat sa propre condamnation, c'eût été trop; et sa crainte lui fit alors montrer quelque sorte de vigueur : ainsi, en parlant assez faiblement contre quelques autres articles, il s'expliqua beaucoup contre celui-là. Mais après tout, on ne voit pas qu'il ait fait autre effort en cette rencontre, si ce n'est qu'après avoir tâché vainement de dissuader la loi, il se rangea, selon sa coutume, à l'avis commun.

XLI. *Récit de M. Burnet sur la résistance de Cranmer.*— Mais voici le plus grand acte de son courage. M. Burnet, sur la foi d'un auteur de la Vie de Cranmer, veut que nous croyions que le roi, inquiété par Cranmer sur la loi des six articles, voulut savoir pourquoi il s'y opposait, et qu'il ordonna au prélat de mettre ses raisons par écrit[2]. Il le fit. Son écrit, mis au net par son secrétaire, tomba entre les mains d'un ennemi de Cranmer. On le porta aussitôt à Cromwel, qui vivait encore, dans le dessein d'en faire prendre l'auteur. Mais Cromwel éluda la chose, et *Cranmer sortit ainsi d'un pas dangereux.*

Ce récit est tout propre à nous faire voir que le roi ne savait rien en effet de l'écrit de Cranmer contre les articles; que s'il l'eût su, le prélat était perdu; et enfin qu'il ne se sauvait que par une adresse et une dissimulation continuelle : en tout cas, si M. Burnet l'aime mieux ainsi, je veux bien croire que le roi trouvait dans Cranmer une si grande facilité d'approuver dans le public tout ce que son maître voulait, que ce prince n'avait pas besoin de se mettre en peine de ce que pensait dans son cœur un homme si complaisant, et ne pouvait se défaire d'un si commode conseil.

XLII. *Honteuses pensées de Cranmer sur l'autorité ecclésiastique, qu'il sacrifie à la royauté.* — Ce n'était pas seulement dans ses nouvelles amours qu'il le trouvait si flatteur : Cranmer avait fabriqué dans son esprit cette nouvelle idée de chef de l'Eglise attachée à la royauté : et ce qu'il en dit, dans une pièce que M. Burnet a donnée dans son recueil[3], est inouï. Il enseigne donc « que le prince chrétien » est commis immédiatement de Dieu, autant pour » ce qui regarde l'administration de la parole, que » pour l'administration du gouvernement politique. » Que dans ces deux administrations il doit avoir » des ministres qu'il établisse au-dessous de lui : » comme par exemple le chancelier et le trésorier, » les maires et les shérifs dans le civil ; et les évê» ques, curés, vicaires et prêtres, QUI AURONT TITRE » PAR SA MAJESTÉ, dans l'administration de la pa» role, comme par exemple, l'évêque de Cantorbéri, » le curé de Winwick, et les autres. Que tous les » officiers et ministres, tant de ce genre que de tout » autre, doivent être destinés, assignés et élus par » les soins et les ordres des princes, avec diverses » solennités, QUI NE SONT PAS DE NÉCESSITÉ, mais de » bienséance seulement; de sorte que si ces charges » étaient données par le prince sans de telles solen» nités, elles ne seraient pas moins données; et » qu'il n'y a pas plus de promesse de Dieu, que la » grâce soit donnée dans l'établissement d'un office » ecclésiastique, que dans l'établissement d'un office » politique. »

XLIII. *Réponse de Cranmer à une objection. Honteuse doctrine sur l'autorité de l'Eglise durant les persécutions.* — Après avoir ainsi établi tout le ministère ecclésiastique sur une simple délégation des princes, sans même que l'ordination ou la consécration ecclésiastique y fût nécessaire, il va au devant d'une objection qui se présente d'abord à l'esprit; c'est à savoir comment les pasteurs exerçaient leur autorité sous les princes infidèles : et il répond conformément à ses principes, qu'en ce temps il n'y avait pas dans l'Eglise de vrai *pouvoir* ou *commandement;* mais que le peuple acceptait ceux qui étaient présentés par les apôtres, ou autres qu'il croyait remplis de l'Esprit de Dieu, *de sa seule volonté libre;* et dans la suite les écoutait, *comme un bon peuple prêt à obéir aux avis de bons conseillers.* Voilà ce que dit Cranmer dans une assemblée d'évêques : et voilà l'idée qu'il avait de cette divine puissance que Jésus-Christ a donnée à ses ministres.

XLIV. *Cranmer a toujours persisté dans ce sentiment.* — Je n'ai pas besoin de rejeter ce prodige de doctrine, tant réfuté par Calvin et par tous les autres protestants; puisque M. Burnet en rougit lui-même pour Cranmer, et veut prendre pour rétractation de ce sentiment ce qu'il a souscrit ailleurs de l'institution divine des évêques. Mais, outre que nous avons vu que ses souscriptions ne sont pas toujours une preuve de ses sentiments, je dirai encore à M. Burnet qu'il nous cache avec trop d'adresse les vrais sentiments de Cranmer. Il ne lui importait pas que l'institution des évêques et des prêtres fût divine; et il reconnait cette vérité dans la pièce même dont nous venons de produire l'extrait : car il y est expressément porté à la fin, que *tout le monde*, et Cranmer par conséquent, *était d'avis que les apôtres avaient reçu de Dieu le pouvoir de créer des évêques*[1] ou des pasteurs. C'est aussi ce qu'on ne pouvait nier sans contredire trop ouvertement l'Evangile. Mais la prétention de Cranmer et de ses adhérents était, que Jésus-Christ instituait les pasteurs pour exercer leur puissance, comme dépendante du prince dans toutes leurs fonctions; ce qui est sans difficulté la plus inouïe et la plus scandaleuse flatterie qui soit jamais tombée dans l'esprit des hommes.

XLV. *Le dogme qui fait émaner de la royauté toute l'autorité ecclésiastique, mis en pratique.* — De là donc il est arrivé que Henri VIII donnait pouvoir aux évêques de visiter leurs diocèses avec cette préface : « Que toute juridiction, tant ecclé» siastique que séculière, venait de la puissance » royale, comme de la source première de toute » magistrature dans chaque royaume. Que ceux qui » jusqu'alors avaient exercé PRÉCAIREMENT cette

1. *Pag.* 353. — 2. *Pag.* 363. — 3. *Rec.*, *I. part.*, *liv.* III, *n.* I, *p.* 201.

1. *Rec.*, *I. part.*, *liv.* III, *n.* 21.

» puissance, la devaient reconnaître comme venue » de la libéralité du prince, ET LA QUITTER QUAND IL » LUI PLAIRAIT. Que sur ce fondement il donne pouvoir à tel évêque de visiter son diocèse COMME » VICAIRE DU ROI; et par son autorité, de promouvoir » aux ordres sacrés, et même à la prêtrise, ceux » qu'il trouvera à propos[1]; » et en un mot, d'exercer toutes les fonctions épiscopales, *avec pouvoir de subdéléguer*, s'il le jugeait nécessaire.

Ne disons rien contre une doctrine qui se détruit elle-même par son propre excès, et remarquons seulement cette affreuse proposition, qui fait la puissance des évêques tellement émanée de celle du roi, qu'elle est même révocable à sa volonté.

XLVI. *Cranmer agit suivant ce dogme, qui est le seul où la Réforme n'a pas varié.* — Cranmer était si persuadé de cette puissance royale, qu'il n'eut pas de honte lui-même, archevêque de Cantorbéri et primat de toute l'Eglise d'Angleterre, de recevoir une semblable commission sous Edouard VI, lorsqu'il réforma l'Eglise à sa mode[2] : et ce fut le seul article qu'il retint de ceux que Henri avait publiés.

XLVII. *Scrupule de la reine Elisabeth sur le pouvoir qu'on lui donnait dans l'Eglise.* — On poussa si loin cette puissance dans la Réformation anglicane, qu'Elisabeth en eut du scrupule; et l'horreur qu'on eut de voir une femme chef souveraine de l'Eglise, et source de la puissance pastorale, dont elle est incapable par son sexe, fit qu'on ouvrit enfin les yeux aux excès où on s'était emporté[3]. Mais nous verrons que sans en changer le fond ni la force, on y apporta seulement des adoucissements palliatifs; et M. Burnet déplore encore aujourd'hui de voir « l'excommunication, un acte si » purement ecclésiastique, dont on devait remettre » le droit entre les mains des évêques, et au clergé, » abandonnée à des tribunaux sécularisés[4], » c'est-à-dire, non-seulement aux rois, mais encore à leurs officiers. « Erreur, poursuit ce docteur, qui » s'est accrue à un tel point, qu'il est plus facile » d'en découvrir les inconvénients, que d'en marquer les remèdes. »

XLVIII. *Contradiction manifeste dans la doctrine anglicane.* — Et certainement je ne pense pas qu'on puisse rien imaginer de plus contradictoire d'un côté, que de dénier aux rois l'administration de la parole et des sacrements; et de l'autre, de leur accorder l'excommunication, qui en effet n'est autre chose que la parole céleste armée de la censure qui vient du ciel, et une partie des plus essentielles de l'administration des sacrements, puisqu'assurément le droit d'en priver les fidèles ne peut appartenir qu'à ceux qui sont aussi établis de Dieu pour les leur donner. Mais l'Eglise anglicane est encore allée plus loin, puisqu'elle attribue à ses rois, et à l'autorité séculière, le droit d'autoriser les rituels et les liturgies, et même de décider en dernier ressort des vérités de la foi, c'est-à-dire, de ce qu'il y a de plus intime dans l'administration des sacrements, et de plus inséparablement attaché à la prédication de la parole. Et tant sous Henri VIII que dans les règnes suivants, nous ne voyons ni liturgie, ni rituel, ni Confession de foi, qui ne tire sa dernière force de l'autorité des rois et des parlements, comme la suite le fera connaître. On a passé jusqu'à cet excès, qu'au lieu que les empereurs orthodoxes, s'ils faisaient anciennement quelques constitutions sur la foi, ou ils ne le faisaient qu'en exécution des décrets de l'Eglise, ou bien ils en attendaient la confirmation de leurs ordonnances; mais on enseignait au contraire en Angleterre, « que les décisions des conciles sur la foi n'avaient » nulle force sans l'approbation des princes[1]; » et c'est la belle idée que donnait Cranmer des décisions de l'Eglise, dans un discours rapporté par M. Burnet.

XLIX. *Les flatteries de Cranmer, et les désordres de Henri, sources de la Réforme en Angleterre.* — Cette Réforme avait donc son origine dans les flatteries de cet archevêque, et dans les désordres de Henri VIII. M. Burnet prend beaucoup de peine à entasser des exemples de princes très-déréglés, dont Dieu s'est servi pour de grands ouvrages[2]. Qui en doute? Mais, sans examiner les histoires qu'il en rapporte, où il mêle le vrai avec le faux, et le certain avec le douteux, montrera-t-il un seul exemple où Dieu, voulant révéler aux hommes quelque vérité importante et inconnue durant tant de siècles, pour ne pas dire entièrement inouïe, ait choisi un roi aussi scandaleux que Henri VIII, et un évêque aussi lâche et aussi corrompu que Cranmer? Si le schisme de l'Angleterre, si la réformation anglicane est un ouvrage divin, rien n'y sera plus divin que la primauté ecclésiastique du roi; puisque ce n'est pas seulement par là que la rupture avec Rome, c'est-à-dire, selon les protestants, le fondement nécessaire de toute bonne réforme a commencé; mais que c'est encore le seul point où l'on n'a jamais varié depuis le schisme. Dieu a choisi Henri VIII pour introduire ce nouveau dogme parmi les chrétiens, et tout ensemble il a choisi ce même prince pour être un exemple de ses jugements les plus profonds et les plus terribles : non de ceux où il renverse les trônes, et donne à des rois impies une fin manifestement tragique; mais de ceux où les livrant à leurs passions et à leurs flatteurs, il les laisse se précipiter dans le plus excessif aveuglement. Cependant il les retient autant qu'il lui plaît sur ce penchant, pour faire éclater en eux ce qu'il veut que nous sachions de ses conseils. Henri VIII n'attente rien contre les autres vérités catholiques. La chaire de saint Pierre est la seule qui est attaquée : l'univers a vu par ce moyen que le dessein de ce prince n'a été que de se venger de cette puissance pontificale qui le condamnait, et que sa haine fut la règle de sa foi.

L. *Inutile à la foi d'examiner la conduite et la procédure de Clément VII.* — Après cela je n'ai pas besoin d'examiner tout ce que raconte M. Burnet, ni sur les intrigues des conclaves, ni sur la conduite des papes, ni sur les artifices de Clément VII. Quel avantage en peut-il tirer? Ni Clément, ni les autres papes ne sont parmi nous auteurs d'un nouveau dogme. Ils ne nous ont pas séparés de la sainte société où nous avions été baptisés, et ne nous ont point appris à condamner nos anciens pasteurs. En un mot, ils ne font pas secte parmi nous,

1. *Commiss. à Bonner., idem, n.* 14, *p.* 181. — 2. *Burn., II. part, liv.* I, *p.* 90. — 3. *Idem, liv.*, III, *p.* 558, 571. — 4. *Ibid., liv.* I, *p.* 65.

1. *II. part., liv.* I, *p.* 251. — 2 *Préf.*

et leur vocation n'a rien d'extraordinaire. S'ils n'entrent pas par la porte qui est toujours ouverte dans l'Eglise, c'est-à-dire, par les voies canoniques ou qu'ils usent mal du ministère ordinaire et légitime qui leur a été confié d'en-haut, c'est ce cas marqué dans l'Evangile[1], d'honorer la chaire sans approuver ou imiter les personnes. Je ne dois non plus me mettre en peine si la dispense de Jules II était bien donnée, ni si Clément VII pouvait ou devait la révoquer, et annuler le mariage. Car encore que je tienne pour certain que ce dernier Pape a bien fait au fond, et qu'à mon avis en cette occasion on ne puisse blâmer tout au plus que sa politique, tantôt trop tremblante, et tantôt trop précipitée; ce n'est pas là une affaire que je doive décider en ce lieu, ni un prétexte d'accuser d'erreur l'Eglise romaine. Ces matières de dispense se règlent souvent par de simples probabilités; et on n'est pas obligé d'y rechercher la certitude de la foi, dont même elles ne sont pas toujours capables. Mais, puisque M. Burnet fait de ceci une accusation capitale contre l'Eglise romaine, on ne peut presque s'empêcher de s'y arrêter un moment.

LI. *On entre dans le récit de l'affaire du mariage. Le fait établi. Vains prétextes dont Henri couvrait sa passion.* — Le fait est connu. On sait que Henri VII avait obtenu une dispense de Jules II pour faire épouser la veuve d'Arthus, son fils aîné, à Henri son second fils et son successeur. Ce prince, après avoir vu toutes les raisons de douter, avait accompli ce mariage étant roi et majeur, du consentement unanime de tous les ordres de son royaume, le 3 juin 1509, c'est-à-dire, six semaines après son avénement à la couronne[2]. Vingt ans se passèrent sans qu'on révoquât en doute un mariage contracté de si bonne foi. Henri, devenu amoureux d'Anne de Boulen, fit venir sa conscience au secours de sa passion; et son mariage lui devenant odieux, lui devint en même temps douteux et suspect[3]. Cependant il en était sorti une princesse qui avait été reconnue dès son enfance pour l'héritière du royaume; de sorte que le prétexte que prenait Henri de faire casser son mariage, de peur, disait-il, que la succession du royaume ne fût douteuse, n'était qu'une illusion; puisque personne ne songeait à contester son Etat à Marie, qui en effet fut reconnue reine d'un commun consentement, lorsque l'ordre de la naissance l'eut appelée à la couronne. Au contraire, si quelque chose pouvait causer du trouble à la succession de ce grand royaume, c'était le doute de Henri; et il paraît que tout ce qu'il publia sur l'embarras de sa succession ne fut qu'une couverture, tant de ses nouvelles amours, que du dégoût qu'il avait conçu de la reine sa femme, à cause des infirmités qui lui étaient survenues, comme M. Burnet l'avoue lui-même[4].

LII. *La dispense de Jules II attaquée par des raisons de fait et de droit.* — Un prince passionné veut avoir raison. Ainsi, pour plaire à Henri, on attaqua la dispense sur laquelle était fondée son mariage, par divers moyens, dont les uns étaient tirés du fait, et les autres du droit. Dans le fait, on soutenait que la dispense était nulle, parce qu'elle avait été accordée sur de fausses allégations. Mais comme ces moyens de fait, réduits à ces minuties, étaient emportés par la condition favorable d'un mariage qui subsistait depuis tant d'années, on s'attacha principalement aux moyens de droit; et on soutint la dispense nulle, comme accordée au préjudice de la loi de Dieu, dont le Pape ne pouvait pas dispenser.

LIII. *Raison de droit, fondée sur le Lévitique. Etat de la question.* — Il s'agissait de savoir si la défense de contracter en certains degrés de consanguinité ou d'affinité, portée par le Lévitique[1], et entre autres celle d'épouser la veuve de son frère, appartenait tellement à la loi naturelle, qu'on fût obligé de garder cette défense dans la loi évangélique. La raison de douter était qu'on ne lisait point que Dieu eût jamais dispensé de ce qui était purement de la loi naturelle : par exemple, depuis la multiplication du genre humain il n'y avait point d'exemple que Dieu eût permis le mariage de frère à sœur; ni les autres de cette nature au premier degré, soit ascendant, ou descendant, ou collatéral. Or il y avait dans le Deutéronome une loi expresse, qui ordonnait en certains cas à un frère d'épouser sa belle-sœur et la veuve de son frère[2]. Dieu donc ne détruisant pas la nature, dont il est l'auteur, faisait connaître par là que ce mariage n'était pas de ceux que la nature rejette; et c'était sur ce fondement que la dispense de Jules II était appuyée.

LIV. *Les protestants d'Allemagne favorables à la dispense de Jules II, et au premier mariage de Henri.* — Il faut rendre ce témoignage aux protestants d'Allemagne : Henri n'en put obtenir l'approbation de son nouveau mariage, ni la condamnation de la dispense de Jules II. Lorsqu'on parla de cette affaire, dans une ambassade solennelle que ce prince avait envoyée en Allemagne, pour se joindre à la ligue protestante, Mélanchton décida ainsi : « Nous n'avons pas été de l'avis des ambassadeurs » d'Angleterre; car nous croyons que la loi de ne » pas épouser la femme de son frère est susceptible » de dispense, quoique nous ne croyions pas qu'elle » soit abolie[3]. » Et encore plus brièvement dans un autre endroit : « Les ambassadeurs prétendent que » la défense d'épouser la femme de son frère est in» dispensable : et nous soutenons au contraire qu'on » en peut dispenser[4]. » C'était justement ce qu'on avait prétendu à Rome; et Clément VII avait appuyé sur ce fondement sa sentence définitive contre le divorce.

LV. *Bucer de même avis.* — Bucer avait été de même avis sur le même fondement : et nous apprenons de M. Burnet que, selon cet auteur, l'un des réformateurs de l'Angleterre, « la loi du Lévitique » ne pouvait être une loi morale ou perpétuelle, » puisque Dieu même en avait voulu dispenser[5]. »

LVI. *Zwingle et Calvin d'avis contraire.* — Zwingle et Calvin avec leurs disciples furent favorables au roi d'Angleterre; et je ne sais si le dessein d'établir leur doctrine dans ce royaume-là ne contribua pas un peu à leur complaisance : mais les luthériens n'y entrèrent pas, encore que M. Burnet les fasse un peu varier. « Leur première pen» sée, dit-il[6], fut que les ordonnances du Lévitique » n'étaient pas morales, et qu'elles n'avaient nulle

1. *Matth.*, XXIII, 2. — 2. *Burn.*, *I. part.*, *liv.* II, *p.* 58. — 3. *Idem*, 59. — 4. *Ibid.*, *p.* 59, *etc.*

1. *Levit.*, XVIII. 20. — 2. *Deut.*, XXV. 5. — 3. *Lib.* IV, *ep.* 185. — 4. *Idem*, *ep.* 183. — 5. *Burn.*, *lib.* II. *p.* 142. — 6. *Idem*, *p.* 144.

» force parmi les chrétiens. Ensuite ils changèrent » de sentiment, lorsque la question eut été un peu » agitée ; mais ils ne convinrent jamais qu'un mariage déjà fait pût être cassé. »

LVII. *Bizarre décision des luthériens.* — Ce fut à la vérité une étrange décision que la leur, telle que nous la rapporte M. Burnet ; puisqu'après avoir reconnu que « la loi du Lévitique est divine, » naturelle et morale, et doit être gardée comme » telle dans toutes les Églises ; en sorte que le mariage contracté contre cette loi avec la veuve d'un » frère est incestueux[1] : » ils ne laissent pas de conclure qu'on ne doit pas rompre ce mariage ; avec quelque doute d'abord, mais à la fin par une dernière et définitive résolution, de l'aveu de M. Burnet[2] : de sorte qu'un mariage incestueux, un mariage fait *contre les lois divines, morales et naturelles*, dont la vigueur est entière dans l'Église chrétienne, doit subsister selon eux, et le divorce en ce cas n'est pas permis.

LVIII. *Remarques sur la conformité du sentiment des protestants avec la sentence de Clément VII.* — Cette décision des luthériens est rapportée par M. Burnet à l'an 1530. Celle de Mélanchton, que nous venons de produire, est postérieure, et de l'an 1536. Et quoi qu'il en soit, c'est un préjugé favorable pour la dispense de Jules II et pour la sentence de Clément VII, que ces Papes aient trouvé des défenseurs parmi ceux qui ne cherchaient, à quelque prix que ce fût, qu'à censurer leurs actions.

Les protestants d'Allemagne furent si fermes dans ce sentiment, qu'avec toutes les liaisons que Cranmer avait dès lors avec eux, il n'en put engager aucun dans le sentiment du roi d'Angleterre, que le seul Osiandre son beau-frère, dont nous verrons dans la suite que l'autorité ne devait pas être fort considérable.

LIX. *Henri corrompt quelques docteurs catholiques.* — A l'égard des catholiques, M. Burnet nous raconte que Henri VIII corrompit deux ou trois cardinaux. Sans m'informer de ces faits, je remarquerai seulement qu'une cause est bien mauvaise, lorsqu'elle a besoin d'être soutenue par des moyens si infâmes. Et pour les docteurs dont M. Burnet nous vante les souscriptions, quelle merveille dans un siècle si corrompu, qu'un si grand roi en ait pu trouver qui n'aient pas été à l'épreuve de ses sollicitations et de ses présents ! Notre historien ne veut pas qu'il soit permis de révoquer en doute le témoignage de Fra-Paolo, ni celui de M. de Thou[3]. Qu'il écoute donc ces deux historiens. L'un dit que Henri « ayant consulté en Italie, en » Allemagne et en France, il trouva une partie des » théologiens favorable, et l'autre contraire. Que la » plupart de ceux de Paris furent pour lui, et que » plusieurs crurent qu'ils l'avaient fait, plutôt persuadés par l'argent du roi, que par ses raisons[4]. » L'autre dit aussi « que Henri rechercha » l'avis des théologiens, et en particulier de ceux » de Paris ; et que le bruit était que ceux-ci gagnés » par argent avaient souscrit au divorce[5]. »

LX. *Touchant la consultation prétendue de la Faculté de théologie de Paris.* — Je ne veux pas décider si la conclusion de la Faculté de théologie de Paris, que M. Burnet produit en faveur des prétentions de Henri[1], est véritable : d'autres que moi traiteront cette question ; mais je dirai seulement qu'elle est très-suspecte, tant à cause du style fort différent de celui dont la faculté a coutume d'user, qu'à cause que la conclusion de M. Burnet est datée du 2 juillet 1530 aux Mathurins ; au lieu qu'en ce temps, et quelques années auparavant, les assemblées de la Faculté se tenaient ordinairement en Sorbonne.

LXI. *Récit du jurisconsulte Charles Dumoulin.* — Dans les notes que Charles Dumoulin, ce célèbre jurisconsulte, a faites sur les conseils de Decius, il y est parlé d'une délibération des docteurs en théologie de Paris en faveur du roi d'Angleterre, le premier juin 1530[2] ; mais cet auteur la marque en Sorbonne. Au reste il fait peu de cas de cette délibération, où l'avis favorable au roi d'Angleterre *passa de cinquante-trois contre quarante-deux*, c'est-à-dire, de huit voix seulement, *dont*, dit-il, *on ne devait pas beaucoup se mettre en peine, à cause des angelots d'Angleterre qu'on avait distribués pour les acheter ;* ce qu'il assure avoir reconnu par *des attestations que les présidents Dufresne et Poliot en avaient données par ordre de François Ier*. D'où il conclut que le *vrai avis de la Sorbonne*, c'est-à-dire, le naturel, et celui qui n'avait pas été acheté, était celui qui favorisait le mariage de Henri et de Catherine. Au surplus, il est bien certain que dans le temps de la délibération, François, qui favorisait alors le roi d'Angleterre, avait chargé M. Liset, premier président, de solliciter pour lui les docteurs, comme il paraît par les lettres qu'on a encore en original dans la bibliothèque du roi, où il rend compte de ses diligences. Savoir maintenant si cette délibération fut faite par la Faculté assemblée en corps, ou si c'est seulement l'avis de plusieurs docteurs, qu'on publia en Angleterre sous le nom de la Faculté, comme il arrive en cas semblable : c'est ce qu'il ne m'importe guère d'examiner. On voit assez que la conscience du roi d'Angleterre était plutôt chargée que soulagée par de semblables consultations, faites par brigues, par argent, et par l'autorité de deux si grands rois. Les autres, qu'on nous rapporte, ne se firent pas de meilleure foi. M. Burnet rapporte lui-même une lettre de l'agent du roi d'Angleterre en Italie, qui écrit *que s'il avait assez d'argent, il engagerait tous les théologiens d'Italie à signer*[3]. C'était donc l'argent, et non pas la volonté qui lui manquait. Mais sans m'arrêter davantage aux historiettes que M. Burnet nous raconte avec une si vaine exactitude[4], il n'y a personne qui n'avoue que Clément VII eût été trop indigne de sa place, si dans une affaire de cette importance il avait eu le moindre égard à ces consultations mendiées.

LXII. *Raisons de la décision de Clément VII.* — En effet, la question fut déterminée par des principes plus solides. Il paraissait clairement que la défense du Lévitique ne portait point le caractère d'une loi naturelle et indispensable, puisque Dieu y dérogeait en d'autres endroits. La dispense de

1. *Rec. des Pièces*, I. *part.*, *liv.* II, *n.* 35. — 2. *Idem*, *liv.* II, *p.* 111. — 3. *T.* I, *Préf.* — 4. *Hist. del Conc. Trid.*, *lib.* I, *ann.* 1531. — 5. *Thedor.*, *Hist.*, *lib.* I, *an.* 1531.

1. *Rec. des Pièces*, I. *Part.*, *l.* II, *p.* 2, *n.* 31. — 2. *Not. ad Cons.* 602. — 3. *Liv.* I, *p.* 138. — 4. *Idem.*

Jules II, appuyée sur cette raison, avait un fondement si probable, qu'il parut tel même aux protestants d'Allemagne. Qu'il y ait pu avoir sur cette matière quelque diversité de sentiments, c'est assez qu'il ne fût pas évident que la dispense fût contraire aux lois divines, auxquelles les chrétiens sont obligés. Cette matière était donc de la nature de celles où tout dépend de la prudence des supérieurs, et dans lesquelles la bonne foi doit faire le repos des consciences. Il n'était aussi que trop visible que, sans ses nouvelles amours, Henri VIII n'aurait jamais fatigué l'Eglise de la honteuse proposition d'un divorce, après un mariage contracté et continué de bonne foi depuis tant d'années. Voilà le nœud de l'affaire; et sans parler de la procédure, où peut-être on aura mêlé de la politique, bonne ou mauvaise, le fond de la décision de Clément VII sera un témoignage aux siècles futurs, que l'Eglise ne sait point flatter les passions des princes, ni approuver les actions scandaleuses.

LXIII. *Deux points de réforme sous Henri VIII, selon M. Burnet.* — Nous pourrions finir en ce lieu ce qui regarde le règne de Henri VIII, si M. Burnet ne nous obligeait à considérer deux commencements de réformation qu'il y remarque : l'un, que ce prince ait mis l'Ecriture sainte dans les mains du peuple; et l'autre, qu'il ait montré que chaque nation pouvait se réformer d'elle-même.

LXIV. *Premier point. La lecture de l'Ecriture. Comment elle fut accordée au peuple sous Henri VIII.* — Pour ce qui regarde la Bible, voici ce qu'en disait Henri VIII en 1540 à la tête de l'exposition chrétienne dont nous avons parlé. Que « puis» qu'il y avait des docteurs dont l'office était d'ins» truire les autres hommes, il fallait aussi qu'il y » eût des auditeurs qui se contentassent d'entendre » expliquer la sainte Ecriture, qui en imprimassent » la substance dans leurs cœurs, et qui en suivis» sent les préceptes dans leur conduite, sans entre» prendre de la lire EUX-MÊMES : et que c'était là le » motif qui l'avait porté à priver plusieurs de ses » sujets de l'usage de la Bible, leur laissant au » reste l'avantage de l'entendre interpréter à leurs » pasteurs[1]. »

Ensuite il en accorda la lecture, la même année, à condition que *le peuple ne se donnerait pas la liberté d'expliquer les Ecritures, et d'en tirer des raisonnements*[2]; ce qui était les obliger de nouveau à se rapporter, dans l'interprétation de l'Ecriture, à l'Eglise et à leurs pasteurs; auquel cas on est d'accord que la lecture de ce divin livre ne pouvait être que très-salutaire. Au reste, si l'on mit alors la Bible en langue vulgaire, il n'y avait rien de nouveau dans cette pratique. Nous avons de semblables versions à l'usage des catholiques dans les siècles qui ont précédé les prétendus Réformateurs; et ce n'est pas là un point de nos controverses.

LXV. *Si les progrès de la Réforme sont dus à la lecture de l'Ecriture, et comment.* — Quand M. Burnet a prétendu que le progrès de la nouvelle réformation était dû à la lecture des livres divins qu'on permit au peuple, il devait dire que cette lecture était précédée de prédications artificieuses, par où l'on avait rempli l'esprit des peuples de nouvelles

1. *Lib.* III, *p.* 402. — 2. *Idem*, *p.* 415.

interprétations. Ainsi un peuple ignorant et passionné ne trouvait en effet dans l'Ecriture que les erreurs dont il était prévenu; et la témérité qu'on lui inspirait de juger par son propre esprit du vrai sens de l'Ecriture, et de former sa foi de lui-même, achevait de le perdre. Voilà comme les peuples ignorants et prévenus trouvaient la Réformation prétendue dans l'Ecriture : mais il n'y a point d'homme de bonne foi qui ne m'avoue, que par les mêmes moyens les peuples y auraient trouvé l'arianisme aussi clair, qu'ils se sont imaginés y trouver le luthéranisme ou le calvinisme.

LXVI. *Comment on déçoit les hommes par l'Ecriture mal interprétée.* — Lorsqu'on a mis dans la tête d'un peuple ignorant que tout est si clair dans l'Ecriture, qu'il y entend tout ce qu'il y faut entendre, et qu'ainsi il se peut passer du jugement de tous les pasteurs et de tous les siècles : il prend pour vérité constante le premier sens qui se présente à son esprit; et celui auquel il est accoutumé lui paraît toujours le plus naturel. Mais il faudrait lui faire entendre que c'est là souvent la lettre qui tue, et que c'est dans les passages qui paraissent les plus clairs que Dieu a souvent caché les plus grandes et les plus terribles profondeurs.

LXVII. *Preuve par M. Burnet des piéges qu'on tend aux simples par la prétendue netteté de l'Ecriture.* — Par exemple, M. Burnet nous propose ce passage, *Buvez-en tous*, comme un des plus clairs qu'on se puisse imaginer, et celui qui nous mène le plus promptement à la nécessité des deux espèces. Mais il va voir, par les choses qu'il avoue lui-même, que ce qu'il trouve si clair devient un piége aux ignorants : car cette parole, *Buvez-en tous*, dans l'institution de l'Eucharistie, quelque claire qu'il veuille se l'imaginer, après tout ne l'est pas plus que celle-ci dans l'institution de la Pâque : *Vous mangerez* l'agneau pascal, *avec la robe retroussée, et un bâton à la main*[1] : debout par conséquent, et dans la posture de gens prêts à partir; car c'était là en effet l'esprit de ce sacrement. Toutefois M. Burnet nous apprend que les Juifs ne le pratiquaient point ainsi[2] : qu'ils étaient couchés en mangeant l'agneau, comme dans les autres repas, selon la coutume du pays; et que *ce changement*, qu'ils apportèrent à l'institution divine, était si peu *criminel, que Jésus-Christ ne fit pas de scrupule de s'y conformer.* Je lui demande en ce cas, si un homme qui aurait pris à la lettre ce commandement divin, sans consulter la Tradition et l'interprétation de l'Eglise, n'y aurait pas trouvé sa mort certaine; puisqu'il y aurait trouvé la condamnation de Jésus-Christ : et puisque cet auteur ajoute après, qu'on doit attribuer *à l'Eglise chrétienne la même puissance qu'à l'Eglise judaïque;* pourquoi dans la nouvelle Pâque un chrétien croira-t-il avoir tout vu sur la Cène en lisant les paroles de l'institution; et ne sera-t-il pas obligé d'examiner, outre ces paroles, la tradition de l'Eglise, pour savoir ce qu'elle a toujours regardé dans la communion comme nécessaire et indispensable? C'en est assez, sans pousser plus avant cet examen, pour faire voir à M. Burnet qu'on ne peut se dispenser d'y entrer, et que la clarté prétendue qu'un ignorant croit trouver dans ces paroles, *Buvez-en tous*, n'est qu'une illusion.

1. *Exod.*, XII, 11. — 2. *Burn.*, *II. part.*, *liv.* I, *p.* 259.

LXVIII. *Deuxième point de Réformation de Henri VIII selon M. Burnet. Que l'Eglise anglicane agissait par un principe schismatique, lorsqu'elle croyait pouvoir régler sa foi indépendamment de tout le reste de l'Eglise.* — Pour le second fondement de réformation qu'on prétend posé par Henri VIII, M. Burnet le fait consister en ce qu'on déclara que « l'Eglise de chaque Etat faisait un corps entier, et qu'ainsi l'Eglise anglicane pouvait sous » l'autorité et de l'aveu de son chef, c'est-à-dire » de son roi, examiner et réformer les corruptions, » soit de la doctrine ou du service[1]. » Voilà de belles paroles. Mais qu'on en pénètre le sens, on verra qu'une telle réformation n'est autre chose qu'un schisme. Une nation qui se regarde comme un *corps entier*, qui règle sa foi en particulier, sans avoir égard à ce qu'on croit dans tout le reste de l'Eglise, est une nation qui se détache de l'Eglise universelle, et qui renonce à l'unité de la foi et des sentiments, tant recommandée à l'Eglise par Jésus-Christ et par ses apôtres. Quand une Eglise ainsi cantonnée se donne son roi pour son chef, elle se fait en matière de religion un principe d'unité que Jésus-Christ et l'Evangile n'ont pas établi : elle change l'Eglise en corps politique, et donne lieu à ériger autant d'Eglises séparées qu'il se peut former d'Etats. Cette idée de réformation et d'Eglises est née dans l'esprit de Henri VIII et de ses flatteurs; et jamais les chrétiens ne l'avaient connue.

LXIX. *Si en cela l'Eglise anglicane suivait l'ancienne Eglise, comme le prétend M. Burnet.* — On nous dit que « tous les conciles provinciaux de l'an» cienne Eglise fournissaient l'exemple d'une sem» blable pratique, ayant condamné les hérésies et » réformé les abus[2]. » Mais cela, c'est visiblement donner le change. Il est bien vrai que les conciles provinciaux ont dû condamner d'abord les hérésies qui s'élevaient dans leur pays : car, pour y remédier, eût-il fallu attendre que le mal gagnât, et que toute l'Eglise en fût avertie? Aussi n'est-ce pas là notre question. Ce qu'il fallait nous faire voir, c'est que ces Eglises se regardassent comme *un corps entier*, à la manière qu'on le fit en Angleterre; et qu'on y réformât la doctrine, sans prendre pour règle ce qu'on croyait unanimement dans tout le corps de l'Eglise. C'est de quoi on ne produira jamais aucun exemple. Lorsque les Pères d'Afrique condamnèrent l'hérésie naissante de Célestius et de Pélage, ils posèrent pour fondement la défense d'entendre l'Ecriture sainte « autrement que toute l'Eglise ca» tholique répandue par toute la terre ne l'avait » toujours entendue[3]. » Alexandre d'Alexandrie posa le même fondement contre Arius, lorsqu'il dit en le condamnant : « Nous ne connaissons qu'une » seule Eglise catholique et apostolique, qui ne » pouvant être renversée par toute la puissance du » monde, détruit toute impiété et toute hérésie. » Et encore : « Nous croyons dans tous ses articles ce » qu'il a plu à l'Eglise apostolique[4]. » C'est ainsi que les évêques et les conciles particuliers condamnaient les hérésies par un premier jugement, en se conformant à la foi commune de tout le corps. On y envoyait ces décrets à toutes les Eglises; et c'était

1. *Préf., I. part., l. III, p. 403.* — 2. *Idem, Préf.* — 3. *Conc. Milev., cap. 2, Concil. Labb., T. II, col. 1538.* — 4. *Ep. Alexand. Epist. Alex. ad Alexand. Constantinop., Conc. Labb., T. II, col. 22, et Theod., Hist. Eccl., l. I, c. 3.*

de cette unité qu'ils tiraient leur dernière force.

LXX. *Si l'Eglise anglicane eut raison de croire qu'il était trop difficile en nos jours de consulter la foi de toute l'Eglise.* — Mais on dit que le remède du concile universel, aisé sous l'empire romain lorsque les Eglises avaient un souverain commun, est devenu trop difficile, depuis que la chrétienté est partagée en tant d'Etats[1] : autre illusion. Car premièrement le consentement des Eglises peut se déclarer par d'autres voies que par des conciles universels : témoin dans saint Cyprien la condamnation de Novatien; témoin celle de Paul de Samosate, dont on a écrit qu'il avait été condamné *par le concile et le jugement de tous les évêques du monde*[2], parce que tous avaient consenti au concile tenu contre lui à Antioche; témoin enfin les pélagiens, et tant d'autres hérésies, qui sans concile universel ont été suffisamment condamnés par l'autorité réunie du Pape et de tous les évêques. Lorsque les besoins de l'Eglise ont demandé qu'on assemblât un concile universel, le Saint-Esprit en a bien trouvé les moyens; et tant de conciles qui se sont tenus depuis la chute de l'empire romain, ont bien fait voir que pour assembler les pasteurs, quand il a fallu, on n'avait pas besoin de son secours. C'est qu'il y a dans l'Eglise catholique un principe d'unité indépendant des rois de la terre. Le nier, c'est faire l'Eglise leur captive, et rendre défectueux le céleste gouvernement institué par Jésus-Christ. Mais les protestants d'Angleterre n'ont pas voulu reconnaître cette unité, à cause que le Saint-Siége en est dans l'extérieur le principal et ordinaire lien; et ils ont mieux aimé, même en matière de religion, avoir leurs rois pour leurs chefs, que de reconnaître dans la chaire de saint Pierre un principe établi de Dieu pour l'unité chrétienne.

LXXI. *Toutes sortes de nouveautés s'introduisaient en Angleterre, malgré les rigueurs de Henri VIII, et pourquoi.* — Les six articles publiés de l'autorité du roi et du Parlement tinrent lieu de loi durant tout le règne de Henri VIII. Mais que peuvent sur les consciences des décrets de religion, qui tirant leur force de l'autorité royale, à qui Dieu n'a rien commis de semblable, n'ont rien que de politique? Encore que Henri VIII les soutînt par des supplices innombrables, et qu'il fît mourir cruellement non-seulement les catholiques qui détestaient sa suprématie, mais encore les luthériens et les zwingliens qui attaquaient aussi les autres articles de sa foi; toutes sortes d'erreurs se coulaient insensiblement dans l'Angleterre, et les peuples ne surent plus à quoi se tenir, quand ils virent qu'on avait méprisé la chaire de saint Pierre, d'où l'on savait que la foi était venue en cette grande île; soit qu'on voulût regarder la conversion de ses anciens habitants sous le pape saint Eleuthère, soit qu'on s'arrêtât à celle des Anglais qui fut procurée par le pape saint Grégoire.

Tout l'état de l'Eglise anglicane, tout l'ordre de la discipline, toute la disposition de la hiérarchie dans ce royaume, et enfin la mission aussi bien que la consécration de ses évêques, venait si certainement de ce grand Pape et de la chaire de saint Pierre, ou des évêques qui la regardaient comme le

1. *Burn., ibid.* — 2. *Epist. Alex. ad Alex. Constantin.*

chef de leur communion, que les Anglais ne pouvaient renoncer à cette sainte puissance, sans affaiblir parmi eux l'origine même du christianisme, et toute l'autorité des anciennes traditions.

LXXII. *On raisonna en Angleterre sur de faux principes, lorsqu'on y rejeta la primauté du Pape.* — Lorsqu'on voulut affaiblir en Angleterre l'autorité du Saint-Siége, on remarqua « que saint Grégoire avait refusé le titre d'évêque universel à » peu près dans le même temps qu'il travaillait à la » conversion de l'Angleterre : et ainsi, concluaient » Cranmer et ses associés, lorsque nos ancêtres » reçurent la foi, l'autorité du Siége de Rome était » dans une louable modération[1]. »

LXXIII. *Si le pape saint Grégoire, sous qui les Anglais furent convertis, a eu d'autres sentiments que les nôtres sur l'autorité de son siége.* — Sans disputer vainement sur ce titre d'*universel* que les Papes ne prennent jamais, et qui peut être plus ou moins supportable, selon les divers sens dont on le prend, voyons un peu dans le fond ce que saint Grégoire, qui le rejetait, croyait cependant de l'autorité de son siége. Deux passages connus de tout le monde vont décider cette question. « Pour ce qui » regarde, dit-il[2], l'Eglise de Constantinople, qui » doute qu'elle ne soit soumise au Siége aposto- » lique? ce que l'empereur et Eusèbe notre frère, » évêque de cette ville, ne cessent de reconnaître. » Et dans la lettre suivante, en parlant du primat d'Afrique : « Quant à ce qu'il dit, qu'il est soumis » au Siége apostolique; je ne sache aucun évêque » qui n'y soit soumis lorsqu'il se trouve dans quel- » que faute. Au surplus, quand la faute ne l'exige » pas, nous sommes tous frères selon la loi de » l'humilité[3]. » Voilà donc manifestement tous les évêques soumis à l'autorité et à la correction du Saint-Siége; et cette autorité reconnue même par l'Eglise de Constantinople, la seconde Eglise du monde dans ces temps-là en dignité et en puissance. Voilà le fond de la puissance pontificale : le reste, que la coutume ou la tolérance, ou l'abus même, si l'on veut, pourrait avoir introduit ou augmenté, pouvait être conservé, ou souffert, ou étendu plus ou moins, selon que l'ordre, la paix et la tranquillité publique le demandaient. Le christianisme était né en Angleterre avec la reconnaissance de cette autorité. Henri VIII ne la put souffrir, *même avec cette louable modération* que Cranmer reconnaissait dans saint Grégoire : sa passion et sa politique la lui firent attacher à sa couronne; et ce fut par une si étrange nouveauté qu'il ouvrit la porte à toutes les autres.

LXXIV. *Mort de Henri VIII.* — On dit que sur la fin de ses jours ce malheureux prince eut quelques remords des excès où il s'était laissé emporter, et qu'il appela les évêques pour y chercher quelque remède. Je ne le sais pas : ceux qui veulent toujours trouver dans les pécheurs scandaleux, et surtout dans les rois, de ces vifs remords qu'on a vus dans un Antiochus, ne connaissent pas toutes les voies de Dieu, et ne font pas assez de réflexion sur le mortel assoupissement et la fausse paix où il laisse quelquefois ses plus grands ennemis. Quoi qu'il en soit, quand Henri VIII aurait consulté ses évêques, que pouvait-on attendre d'un corps qui avait mis l'Eglise et la vérité sous le joug? Quelque démonstration que fît Henri, de vouloir dans cette occasion des conseils sincères, il ne pouvait rendre aux évêques la liberté que ses cruautés leur avaient ôtée : ils craignaient les fâcheux retours auxquels ce prince était sujet; et celui qui n'avait pu entendre la vérité de la bouche de Thomas Morus, son chancelier, et de celle du saint évêque de Rochester, qu'il fit mourir l'un et l'autre pour la lui avoir dite franchement, mérita de ne l'entendre jamais.

LXXV. *Tout change après sa mort : le tuteur du jeune roi est zwinglien* (1547-1548). — Il mourut en cet état; et il ne faut pas s'étonner si les choses empirent par sa mort. Peu à peu tout va en ruine, quand on a ébranlé les fondements. Edouard VI, son fils unique, lui succéda selon les lois de l'Etat. Comme il n'avait que dix ans, le royaume fut gouverné par un conseil que le roi défunt avait établi : mais Edouard Seymour, frère de la reine Jeanne, oncle maternel du jeume roi, eut l'autorité principale, avec le titre de Protecteur du royaume d'Angleterre. Il était zwinglien dans le cœur, et Cranmer était son intime ami. Cet archevêque cessa donc alors de dissimuler, et tout le venin qu'il avait dans le cœur contre l'Eglise catholique parut.

LXXVI. *Fondement de la Réforme sur la ruine de l'autorité ecclésiastique.* — Pour préparer la voie à la réformation qu'on méditait sous le nom du roi, on commença par le reconnaître, comme on avait fait Henri, pour chef souverain de l'Eglise anglicane au spirituel et au temporel. La maxime qu'on avait établie dès le temps de Henri VIII, était que le *roi tenait la place du Pape en Angleterre*[1]. Mais on donnait à cette nouvelle papauté des prérogatives que le Pape n'avait jamais prétendues. Les évêques prirent d'Edouard de nouvelles commissions révocables à la volonté du roi, comme Henri l'avait déjà déclaré; et on crut que pour avancer la Réformation *il fallait tenir les évêques sous le joug d'une puissance arbitraire*[2]. L'archevêque de Cantorbéri, primat d'Angleterre, fut le premier à baisser la tête sous ce joug honteux. Je ne m'en étonne pas, puisque c'était lui qui inspirait tous ces sentiments : les autres suivirent ce pernicieux exemple. On se relâcha un peu dans la suite; et les évêques furent obligés à recevoir comme une grâce, que le roi *donnât les évêchés à vie*[3]. On expliquait bien nettement dans leur commission, comme on avait fait sous Henri, selon la doctrine de Cranmer, que la puissance épiscopale, aussi bien que celle des magistrats séculiers, émanait de la royauté comme de sa source; que les évêques ne l'exerçaient que *précairement*, et qu'ils devaient l'*abandonner à la volonté du roi*, d'où elle leur était communiquée. Le roi leur donnait pouvoir « d'or- » donner et de déposer les ministres, de se servir » des censures ecclésiastiques contre les personnes » scandaleuses; et en un mot, de faire tous les » devoirs de la charge pastorale; » tout cela *au nom du roi, et sous son autorité*[4]. On reconnaissait en même temps que cette charge pastorale était

1. *Burn., I. part., l.* II, *p.* 204. — 2. *Lib.* VII, *Epist.* 64, *nunc L.* IX, *Ep.* 12; *T.* II, *col.* 911. — 3. *Idem*, *Ep.* 65; *nunc L.* IX, *Ep.* 59, *col.* 976.

1. *Burn., I. part., liv.* II, *p.* 229, 230. — 2. *Burn., II. part., liv.* I, *p.* 8, 332. *Rec. des pièc., II. part., liv.* I, *p.* 90. — 3. *Idem*, *et* 227. — 4. *Ibid., p.* 332.

établie *par la parole de Dieu;* car il fallait bien nommer cette parole dont on voulait se faire honneur. Mais encore qu'on n'y trouvât rien pour la puissance royale, que ce qui regarde l'ordre des affaires du siècle, on ne laissa pas de l'étendre jusqu'à ce qu'il y a de plus sacré dans les pasteurs. On expédiait une commission du roi à qui on voulait pour sacrer un nouvel évêque. Ainsi, selon la nouvelle hiérarchie, comme l'évêque n'était sacré que par l'autorité royale, ce n'était que par la même autorité qu'il célébrait les ordinations. La forme même et les prières de l'ordination, tant des évêques que des prêtres, furent réglées au Parlement[1]. On en fit autant de la liturgie, ou du service public, et de toute l'administration des sacrements. En un mot, tout était soumis à la puissance royale; et en abolissant l'ancien droit, le Parlement devait faire encore le nouveau corps de canons[2]. Tous ces attentats étaient fondés sur la maxime dont le Parment d'Angleterre s'était fait un nouvel article de foi, « qu'il n'y avait point de juridiction, soit séculière, soit ecclésiastique, qui ne dût être rapportée à l'autorité royale, comme à sa source[3].

LXXVII. *Suite de l'anéantissement de l'autorité ecclésiastique.* — Il n'est pas ici question de déplorer les calamités de l'Eglise mise en servitude, et honteusement dégradée par ses propres ministres. Il s'agit de rapporter des faits, dont le seul récit fait assez voir l'iniquité. Un peu après le roi déclara « qu'il allait faire la visite de son royaume, » et défendait aux archevêques et à tous autres » d'exercer aucune juridiction ecclésiastique tant » que la visite durerait[4]. » Il y eut une ordonnance du roi pour se faire recommander dans les prières publiques « comme le souverain chef de l'Eglise » anglicane; et la violation de cette ordonnance » emportait la suspension, la déposition et l'excommunication[5]. » Voilà donc avec les peines ecclésiastiques tout le fond de l'autorité pastorale usurpé ouvertement par le roi, et le dépôt le plus intime du sanctuaire arraché à l'ordre sacerdotal, sans même épargner celui de la foi, que les apôtres avaient laissé à leurs successeurs.

LXXVIII. *Réflexion sur les misérables commencements de la Réforme, où l'ordre sacré n'a aucune part aux affaires de la religion et de la foi.* — Je ne puis m'empêcher de m'arrêter ici un moment, pour considérer les fondements de la Réformation anglicane, et cet *ouvrage de lumière* de M. Burnet *dont on fait l'apologie en écrivant son histoire*[6]. L'Eglise d'Angleterre se glorifie plus que toutes les autres de la Réforme, de s'être réformée selon l'ordre; et par des assemblées légitimes. Mais pour y garder cet ordre dont on se vante, le premier principe qu'il fallait poser était que les ecclésiastiques tinssent du moins le premier rang dans les affaires de la religion. Mais on fit tout le contraire, et dès le temps de Henri VIII *ils n'eurent plus le pouvoir de s'en mêler sans son ordre*[7]. Toute la plainte qu'ils en firent fut qu'on les faisait déchoir *de leur privilége;* comme si *se mêler de la religion* était seulement un privilége, et non pas le fond et l'essence de l'ordre ecclésiastique.

1. *II. part., liv.* I, *p.* 212, 216, 217. — 2. *Idem*, 213, 214. — 3. *Ibid.*, 63. — 4. *Ibid.*, *p.* 37. — 5. *P.* 41. — 6. *Ci-dessus, n.* 2. — 7. *Burnet, II. part., liv.* I, *p.* 72.

Mais on pensera peut-être qu'on les traita mieux sous Edouard, lorsqu'on entreprit la Réformation d'une manière que M. Burnet croit bien plus solide. Tout au contraire, ils demandèrent comme une grâce au Parlement, « du moins que les affaires » de la religion ne fussent point réglées sans que » l'on eût pris leur avis, et écouté leurs raisons[1]. » Quelle misère de se réduire à être écoutés comme simples consulteurs, eux qui le doivent être comme juges, et dont Jésus-Christ a dit : *Qui vous écoute, m'écoute*[2]*!* Mais *cela*, dit notre historien, *ne leur réussit pas.* Peut-être qu'ils décideront du moins sur la foi dont ils sont les prédicateurs. Nullement. Le conseil du roi résolut « d'envoyer des visiteurs » dans tout le royaume avec des constitutions ecclésiastiques, et des articles de foi[3]; » et ce fut au conseil du roi, et par son autorité, qu'on régla *ces articles de religion*[4] qu'on devait proposer au peuple. En attendant qu'on y eût mieux pensé, on s'en tint aux six articles de Henri VIII; et on ne rougissait pas de demander aux évêques une déclaration expresse « de faire profession de la doctrine, » selon que de temps en temps elle serait établie et » expliquée par le roi et par le clergé[5]. » Au surplus, il n'était que trop visible que le clergé n'était nommé que par cérémonie, puisqu'au fond tout se faisait au nom du roi.

LXXIX. *Le roi est rendu maître absolu de la prédication, et fait défense de prêcher par tout le royaume jusqu'à nouvel ordre.* — Il semble qu'il ne faudrait plus rien dire après avoir rapporté de si grands excès. Mais ne laissons pas de continuer ce lamentable récit. C'est travailler en quelque façon à guérir les plaies de l'Eglise, que d'en gémir devant Dieu. Le roi se rendit tellement le maître de la prédication, qu'il y eut même un édit qui « défendait de prêcher sans sa permission, ou sans » celle de ses visiteurs, de l'archevêque de Cantorbéri, ou de l'évêque diocésain[6]. » Ainsi le droit principal était au roi, et les évêques y avaient part avec sa permission seulement. Quelque temps après le conseil permit de prêcher *à ceux qui se sentiraient animés du Saint-Esprit*[7]. Le conseil avait changé d'avis. Après avoir fait dépendre la prédication de la puissance royale, on s'en remet à la discrétion de ceux qui s'imagineraient avoir en eux-mêmes le Saint-Esprit; et on y admet par ce moyen tous les fanatiques. Un an après on changea encore. « Il fallut ôter aux évêques le pouvoir d'autoriser les prédicateurs, et le réserver au roi et à » l'archevêque[8]. » Par ce moyen il sera aisé de faire prêcher telle hérésie qu'on voudra. Mais je n'en suis pas à remarquer les effets de cette ordonnance. Ce qu'il faut considérer, c'est qu'on ait remis au prince seul toute l'autorité de la parole. On poussa la chose si loin, qu'après avoir déclaré au peuple que le roi faisait travailler à ôter toutes les matières de controverses, *on défendait* en attendant *généralement à tous les prédicateurs de prêcher dans quelque assemblée que ce fût*[9]. Voilà donc la prédication suspendue par tout le royaume, la bouche fermée aux évêques par l'autorité du roi, et tout en attente de ce que le prince établirait sur la foi. On

1. *Burnet, II. part., liv.* I, *p.* 73. — 2. *Luc.*, X. 16. — 3. *Burnet, II. part., liv.* I, *p.* 37, 39. — 4. *Pag.* 39. — 5. *Pag.* 82. — 6. *Page* 88. — 7. *Pag.* 90. — 8. *Pag.* 122. — 9. *Pag.* 122.

y joignait un avis *de recevoir avec soumission les ordres qui seraient bientôt envoyés.* C'est ainsi que s'est établie la Réformation anglicane, *et cet ouvrage de lumière*, dont *on fait*, selon M. Burnet[1], *l'apologie en écrivant son histoire.*

LXXX. *Les six articles abolis.* — Avec ces préparatifs, la Réformation anglicane fut commencée par le duc de Sommerset et par Cranmer. D'abord la puissance royale détruisit la foi que la puissance royale avait établie. Les six articles, que Henri VIII avait publiés avec toute son autorité spirituelle et temporelle, furent abolis[2] : et malgré toutes les précautions qu'il avait prises par son testament pour conserver ces précieux restes de la religion catholique, et peut-être pour la rétablir tout entière avec le temps, la doctrine zwinglienne tant détestée par ce prince gagna le dessus.

LXXXI. *Pierre Martyr appelé, et la doctrine zwinglienne établie* (1549-1551). — Pierre Martyr Florentin, et Bernardin Ochin, qui depuis fut l'ennemi déclaré de la divinité de Jésus-Christ, furent appelés pour commencer cette réforme. Tous deux avaient quitté, comme les autres réformateurs, la vie monastique pour celle du mariage. Pierre Martyr était un pur zwinglien. La doctrine qu'il proposa sur l'Eucharistie en Angleterre en 1549, se réduisait à ces trois thèses : 1° *Qu'il n'y avait point de transsubstantiation ;* 2° *Que le corps et le sang de Jésus-Christ n'étaient point corporellement dans l'Eucharistie ni sous les espèces;* 3° *Qu'ils étaient unis sacramentellement*, c'est-à-dire, figurément, ou tout au plus en vertu, *au pain et au vin*[3].

LXXXII. *Bucer n'est pas écouté.* — Bucer n'approuva point la seconde thèse ; car, comme nous avons vu, il voulait bien qu'on exclût une présence locale, mais non pas une présence corporelle et substantielle. Il soutenait que Jésus-Christ ne pouvait pas être éloigné de la Cène, et qu'il était tellement au ciel, qu'il n'était pas substantiellement éloigné de l'Eucharistie. Pierre Martyr croyait que c'était une illusion d'admettre une présence corporelle et substantielle dans la Cène, sans y admettre la réalité que les catholiques soutenaient avec les luthériens : et quelque respect qu'il eût pour Bucer, le seul des protestants qu'il considérait, il ne suivit pas son avis. On dressa en Angleterre une formule selon le sentiment de Pierre Martyr. On y disait « que le corps de Jésus-Christ n'était qu'au ciel ; » qu'il ne pouvait pas être réellement présent en » divers lieux ; qu'ainsi on ne devait établir aucune » présence réelle et corporelle de son corps et de » son sang dans l'Eucharistie[4]. » Voilà ce qu'on définit. Mais la foi n'était pas encore en son dernier état ; et nous verrons en son temps cet article bien réformé.

LXXXIII. *Aveu de M. Burnet sur la croyance de l'Eglise grecque.* — Nous sommes ici obligés à M. Burnet d'un aveu considérable : car il nous accorde que la présence réelle est reconnue dans l'Eglise grecque. Voici ses paroles : « Le sentiment » des luthériens semblait approcher assez de la doc» trine de l'Eglise grecque, qui avait enseigné que » la substance du pain et du vin, et le corps de » Jésus-Christ étaient dans le sacrement[1]. » Il est en cela de meilleure foi que la plupart de ceux de sa religion : mais en même temps il oppose une plus grande autorité aux nouveautés de Pierre Martyr.

LXXXIV. *Les réformateurs se repentent d'avoir dit qu'ils avaient agi par l'assistance du Saint-Esprit dans la réformation de la liturgie.* — L'esprit de changement se mit alors tout à fait en Angleterre. Dans la réforme de la liturgie et des prières publiques qui se fit par l'autorité du Parlement, (car Dieu n'en écoutait aucunes que celles-là) on avait dit que les commissaires nommés par le roi pour les dresser, en « avaient achevé l'ouvrage » d'un consentement unanime, et par l'assistance » du Saint-Esprit. » L'on fut étonné de cette expression : mais les réformateurs surent bien répondre « que cela ne s'entendait pas d'une assistance ou » d'une inspiration surnaturelle, et qu'autrement il » n'eût point été permis d'y faire des changements. » Or ils y en voulaient faire ces réformateurs, et ils ne prétendaient pas former d'abord leur religion. En effet on fit bientôt dans la liturgie des changements très-considérables ; et ils allaient principalement à ôter toutes les traces de l'antiquité que l'on avait conservées.

LXXXV. *Tous les restes d'antiquité, retenus d'abord dans la liturgie, en sont effacés.* — On avait retenu cette prière dans la consécration de l'Eucharistie : « Bénis, ô Dieu, et sanctifie ces présents, et » ces créatures de pain et de vin, afin qu'elles soient » pour nous le corps et le sang de ton très-cher » Fils, etc.[2]. » On avait voulu conserver dans cette prière quelque chose de la liturgie de l'Eglise romaine, que le moine saint Augustin avait portée aux Anglais avec le christianisme, lorsqu'il leur fut envoyé par saint Grégoire. Mais bien qu'on l'eût affaiblie en y retranchant quelques termes, on trouva encore *qu'elle sentait trop la transsubstantiation*, ou même *la présence corporelle*[3]; et on l'a depuis entièrement effacée.

LXXXVI. *L'Angleterre abroge la messe qu'elle avait ouïe en se faisant chrétienne.* — Elle était pourtant encore bien plus forte, comme la disait l'Eglise anglicane, lorsqu'elle reçut le christianisme : car au lieu qu'on avait mis dans la liturgie réformée, *que ces présents soient pour nous le corps et le sang de Jésus-Christ*, il y a dans l'original, que *cette oblation nous soit faite le corps et le sang de Jésus-Christ.* Ce mot de *faite* signifie une action véritable du Saint-Esprit qui change ces dons, conformément à ce qui est dit dans les autres liturgies de l'antiquité : « Faites, ô Seigneur, de ce pain le » propre corps, et de ce vin le propre sang de » votre Fils, les changeant par votre Esprit saint[4]. » Et ces paroles, *nous soit fait le corps et le sang* se disent dans le même esprit que celles-ci d'Isaïe : *Un petit enfant nous est né; un fils nous est donné*[5] : non pour dire que les dons sacrés ne sont faits le corps et le sang que lorsque nous les prenons, comme on l'a voulu entendre dans la Réforme; mais pour dire que c'est pour nous qu'ils

1. *Préf.* — 2. *II. part*, *liv.* I, *p.* 53. — 3. *Hosp.*, *II. part.*, *an.* 1547. *f.* 207. 208 *et seq.*; *Burn.*, *II. part.*, *liv.* I, *p.* 161. — 4. *Burn.*, *p.* 259. 601.

1. *Burn.*, *p.* 158. — 2. *Liv.* I, *p.* 114. — 3. *Pap.* 235, 258. — 4. *Lit. de S. Bas.*, *Edit. Bened.*, *app. T.* II, *pag.* 679 *et* 693. — 5. *Is.*, IX. 6.

sont faits tels dans l'Eucharistie; comme c'est pour nous qu'ils ont été formés dans le sein d'une Vierge. La Réformation anglicane a corrigé toutes ces choses *qui ressentaient trop la transsubstantiation*. Le mot d'oblation *eût aussi trop senti le sacrifice :* on l'avait voulu rendre en quelque façon par le terme de *présents*. A la fin on l'a ôté tout à fait, et l'Eglise anglicane n'a plus voulu entendre la sainte prière qu'elle entendit, lorsqu'en sortant des eaux du Baptême on lui donna la première fois le pain de vie.

LXXXVII. *La messe gallicane et les autres, au fond, sont la même chose que la romaine.* — Que si on aime mieux que le saint prêtre Augustin lui ait porté la liturgie ou la messe gallicane que la romaine, à cause de la liberté que lui en laissa saint Grégoire[1], il n'importe : la messe gallicane dite par les Hilaire et par les Martin ne différait pas au fond de la romaine, ni des autres. Le *Kyrie eleïson*, le *Pater*, dit en un endroit plutôt qu'en un autre, et d'autres choses aussi peu essentielles faisaient toute la différence; et c'est pourquoi saint Grégoire en laissait le choix au saint prêtre qu'il envoya en Angleterre[2]. On faisait en France, comme à Rome, et dans tout le reste de l'Eglise, une prière pour demander la transformation et le changement du pain et du vin au corps et au sang. Partout on employait auprès de Dieu le mérite et l'entremise des saints, mais un mérite fondé sur la divine miséricorde, et une entremise appuyée sur celle de Jésus-Christ. Partout on y offrait pour les morts; et on n'avait sur toutes ces choses qu'un seul langage en Orient et en Occident, dans le Midi et dans le Nord.

LXXXVIII. *La Réforme se corrige elle-même sur la prière pour les morts.* — La Réformation anglicane avait conservé quelque chose de la prière pour les morts du temps d'Edouard; car on y *recommandait encore à la bonté infinie de Dieu les âmes des trépassés*[3]. On demandait, comme nous faisons encore aujourd'hui dans les obsèques, pour l'âme qui venait de sortir du monde *la rémission de ses péchés*. Mais tous ces restes de l'ancien esprit sont abolis : cette prière ressentait trop le purgatoire. Il est certain qu'on l'a dite dès les premiers temps en Orient et en Occident : n'importe, c'était la messe du Pape et de l'Eglise romaine : il la faut bannir d'Angleterre, et en tourner toutes les paroles dans le sens le plus odieux.

LXXXIX. *Suite des altérations.* — Tout ce que la Réforme anglicane tirait de l'antiquité, le dirai-je? elle l'altérait. La Confirmation n'a plus été qu'un catéchisme pour faire renouveler les promesses du Baptême[4]. Mais, disaient les catholiques, les Pères dont nous la tenons par une tradition fondée sur les Actes des Apôtres et aussi ancienne que l'Eglise, ne disent pas seulement un mot de cette idée de catéchisme. Il est vrai, et il le faut avouer : on ne laisse pas de tourner la Confirmation en cette forme : autrement elle serait trop papistique. On en ôte le saint chrême, que les Pères les plus anciens avaient appelé l'instrument du Saint-Esprit[5] : l'onction même à la fin sera ôtée de l'Extrême-Onction[6], quoi qu'en puisse dire saint Jacques; et malgré le pape saint Innocent qui parlait de cette onction au quatrième siècle, on décidera que l'Extrême-Onction ne se trouve que *dans le dixième*.

XC. *Les cérémonies et le signe de la croix retenus.* — Parmi ces altérations trois choses sont demeurées, les cérémonies sacrées, les fêtes des saints, les abstinences et le carême. On a bien voulu que dans le service les prêtres eussent des habits mystérieux, symboles de la pureté et des autres dispositions que demande le culte divin. On regarda les cérémonies comme un langage mystique[1]; et Calvin parut trop outré en les rejetant. On retint l'usage du signe de la croix[2], pour témoigner solennellement que la croix de Jésus-Christ ne nous fait point rougir. On voulait d'abord que « le sacrement du » Baptême, le service de la Confirmation et la con» sécration de l'Eucharistie fussent témoins du res» pect qu'on avait pour cette sainte cérémonie. » A la fin néanmoins on l'a *supprimée dans la* Confirmation et dans la *Consécration*[3], où saint Augustin avec toute l'antiquité témoigne qu'elle a toujours été pratiquée; et je ne sais pourquoi elle est demeurée seulement dans le Baptême.

XCI. *L'Angleterre nous justifie sur l'observance des fêtes, et même de celles des saints.* — M. Burnet nous justifie sur les fêtes et les abstinences. Il veut que les jours de fêtes *ne soient pas estimés saints d'une sainteté actuelle et naturelle*[4]. Nous y consentons; et jamais personne n'a imaginé cette sainteté actuelle et naturelle des fêtes qu'il se croit obligé à rejeter. Il dit « qu'aucun de ces jours n'est » proprement dédié à un saint, et qu'on les con» sacre à Dieu en la mémoire des saints dont on » leur donne le nom. » C'est notre même doctrine. Enfin on nous justifie en tout et partout sur cette matière; puisqu'on demeure d'accord qu'il faut observer ces jours *par un principe de conscience*[5]. Ceux donc qui nous objectent ici que nous suivons *les commandements des hommes*[6], n'ont qu'à faire cette objection aux Anglais; ils leur répondront pour nous.

XCII. *De même sur l'abstinence des viandes.* — Ils ne nous justifient pas moins clairement du reproche qu'on nous fait d'enseigner une doctrine de démons, en nous abstenant de certaines viandes par pénitence. M. Burnet répond pour nous[7], lorsqu'il « blâme les mondains qui ne veulent pas con» cevoir que l'abstinence assaisonnée de dévotion, » et accompagnée de la prière, est peut-être un des » moyens les plus efficaces que Dieu nous propose » pour mettre nos âmes dans une tranquillité néces» saire, et pour avancer notre sanctification. » Puisque c'est dans cet esprit, et non pas, comme plusieurs se l'imaginent, par une espèce de police temporelle, que l'Eglise anglicane a défendu la viande au vendredi, au samedi, aux vigiles, aux quatre-temps, et dans tout le carême, nous n'avons rien sur ce sujet à nous reprocher les uns aux autres. Il y a seulement sujet de s'étonner que ce soit le roi et le Parlement qui ordonnent ces fêtes et ces abstinences, que ce soit le roi qui déclare *les jours maigres*, et qui dispense de ces *observances*[8]; et enfin, qu'en matière de religion, on ait mieux aimé

1. *Burn.*, *II. part.*, *liv.* I, *p.* 108. — 2. *Greg.*, *lib.* VII, *epist.* 64. *T.* II, *col.* 940. — 3. *Burn.*, *p.* 111, 116. — 4. *Pag.* 107, 116, 235. — 5. *Pag.* 107, 116, 235. — 6. *Idem*, 116, 258.

1. *Pag.* 121, 508. — 2. *Pag.* 120. — 3. *Pag.* 258. — 4. *Burn.*, *p.* 291. — 5. *Idem.* — 6. *Matth.*, XV. 9. — 7. *Pag.* 145. — 8. *Burn.*, *p.* 144, 291.

avoir des commandements du roi que des commandements de l'Eglise.

XCIII. *Cranmer renverse tout l'ordre dans sa Réforme.* — Mais ce qu'il y a de plus surprenant dans la Réformation anglicane, c'est une maxime de Cranmer. Au lieu que dans la vérité le culte dépend du dogme, et doit être réglé par là, Cranmer renversait cet ordre; et avant que d'examiner la doctrine, il supprimait dans le culte ce qui lui déplaisait le plus. Selon M. Burnet, « l'opinion de la » présence de Jésus-Christ dans chaque miette de » pain a donné lieu au retranchement de la coupe[1]. » Et en effet, poursuit-il[2], si cette hypothèse est » juste, la communion sous les deux espèces est » inutile. » Ainsi la question de la nécessité des deux espèces dépendait de celle de la présence réelle. Or en 1548, l'Angleterre croyait encore la présence réelle, et le Parlement déclarait que « le » corps du Seigneur était contenu dans chaque » morceau, et dans les plus petites portions de » pain[3]. » Cependant on avait déjà établi la nécessité de la communion sous les deux espèces, c'est-à-dire, qu'on avait tiré la conséquence avant que de s'être bien assuré du principe.

XCIV. *Suite.* — L'année d'après on voulut douter *de la présence réelle; et la question n'était pas encore décidée*[4], quand on supprima par provision l'adoration de Jésus-Christ dans le sacrement : de même que si on disait en voyant le peuple dans un grand respect comme en présence du roi : commençons par empêcher tous ces honneurs; nous verrons après si le roi est là, et si ces respects lui sont agréables. On ôta de même l'oblation du corps et du sang, encore que cette oblation dans le fond ne soit autre chose que la consécration faite devant Dieu de ce corps et de ce sang comme réellement présents avant la manducation : et sans avoir examiné le principe, on en avait déjà renversé la suite infaillible.

La cause d'une conduite si irrégulière, c'est qu'on menait le peuple par le motif de la haine, et non par celui de la raison. Il était aisé d'exciter la haine contre certaines pratiques dont on ne montrait ni la source ni le droit usage, surtout lorsqu'il s'y était mêlé quelques abus : ainsi il était aisé de rendre odieux les prêtres qui abusaient de la messe pour un gain sordide; et la haine une fois échauffée contre eux, était tournée insensiblement par mille artifices contre le mystère qu'ils célébraient, et même, comme on a vu[5], contre la présence réelle qui en était le soutien.

XCV. *Comment on excitait la haine publique contre la doctrine catholique. Exemple dans l'instruction du jeune Edouard, et sur les images.* — On en usait de même sur les images; et une lettre française que M. Burnet nous a rapportée d'Edouard VI à son oncle le protecteur, nous le fait voir. Pour exercer le style de ce jeune prince, ses maîtres lui faisaient recueillir tous les passages où Dieu parle contre les idoles. « J'ai voulu, disait-il, » en lisant la sainte Ecriture, noter plusieurs lieux » qui défendent de N'ADORER NI FAIRE aucunes » images, non-seulement des dieux étrangers, mais » aussi de ne former chose pensant LA FAIRE SEMBLABLE A LA MAJESTÉ DE DIEU le Créateur[1]. » Dans cet âge crédule, il avait cru simplement ce qu'on lui disait, que les catholiques faisaient des images, pensant *les faire semblables à la majesté de Dieu;* et ces grossières idées lui causaient de l'étonnement et de l'horreur. « Si m'ébahis, poursuit-il dans le » langage du temps, vu que lui-même et son Saint-» Esprit l'a si souvent défendu, que tant de gens » ont osé commettre idolâtrie, EN FAISANT ET ADORANT les images. » Il attache toujours, comme on voit, la même haine à les faire qu'à les adorer; et il a raison selon les idées qu'on lui donnait; puisque constamment il n'est pas permis de faire des images dans la pensée de faire quelque chose *de semblable à la majesté du Créateur.* « Car, comme » ajoute ce prince, Dieu ne peut être vu en choses » qui soient matérielles, mais veut être vu dans ses » œuvres. » Voilà comme on abusait un jeune enfant : on excitait sa haine contre les images païennes, où on prétend représenter la divinité : on lui montrait que Dieu défend de faire de telles images; mais on n'avait garde de lui enseigner que celles des catholiques ne sont pas de ce genre; puisqu'on ne s'est pas encore avisé de dire qu'il soit défendu d'en faire de telles, ni de peindre Jésus-Christ et ses saints. Un enfant de dix à douze ans n'y prenait pas garde de si près : c'était assez qu'en général et confusément on lui décriât les images. Celles de l'Eglise, quoique d'un autre ordre et d'un autre dessein, passaient avec les autres : ébloui d'un raisonnement spécieux et de l'autorité de ses maîtres, tout était idole pour lui; et la haine qu'il avait contre l'idolâtrie se tournait aisément contre l'Eglise.

XCVI. *Si l'on peut tirer avantage du soudain progrès de la Réforme prétendue.* — Le peuple n'était pas plus fin, et il n'était que trop aisé de l'animer par un semblable artifice. Après cela on ose prendre les progrès soudains de la Réforme pour un miracle visible et un témoignage de la main de Dieu[2]. Comment M. Burnet l'a-t-il osé dire, lui qui nous découvre si bien les causes profondes de ce malheureux succès? Un prince prévenu d'un amour aveugle, et condamné par le Pape, fait exagérer des faits particuliers, des exactions odieuses, des abus réprouvés par l'Eglise même. Toutes les chaires résonnent de satires contre les prêtres ignorants et scandaleux : on en fait des comédies et des farces publiques, et M. Burnet lui-même en est indigné. Sous l'autorité d'un enfant et d'un protecteur entêté de la nouvelle hérésie, on pousse encore plus loin la satire et l'invective : les peuples *déjà prévenus d'une secrète aversion pour leurs conducteurs spirituels*[3], écoutent avidement la nouvelle doctrine. On ôte les difficultés du mystère de l'Eucharistie; et au lieu de retenir les sens asservis, on les flatte. Les prêtres sont déchargés de la continence, les moines de tous leurs vœux, tout le monde du joug de la confession, salutaire à la vérité pour la correction des vices, mais pesant à la nature. On prêchait une doctrine plus libre, et *qui,* comme dit M. Burnet, *traçait un chemin simple et aisé pour aller au ciel*[4]. Des lois si commodes trouvaient une facile exécution. *De seize mille* ecclésiastiques

1. *Burn., p.* 251. — 2. *II. part., p.* 61. — 3. *Pag.* 97. — 4. *II. part., p.* 121. — 5. Ci-dessus, *liv.* VI, *n.* 21 *et suiv.*

1. *Rec., II. p., liv.* II. *p.* 68. — 2. *I. part., liv.* I, *p.* 49, *etc.* — 3. *Idem.* 4.. — *Ibid.*

dont le clergé d'Angleterre était composé, M. Burnet nous raconte que *les trois quarts* renoncèrent à leur célibat du temps d'Édouard[1], c'est-à-dire, en cinq ou six ans; et on faisait de bons réformés de ces mauvais ecclésiastiques qui renonçaient à leurs vœux. Voilà comme on gagnait le clergé. Pour les laïques, les biens de l'Eglise étaient en proie : l'argenterie des sacristies enrichissait le fisc du prince : la seule châsse de saint Thomas de Cantorbéri, avec les inestimables présents qu'on y avait envoyés de tous côtés, produisit au trésor royal des sommes immenses[2]. C'en fut assez pour faire dégrader le saint martyr. On le condamna pour le piller; et les richesses de son tombeau firent une partie de son crime. Enfin on aimait mieux piller les églises que de faire un bon usage de leurs revenus, selon l'intention des fondateurs. Quelle merveille qu'on ait gagné si promptement et les grands et le clergé et les peuples! N'est-ce pas au contraire un miracle visible, qu'il soit resté une étincelle en Israël, et que les autres royaumes n'aient pas suivi l'exemple de l'Angleterre, du Danemarck, de la Suède et de l'Allemagne réformées par ces moyens?

XCVII. *Si le duc de Sommerset avait l'air d'un réformateur.* — Parmi toutes ces réformations la seule qui n'avançait pas, était visiblement celle des mœurs. Nous avons vu sur ce point, comme l'Allemagne avait profité de la Réforme de Luther; et il n'y a qu'à lire l'Histoire de M. Burnet pour voir qu'il n'en allait pas autrement en Angleterre. On a vu Henri VIII son premier réformateur : l'ambitieux duc de Sommerset fut le second. Il s'égalait aux souverains, lui qui n'était qu'un sujet, et prenait le titre *de duc de Sommerset par la grâce de Dieu*[3]. Au milieu *des désordres de l'Angleterre, et des ravages que la peste faisait à Londres,* il ne songeait qu'à bâtir le plus magnifique palais qu'on eût jamais vu; et pour comble d'iniquité, il le bâtissait *des ruines d'églises et d'hôtels d'évêques*, et des revenus que *lui cédaient les évêques et les chapitres*[4]; car il fallait bien lui céder tout ce qu'il voulait. Il est vrai qu'il en prenait un don du roi : mais c'était le crime d'abuser ainsi de l'autorité d'un roi enfant, et d'accoutumer son pupille à ces donations sacriléges. Je passe le reste des attentats qui le firent condamner par arrêt du Parlement, premièrement, à perdre l'autorité qu'il avait usurpée sur le conseil, et ensuite à perdre la vie. Mais sans examiner les raisons qu'il eut de faire couper la tête à son frère l'amiral, quelle honte d'avoir fait subir à un homme de cette dignité et à son propre frère, la loi inique d'être condamné *sur de simples dépositions, et sans écouter ses défenses*[5]! En vertu de cette coutume l'amiral fut jugé, comme tant d'autres, sans être ouï. Le protecteur obligea le roi à ordonner aux Communes de passer outre au procès, sans entendre l'accusé; et c'est ainsi qu'il instruisait son pupille à faire justice.

XCVIII. *Vains empressements de M. Burnet à justifier Cranmer sur de petites choses, sans dire un mot sur les grandes.* — M. Burnet se met fort en peine pour justifier son Cranmer de ce qu'il signa étant évêque, l'arrêt de mort de ce malheureux, et se mêla contre les canons dans une cause

1. *I. part., liv.* II, *p.* 415. — 2. *Idem, I. part.* — 3. *Pag.* 203. — 4. *Idem.* — 5. *Pag.* 151.

de sang[1]. Sur cela il fait à son ordinaire, un de ces plans spécieux, où il tâche toujours indirectement de rendre odieuse la foi de l'Eglise, et d'en éluder les canons : mais il ne prend pas garde au principal. S'il fallait chercher des excuses à Cranmer, ce n'était pas seulement pour avoir violé les canons, qu'il devait respecter plus que tous les autres étant archevêque; mais pour avoir violé la loi naturelle observée par les païens mêmes, *de ne condamner aucun accusé sans l'entendre dans ses défenses*[2]. Cranmer, malgré cette loi, condamna l'amiral, et signa l'ordre de l'exécuter. Un si grand réformateur ne devait-il pas s'élever contre une coutume si barbare? Mais non, il valait bien mieux démolir les autels, abattre les images, sans épargner celle de Jésus-Christ, et abolir la messe, que tant de saints avaient dite et entendue depuis l'établissement du christianisme parmi les Anglais.

XCIX. *Cranmer et les autres réformateurs inspirent la révolte contre la reine Marie* (1553). — Pour achever ici la vie de Cranmer, à la mort d'Edouard VI il signa la disposition où ce jeune prince, en haine de la princesse sa sœur qui était catholique, changeait l'ordre de la succession. M. Burnet veut qu'on croie que l'archevêque souscrivit avec peine[3]. Ce lui est assez que ce grand réformateur fasse les crimes avec quelque répugnance : mais cependant le conseil dont Cranmer était le chef, donna tous les ordres pour armer le peuple contre la reine Marie, et pour soutenir l'usurpatrice Jeanne de Suffolk : la prédication y fut employée; et Ridley, évêque de Londres, eut charge de parler pour elle dans la chaire[4]. Quand elle fut sans espérance, Cranmer avec tous les autres avoua son crime, et eut recours à la clémence de la reine. Cette princesse rétablissait la religion catholique, et l'Angleterre se réunissait au Saint-Siége. Comme on avait toujours vu Cranmer accommoder sa religion à celle du roi, on crut aisément qu'il suivrait celle de la reine, et qu'il ne ferait non plus de difficulté de dire la messe, qu'il en avait fait sous Henri, treize ans durant, sans y croire. Mais l'engagement était trop fort, et il serait déclaré trop évidemment un homme sans religion, en changeant ainsi à tout vent. On le mit dans la tour de Londres et pour le crime d'Etat et pour le crime d'hérésie[5]. Il fut déposé par l'autorité de la reine[6]. Cette autorité était légitime à son égard, puisqu'il l'avait reconnue, et même établie. C'était par cette autorité qu'il avait lui-même déposé Bonner, évêque de Londres; et il fut puni par les lois qu'il avait faites. Par une raison semblable, les évêques qui avaient reçu leurs évêchés pour un certain temps furent révoqués[7], et jusqu'à ce que l'ordre ecclésiastique fût entièrement rétabli, on agit contre les protestants selon leurs maximes.

C. *Cranmer déclaré hérétique, et pour quel article* (1555). — Après la déposition de Cranmer, on le laissa quelque temps en prison. Ensuite il fut déclaré hérétique, et il reconnut lui-même *que c'était pour avoir nié la présence corporelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*[8]. On voit par là en quoi on faisait consister alors la principale partie de la

1. *Pag.* 151. — 2. *Act.*, XXV. 16. — 3. *II. part., p.* 311. — 4. *Liv.* II, *p.* 356, *et seq.* — 5. *Pag.* 371. — 6. *Pag.* 414. — 7. *Pag.* 412. — 8. *Pag.* 425.

Réformation d'Edouard VI, et je suis bien aise de le faire remarquer ici, parce que tout cela sera changé sous Elisabeth.

CI. *Fausse réponse de Cranmer devant ses juges* (1556). — Lorsqu'il s'agit de décerner dans les formes, du supplice de Cranmer, ses juges furent composés de commissaires du Pape et de commissaires de Philippe et de Marie; car la reine avait alors épousé Philippe II, roi d'Espagne. L'accusation roula sur les mariages et les hérésies de Cranmer. M. Burnet nous apprend que la reine lui pardonna le crime d'Etat pour lequel il avait déjà été condamné dans le Parlement. Il avoua les faits qu'on lui imputait sur sa doctrine et ses mariages, « et remontra seulement qu'il n'avait jamais forcé » personne de signer ses sentiments[1]. »

CII. *Cranmer condamné selon ses principes.* — A entendre un discours si plein de douceur, on pourrait croire que Cranmer n'avait jamais condamné personne pour la doctrine. Mais pour ne point ici parler de l'emprisonnement de Gardiner, évêque de Winchester, de celui de Bonner, évêque de Londres[2], ni d'autres choses semblables, l'archevêque avait souscrit sous Henri au jugement où Lambert, et ensuite Anne Askew furent condamnés à mort pour avoir nié la présence réelle[3]; et sous Edouard à celui de Jeanne de Kent, et à celui de George de Pare brûlés pour leurs hérésies[4]. Bien plus, Edouard porté à la clémence, refusait de signer l'arrêt de mort de Jeanne de Kent, et il n'y fut déterminé que par l'autorité de Cranmer[5]. Si donc on le condamna pour cause d'hérésie, il en avait lui-même très-souvent donné l'exemple.

CIII. *Cranmer abjure la Réforme par deux fois, un peu avant son supplice.* — Dans le dessein de prolonger l'exécution de son jugement, il déclara qu'*il était prêt à aller soutenir sa doctrine devant le Pape*[6], sans néanmoins le reconnaître : du Pape, au nom duquel on le condamnait, il appela au concile général. Comme il vit qu'il ne gagnait rien, *il abjura les erreurs de Luther et de Zwingle*[7], et reconnut distinctement avec la présence réelle, tous les autres points de la foi catholique. L'abjuration qu'il signa était conçue dans les termes qui marquaient le plus une véritable douleur de s'être laissé séduire. Les réformés furent consternés. Cependant leur réformateur fit une seconde abjuration[8], c'est-à-dire, que lorsqu'il vit, malgré son abjuration précédente, que la reine ne lui voulait pas pardonner, il revint à ses premières erreurs; mais il s'en dédit bientôt, *ayant* encore, dit M. Burnet, *de faibles espérances d'obtenir sa grâce.* Ainsi, poursuit cet auteur, *il se laissa persuader de mettre au net son abjuration, et de la signer de nouveau.* Mais voici le secret qu'il trouva pour mettre sa conscience à couvert. M. Burnet continue : « Appréhendant d'être brûlé malgré ce qu'il avait fait, il » écrivit secrètement une confession sincère de sa » créance, et la porta avec lui quand on le mena » au supplice. » Cette confession ainsi *secrètement écrite*, nous fait assez voir qu'il ne voulut point paraître protestant tant qu'il lui resta quelque espérance. Enfin, comme il en fut tout à fait déchu, il se résolut à dire ce qu'il avait dans le cœur, et à se donner la figure d'un martyr.

CIV. *M. Burnet compare la faute de Cranmer à celle de saint Pierre.* — M. Burnet emploie toute son adresse à couvrir la honte d'une mort si misérable : et après avoir allégué en faveur de son héros les fautes de saint Athanase et de saint Cyrille, dont nous ne voyons nulle mention dans l'*Histoire ecclésiastique*, il allègue le reniement de saint Pierre très-connu dans l'Evangile. Mais quelle comparaison de la faiblesse d'un moment de ce grand apôtre avec la misère d'un homme qui a trahi sa conscience durant presque tout le cours de sa vie, et treize ans durant, à commencer depuis le temps de son épiscopat? qui jamais n'a osé se déclarer que lorsqu'il a eu un roi pour lui? et qui enfin prêt à mourir confessa tout ce qu'on voulut, tant qu'il eût un moment d'espérance; en sorte que sa feinte abjuration n'est visiblement qu'une suite de la lâche dissimulation de toute sa vie.

CV. *S'il est vrai que Cranmer ne fut complaisant envers Henri VIII que tant que sa conscience le lui permit.* — Avec cela, si Dieu le permet, on nous vantera encore la vigueur de ce perpétuel flatteur des rois[1], qui a tout sacrifié à la volonté de ses maîtres, cassant tout autant de mariages, souscrivant à tout autant de condamnations, et consentant à tout autant de lois qu'on a voulu, même à celles qui étaient ou en vérité, ou selon son sentiment, les plus iniques; qui enfin n'a point rougi d'asservir la céleste autorité des évêques à celle des rois de la terre, et à rendre l'Eglise leur captive dans la discipline, dans la prédication de la parole, dans l'administration des sacrements et dans la foi. Cependant M. Burnet ne trouve en lui *qu'une tache remarquable*[2], qui est celle de son abjuration; et pour le reste il avoue seulement, encore en veut-il douter, qu'*il a été peut-être un peu trop soumis aux volontés de Henri VIII. Mais ailleurs*, pour le justifier tout à fait, il assure que *s'il eût de la complaisance pour Henri, ce fut tant que sa conscience le lui permit*[3]. Sa conscience lui permettait donc de casser deux mariages sur des prétextes notoirement faux, et qui n'avaient d'autre fondement que de nouvelles amours? Sa conscience lui permettait donc, étant luthérien, de souscrire à des articles de foi où tout le luthéranisme était condamné, et où la messe, l'injuste objet de l'horreur de la nouvelle Réforme, était approuvée? Sa conscience lui permettait donc de la célébrer sans y croire durant toute la vie de Henri; d'offrir à Dieu, même pour les morts, un sacrifice qu'il regardait comme une abomination; de consacrer des prêtres à qui il donnait le pouvoir de l'offrir; d'exiger de ceux qu'il faisait sous-diacres, selon la formule du Pontifical auquel on n'avait encore osé toucher, la continence, à laquelle il ne se croyait pas obligé lui-même, puisqu'il était marié; de jurer l'obéissance au Pape qu'il regardait comme l'Antechrist, d'en recevoir des bulles, et de se faire instituer archevêque par son autorité; de prier les saints et d'encenser les images, quoique, selon les maximes des luthériens, tout cela ne fût autre chose qu'une idolâtrie; enfin de professer et de pratiquer tout ce qu'il croyait de-

1. *II. part., liv.* II, *p.* 496. — 2. *Idem, liv.* I, *p.* 53, 54. — 3. *I. part., liv.* II, *p.* 346; *Liv.* III, *p.* 467. — 4. *II. part., liv.* I, *p.* 169, 171. — 5. *Idem*, 170. — 6. *Pag.* 497. — 7. *Pag.* 498. — 8. *II. part., liv.* I, *p.* 499.

1. *M. Burnet, page* 502, 503. — 2. *Pag.* 503. — 3. *Pag.* 523.

voir ôter de la maison de Dieu comme une exécration et un scandale?

CVI. *M. Burnet excuse mal les réformateurs.* — Mais c'est que « les réformateurs (ce sont les paroles » de M. Burnet) ne savaient pas encore que ce fût » absolument un péché de retenir tous ces abus, » jusqu'à ce que l'occasion se présentât de les abo- » lir[1]. » Sans doute ils ne savaient pas que ce fût absolument un péché que de changer selon leur pensée la Cène de Jésus-Christ en un sacrilége, et de se souiller par l'idolâtrie? Pour s'abstenir de ces choses, le commandement de Dieu ne suffisait pas, il fallait attendre que le roi et le Parlement le voulussent?

CVII. *Illusion dans les exemples de M. Burnet.* — On nous allègue Naaman, qui obligé par sa charge de donner la main à son roi, ne voulait pas demeurer debout pendant que son maître fléchissait le genou dans le temple de Remmon[2]; et on compare des actes de religion avec le devoir et la bienséance d'une charge séculière. On nous allègue les apôtres, qui *après l'abolition de la loi mosaïque adoraient encore dans le temple, retenaient la circoncision, et offraient des sacrifices*; et on compare des cérémonies que Dieu avait instituées, et qu'il fallait, comme disent tous les saints Pères, ensevelir avec honneur, à des actes que l'on croit être d'une manifeste impiété. On nous allègue les mêmes apôtres qui se faisaient tout à tous, et les premiers chrétiens qui ont adopté des cérémonies du paganisme. Mais si les premiers chrétiens ont adopté des cérémonies indifférentes, s'ensuit-il qu'on en doive pratiquer qu'on croit pleines de sacrilége? Que la Réforme est aveugle, qui pour donner de l'horreur des pratiques de l'Église, les appelle des idolâtries! qui contraire à elle-même, lorsqu'il s'agit d'excuser les mêmes pratiques dans ses auteurs, les traite d'indifférentes, et fait voir plus clair que le jour, ou qu'elle se moque de tout l'univers en appelant idolâtrie ce qui ne l'est pas, ou que ceux qu'elle regarde comme ses héros sont les plus corrompus de tous les hommes! Mais Dieu a révélé leur hypocrisie par leur historien; et c'est M. Burnet qui met leur honte en plein jour.

CVIII. *M. Burnet peu sûr dans ses faits.* — Au reste, si pour convaincre la Réformation prétendue par elle-même, je n'ai fait pour ainsi dire qu'abréger l'Histoire de M. Burnet, et que j'aie reçu comme vrais les faits que j'ai rapportés; par là je ne prétends point accorder les autres, ni qu'il soit permis à M. Burnet de faire passer tout ce qu'il raconte, à la faveur des vérités désavantageuses à sa religion qu'il n'a pu nier. Je ne lui avouerai pas, par exemple, ce qu'il dit sans témoignage et sans preuve, que c'était *une résolution prise* entre François Ier et Henri VIII de se soustraire *de concert* à l'obéissance du Pape, et de changer la messe en une simple communion, c'est-à-dire, d'en supprimer l'oblation et le sacrifice[3]. On n'a jamais ouï parler en France de ce fait avancé par M. Burnet. On ne sait non plus ce que veut dire cet historien, lorsqu'il assure que ce qui fit changer à François Ier la résolution d'abolir la puissance des Papes, c'est que Clément VII « lui accorda tant d'autorité sur » tout le clergé de France, que ce prince n'en eût pas eu davantage en créant un patriarche[1]; » car ce n'est là qu'un discours en l'air, et une chose inconnue à notre histoire. M. Burnet ne sait pas mieux l'histoire de la religion protestante, lorsqu'il avance si hardiment, comme chose avouée entre les réformateurs, que *les bonnes œuvres étaient indispensablement nécessaires pour le salut*[2]; car il a vu et il verra cette proposition, *les bonnes œuvres sont nécessaires au salut*, expressément condamnée par les luthériens dans leurs assemblées les plus solennelles[3]. Je m'éloignerais trop de mon dessein, si je relevais les autres faits de cette nature : mais je ne puis m'empêcher d'avertir le monde du peu de croyance que mérite cet historien, sur le sujet du concile de Trente qu'il a parcouru si négligemment, qu'il n'a pas même pris garde au titre que ce concile a mis à la tête de ses décisions; puisqu'il lui reproche *d'avoir usurpé le titre glorieux de très-saint Concile œcuménique, représentant l'Église universelle*[4]; bien que cette qualité ne se trouve en aucun de ses décrets : chose peu importante en elle-même, puisque ce n'est pas cette expression qui constitue un concile; mais enfin elle n'eût pas échappé à un homme qui aurait seulement ouvert le livre avec quelque attention.

CIX. *Illusion de M. Burnet sur* Fra-Paolo. — On se doit donc bien garder de croire notre historien en ce qu'il prononce touchant ce concile, sur la foi de *Fra-Paolo*, qui n'en est pas tant l'historien que l'ennemi déclaré. M. Burnet fait semblant de croire que cet auteur doit être pour les catholiques au-dessus de tout reproche, parce qu'il est *de leur parti*[5]; et c'est le commun artifice de tous les protestants. Mais ils savent bien en leur conscience que ce Fra-Paolo, qui faisait semblant d'être des nôtres, n'était en effet qu'un protestant habillé en moine. Personne ne le connaît mieux que M. Burnet qui nous le vante. Lui qui le donne dans son *Histoire de la Réformation* pour un auteur *de notre parti*, nous le fait voir dans un autre livre qu'on vient de traduire en notre langue, comme un protestant caché, qui regardait *la liturgie anglicane comme son modèle*[6]; qui à l'occasion des troubles arrivés entre Paul V et la République de Venise, ne travaillait qu'à porter cette République *à une entière séparation, non-seulement de la Cour, mais encore de l'Église de Rome*; qui se croyait *dans une Église corrompue et dans une communion idolâtre*, où il ne laissait pas de demeurer; qui écoutait *les confessions, qui disait la messe, et adoucissait les reproches de sa conscience en omettant une grande partie du canon, et en gardant le silence dans les parties de l'office qui étaient contre sa conscience*. Voilà ce qu'écrit M. Burnet dans la *Vie de Guillaume Bedell*, évêque protestant de Kilmore en Irlande, qui s'était trouvé à Venise dans le temps du démêlé, et à qui Fra-Paolo avait ouvert son cœur. Je n'ai pas besoin de parler des lettres de cet auteur, toutes protestantes, qu'on avait dans toutes les bibliothèques, et que Genève a enfin rendues publiques. Je ne parle à M. Burnet que de ce qu'il écrivait lui-même, pendant qu'il comptait parmi nos auteurs

1. *T.* I, *Préf.* — 2. *IV. Reg.*, v, 18, 19. — 3. *I. part., liv.* II, *p.* 195; *Idem, liv.* III, *p.* 167.

1. *I. part. l.* II, *p.* 196. — 2. *Idem, liv.* III, *p.* 392, 493. — 3. Ci-dessus, *liv.* v, *n.* 12; et ci-après, *liv.* VIII, *n.* 30 *et suiv.* — 4. *II. part., liv.* I, *p.* 29. — 5. *I. part., Préf.* — 6. *Vie de Guill. Bedell, Év. de Kilmore, en Irlande*; *p.* 9, 19, 20.

Fra-Paolo, protestant sous un froc, qui disait la messe sans y croire, et qui demeurait dans une Eglise dont le culte lui paraissait une idolâtrie.

CX. *Les plans de la religion que fait M. Burnet, à l'exemple de* Fra-Paolo. — Mais ce que je lui pardonne le moins, ce sont ces images ingénieuses qu'il nous trace, à l'exemple de *Fra-Paolo*, et avec aussi peu de vérité, des anciens dogmes de l'Eglise. Il est vrai que cette invention est aussi commode qu'agréable. Au milieu de son récit, un adroit historien fait couler tout ce qu'il lui plaît de l'antiquité, et nous en fait un plan à sa mode. Sous prétexte qu'un historien ne doit ni entrer en preuve, ni faire le docteur, on se contente d'avancer des faits qu'on croit favorables à sa religion. On veut se moquer du culte des images ou des reliques, ou de l'autorité du Pape, ou de la prière pour les morts, ou même, pour ne rien omettre, du *Pallium* : on donne à ces pratiques telle forme et telle date qu'on veut. On dit par exemple que le *Pallium, honneur chimérique, est de l'invention de Pascal II*[1], quoiqu'on le trouve cinq cents ans devant dans les lettres du pape Vigile et de saint Grégoire. Le crédule lecteur, qui trouve une histoire toute parée de ces réflexions, et qui voit partout, dans un ouvrage dont le caractère doit être la sincérité, un abrégé des antiquités de plusieurs siècles, sans songer que l'auteur lui donne ou ses préventions ou ses conjectures pour des vérités constantes, en admire l'érudition comme les tours agréables, et croit être à l'origine des choses. Mais il n'est pas juste que M. Burnet, sous le titre insinuant d'historien, décide ainsi des antiquités; ni que Fra-Paolo qu'il a imité, acquière le droit de faire croire tout ce qu'il voudra de notre religion, à cause que sous un froc il cachait un cœur calviniste, et qu'il travaillait sourdement à décréditer la messe qu'il disait tous les jours.

CXI. *Pitoyable allégation de Gerson.* — Qu'on ne croie donc plus M. Burnet en ce qu'il dit sur les dogmes de l'Eglise, qu'il tourne tout à contre-sens. Soit qu'il parle par lui-même, ou qu'il introduise dans son Histoire quelqu'un qui parle contre notre doctrine, il a toujours un dessein secret de la décrier. Peut-on souffrir son Cranmer, lorsqu'abusant d'un traité que Gerson a fait *de auferibilitate Papæ*, il en conclut que selon ce docteur *on peut fort bien se passer du Pape*[2]? au lieu qu'il veut dire seulement, comme la suite de cet ouvrage le montre d'une manière à ne laisser aucun doute, qu'on peut déposer le Pape en certains cas. Quand on raconte sérieusement de pareilles choses, on veut amuser le monde, et on s'ôte toute croyance parmi les gens sérieux.

CXII. *Erreur grossière sur le célibat et sur le Pontifical romain.* — Mais l'endroit où notre historien a épuisé toutes ses adresses, et usé pour ainsi dire toutes ses plus belles couleurs, est celui du célibat des ecclésiastiques. Je ne prétends pas discuter ce qu'il en dit sous le nom de Cranmer ou de lui-même[3]. On peut juger de ses remarques sur l'antiquité par celles qu'il fait sur le Pontifical romain, dont on avouera bien que les sentiments sur le célibat ne sont pas obscurs. « On considérait, » dit-il[4], que l'engagement où entrent les gens d'é» glise, suivant les cérémonies du Pontifical ro» main, n'emportent pas nécessairement le célibat. » Celui qui confère les ordres demande à celui qui » les reçoit, *s'il promet de vivre dans la chasteté et » dans la sobriété?* à quoi le sous-diacre répond : » Je le promets. » M. Burnet conclut de ces paroles, qu'on n'obligeait qu'à la chasteté qui « se » trouve parmi les gens mariés, de même que » parmi ceux qui ne le sont pas. » Mais l'illusion est trop grossière pour être soufferte. Les paroles qu'il rapporte ne se disent pas dans l'ordination du sous-diacre, mais dans celle de l'évêque[1]. Et dans celle du sous-diacre on arrête celui qui se présente à cet ordre, pour lui déclarer que *jusqu'alors il a été libre;* mais que s'il passe plus avant, *il faudra garder la chasteté*[2]. M. Burnet dira-t-il encore que la chasteté dont il est ici question est celle qu'on garde dans le mariage, et qui nous apprend *à nous abstenir de tous les plaisirs illicites?* Est-ce donc qu'il fallait attendre le sous-diaconat pour entrer dans cette obligation? Et qui ne reconnaît ici cette profession de la continence imposée, selon les anciens canons, aux principaux clercs, dès le temps qu'on les élève au sous-diaconat?

CXIII. *Vaine défaite.* — M. Burnet répond encore que sans s'arrêter au Pontifical, les prêtres anglais qui se marièrent du temps d'Edouard avaient été ordonnés sans qu'on leur en eût fait la demande, et par conséquent sans en avoir fait le vœu[3]. Mais le contraire paraît par lui-même; puisqu'il a reconnu que du temps de Henri VIII on ne retrancha rien dans les Rituels, ni dans les autres livres d'offices, si ce n'est quelques prières outrées qu'on y adressait aux saints, ou quelque autre chose peu importante; et on voit bien que ce prince n'avait garde de retrancher dans l'ordination la profession de la continence, lui qui a défendu de la violer, premièrement sous peine de mort, et lorsqu'il s'est le plus relâché, *sous peine de confiscation de tous biens*[4]. C'est aussi pour cette raison, que Cranmer n'osa jamais déclarer son mariage durant la vie de Henri, et il lui fallut ajouter à un mariage défendu, la honte de la clandestinité.

CXIV. *Conclusion de ce livre.* — Je ne m'étonne donc plus que sous un tel archevêque on ait méprisé la doctrine de ses saints prédécesseurs, d'un saint Dunstan, d'un Lanfranc, d'un saint Anselme, dont les vertus admirables, et en particulier la continence, ont été l'honneur de l'Eglise. Je ne m'étonne pas qu'on ait effacé du nombre des saints un saint Thomas de Cantorbéri, dont la vie était la condamnation de Thomas Cranmer. Saint Thomas de Cantorbéri résista aux rois iniques; Thomas Cranmer leur prostitua sa conscience, et flatta leurs passions. L'un banni, privé de ses biens, persécuté dans les siens et dans sa propre personne, et affligé en toutes manières, acheta la liberté glorieuse de dire la vérité comme il la croyait, par un mépris courageux de la vie et de toutes ses commodités : l'autre, pour plaire à son prince, a passé sa vie dans une honteuse dissimulation, et n'a cessé d'agir en tout contre sa croyance. L'un combattit jusqu'au sang pour les moindres droits de l'Eglise, et en soutenant ses prérogatives, tant celles que

1. *Pag.* 509. — 2. *I. part., liv.* II, *p.* 251. — 3. *I. part., liv.* III, *p.* 353. — 4. *II. part., liv.* I, *p.* 138.

1. *Pont. Rom. in Cons. Episc.* — 2. *Idem, in Ordin. Subdiac.* — 3. *II. part., liv.* I, *p.* 139. — 4. *Idem, liv.* III, *p.* 386.

Jésus-Christ lui avait acquises par son sang, que celles que les rois pieux lui avaient données, il défendit jusqu'au dehors de cette sainte cité : l'autre en livra aux rois de la terre le dépôt le plus intime, la parole, le culte, les sacrements, les clés, l'autorité, les censures, la foi même : tout enfin est mis sous le joug, et toute la puissance ecclésiastique étant réunie au trône royal, l'Eglise n'a plus de force qu'autant qu'il plaît au siècle. L'un enfin toujours intrépide et toujours pieux pendant sa vie, le fut encore plus à sa dernière heure : l'autre toujours faible et toujours tremblant, l'a été plus que jamais dans les approches de la mort; et à l'âge de soixante-deux ans il a sacrifié à un misérable reste de vie sa foi et sa conscience. Aussi n'a-t-il laissé qu'un nom odieux parmi les hommes; et pour l'excuser dans son parti même, on n'a que des tours ingénieux que les faits démentent : mais la gloire de saint Thomas de Cantorbéri vivra autant que l'Eglise; et ses vertus que la France et l'Angleterre ont révérées comme à l'envi, ne seront jamais oubliées. Plus la cause que ce saint martyr soutenait a paru douteuse et équivoque aux politiques et aux mondains, plus la divine puissance s'est déclarée d'enhaut en sa faveur, par les châtiments terribles qu'elle exerça sur Henri II qui avait persécuté le saint prélat, par la pénitence exemplaire de ce prince, qui seule put apaiser l'ire de Dieu, et par des miracles d'un si grand éclat, qu'ils attirèrent, non-seulement les rois d'Angleterre, mais encore les rois de France à son tombeau : miracles d'ailleurs si continuels et si attestés par le concours unanime de tous les écrivains du temps, que pour les révoquer en doute, il faut rejeter toutes les histoires. Cependant la Réformation anglicane a rayé un si grand homme du nombre des saints. Mais elle a porté bien plus haut ses attentats : il faut qu'elle dégrade tous les saints qu'elle a eus depuis qu'elle a été chrétienne. Bède son vénérable historien ne lui a conté que des fables, ou en tous cas des histoires peu prisées, quand il lui a raconté les merveilles de sa conversion, et la sainteté de ses pasteurs, de ses rois, et de ses religieux. Le moine saint Augustin, qui lui a porté l'Evangile, et le pape saint Grégoire qui l'a envoyé, ne se sauvent pas des mains de la Réforme : elle les attaque par ses écrits. Si nous l'en croyons, la mission des saints qui ont fondé l'Eglise anglicane est l'ouvrage de l'ambition et de la politique des Papes; et en convertissant les Anglais, saint Grégoire, un pape si humble et si saint, a prétendu les assujétir à son siége plutôt qu'à Jésus-Christ[1]. Voilà ce qu'on publie en Angleterre; et sa réformation s'établit en foulant aux pieds, jusque dans la source, tout le christianisme de la nation. Mais une nation si savante ne demeurera pas longtemps dans cet éblouissement : le respect qu'elle conserve pour les Pères, et ses curieuses et continuelles recherches sur l'antiquité la ramèneront à la doctrine des premiers siècles. Je ne puis croire qu'elle persiste dans la haine qu'elle a conçue contre la chaire de saint Pierre, d'où elle a reçu le christianisme. Dieu travaille trop puissamment à son salut en lui donnant un roi incomparable en courage comme en piété. Enfin les temps de vengeance et d'illusion passeront, et Dieu écoutera les gémissements de ses saints.

1. *Vitach. cont. Durœ. Fulc. cont. Stapl. Ivel. apol. Eccl. Ang.*

LIVRE VIII.

Depuis 1546 jusqu'à l'an 1561.

Sommaire. — Guerre ouverte entre Charles V et la ligue de Smalcalde. Thèses de Luther qui avaient excité les luthériens à prendre les armes. Nouveau sujet de guerre à l'occasion de Herman, archevêque de Cologne. Prodigieuse ignorance de cet archevêque. Les protestants défaits par Charles V. L'électeur de Saxe et le landgrave de Hesse prisonniers. L'*Interim*, ou le livre de l'Empereur, qui règle par provision et en attendant le concile, les matières de religion pour les protestants seulement. Les troubles causés dans la Prusse par la nouvelle doctrine d'Osiandre luthérien, sur la Justification. Disputes entre les luthériens après l'*Interim*. Illiric, disciple de Mélanchton, tâche de le perdre à l'occasion des cérémonies indifférentes. Il renouvelle la doctrine de l'ubiquité. L'Empereur presse les luthériens de comparaître au concile de Trente. La Confession appelée Saxonique, et celle du duché de Wittemberg dressées à cette occasion. La distinction des péchés mortels et véniels. Le mérite des bonnes œuvres reconnu de nouveau. Conférence à Worms pour la conciliation des religions. Les luthériens s'y brouillent entre eux, et décident néanmoins d'un commun accord que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires à salut. Mort de Mélanchton dans une horrible perplexité. Les zwingliens condamnés par les luthériens dans un synode tenu à Iène. Assemblée de luthériens tenue à Naümbourg, pour convenir de la vraie édition de la Confession d'Augsbourg. L'incertitude demeure aussi grande. L'ubiquité s'établit presque dans tout le luthéranisme. Nouvelles décisions sur la coopération du libre arbitre. Les luthériens sont contraires à eux-mêmes, et pour répondre tant aux libertins qu'aux chrétiens infirmes, ils tombent dans le demi-pélagianisme. Du livre *de la Concorde* compilé par les luthériens, où toutes leurs décisions sont renfermées.

I. *Thèses de Luther pour exciter les luthériens à prendre les armes.* — La ligue de Smalcalde était redoutable, et Luther l'avait excitée à prendre les armes d'une manière si furieuse, qu'il n'y avait aucun excès qu'on n'en dût craindre. Enflé de la puissance de tant de princes conjurés, il avait publié des thèses dont il a déjà été parlé[1]. Jamais on n'avait rien vu de plus violent. Il les avait soutenues dès l'an 1540; mais nous apprenons de Sleidan[2] qu'il les publia de nouveau en 1545, c'est-à-dire, un an avant sa mort. Là il comparait le Pape à un loup enragé, « contre lequel tout le monde » s'arme au premier signal, sans attendre l'ordre » du magistrat. Que si renfermé dans une enceinte, » le magistrat le délivre, on peut continuer, disait- » il, à poursuivre cette bête féroce, et attaquer impunément ceux qui auront empêché qu'on ne s'en » défît. Si on est tué dans cette attaque avant que » d'avoir donné à la bête le coup mortel, il n'y a » qu'un seul sujet de se repentir, c'est de ne lui » avoir pas enfoncé le couteau dans le sein. Voilà » comme il faut traiter le Pape. Tous ceux qui le » défendent doivent aussi être traités comme les » soldats d'un chef de brigands, fussent-ils des rois » et des césars. » Sleidan, qui récite une grande partie de ces thèses sanguinaires, n'a osé rapporter ces derniers mots, tant ils lui ont paru horribles : mais ils étaient dans les thèses de Luther, et on les y voit encore dans l'édition de ses œuvres[3].

1. Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 25. — 2. *Sleid., liv.* XVI, *p.* 261. — 3. *T.* I. *Vit.* 107.

II. *Herman, archevêque de Cologne, appelle les protestants dans son diocèse. Son ignorance prodigieuse.* — Il arriva dans ce temps un nouveau sujet de querelle. Herman, archevêque de Cologne, s'était avisé de réformer son diocèse à la nouvelle manière, et il y avait appelé Mélanchton et Bucer. C'était constamment le plus ignorant de tous les prélats; et un homme toujours entraîné où voulaient ses conducteurs. Tant qu'il écouta les conseils du docte Gropper, il tint de très-saints conciles pour la défense de l'ancienne foi, et pour commencer une véritable réformation des mœurs. Dans la suite, les luthériens s'emparèrent de son esprit, et le firent donner à l'aveugle dans leurs sentiments. Comme le landgrave parlait une fois à l'empereur de ce nouveau réformateur : « Que réformera ce » bon homme? lui répondit-il[1], à peine entend-il le » latin. En toute sa vie il n'a jamais dit que trois » fois la messe : je l'ai ouï deux fois, il n'en savait » pas le commencement. » Le fait était constant; et le landgrave qui n'osait dire qu'il sût un mot de latin, assura qu'*il avait lu de bons livres allemands, et entendait la religion*. C'était l'entendre, selon le landgrave, que de favoriser le parti. Comme le Pape et l'Empereur s'unirent contre lui, les princes protestants de leur côté, *lui promirent de le secourir si on l'attaquait pour la religion*[2].

III. *Doute dans la ligue, si on traiterait Charles V d'Empereur : victoire de Charles V. Le livre de l'*Interim (1546). — On en vint bientôt à la force ouverte. Plus l'empereur témoignait que ce n'était pas pour la religion qu'il prenait les armes, mais pour mettre à la raison quelques rebelles dont l'électeur de Saxe et le landgrave étaient les chefs; plus ceux-ci publiaient dans leurs manifestes, que cette guerre ne se faisait que par la secrète instigation de l'Antechrist romain et du concile de Trente[3]. C'est ainsi que, selon les thèses de Luther, ils tâchaient de faire paraître licite la guerre qu'ils faisaient à l'empereur. Il y eut pourtant entre eux une dispute, comment on traiterait Charles V dans les écrits qu'on publiait. L'électeur plus consciencieux ne voulait pas qu'on lui donnât le nom d'empereur : *autrement*, disait-il, *on ne pourrait pas licitement lui faire la guerre*[4]. Le landgrave n'avait point de ces scrupules; et d'ailleurs qui avait dégradé l'empereur? Qui lui avait ôté l'empire? Voulait-on établir cette maxime, qu'on cessât d'être empereur dès qu'on serait uni avec le Pape? C'était une pensée ridicule autant que criminelle. A la fin, pour tout accommoder, il fut dit que sans avouer ni nier que Charles V fût empereur, on le traiterait comme se portant pour tel; et par cet expédient toutes les hostilités devinrent permises. Mais la guerre ne fut pas heureuse pour les protestants (1547). Abattus par la fameuse victoire de Charles V près de l'Elbe, et par la prise du duc de Saxe et du landgrave, ils ne savaient à quoi se résoudre. L'empereur leur proposa (1548) de son autorité, un formulaire de doctrine qu'on appela l'*Interim*, ou le Livre de l'empereur, qu'il leur ordonnait de suivre par provision jusqu'au concile. Toutes les erreurs des luthériens y étaient rejetées : on y tolérait seulement le mariage des prêtres qui s'étaient faits luthériens, et on laissait la communion sous les deux espèces à ceux qui l'avaient rétablie. A Rome on blâma l'empereur d'avoir osé prononcer sur des matières de religion. Ses partisans répondaient qu'il n'avait pas prétendu faire une décision ni une loi pour l'Eglise, mais seulement prescrire aux luthériens ce qu'ils pouvaient faire de mieux en attendant le concile. Cette question n'est pas de mon sujet, et il me suffit de remarquer en passant, que l'*Interim* ne peut point passer pour un acte authentique de l'Eglise, puisque ni le Pape ni les évêques ne l'ont jamais approuvé. Quelques luthériens l'acceptèrent, plutôt par force qu'autrement : la plupart le rejetèrent; et le dessein de Charles V n'eut pas grand succès.

IV. *Projet de l'*Interim. *La conférence de Ratisbonne de* 1541. — Pendant que nous en sommes sur ce livre, il n'est pas hors de propos de remarquer qu'il avait déjà été proposé à la conférence de Ratisbonne en 1541. Trois théologiens catholiques Pflugius, évêque de Naümbourg, Gropper et Eccius y devaient traiter, par l'ordre de l'empereur, de la réconciliation des religions avec Mélanchton, Bucer et Pistorius, trois protestants. Eccius rejeta le livre; et les prélats avec les Etats catholiques n'approuvèrent pas qu'on proposât un corps de doctrine sans en communiquer avec le légat du Pape qui était alors à Ratisbonne[1]. C'était le cardinal Contarenus, très-savant théologien, et qui est loué même par les protestants. Ce légat ainsi consulté, répondit qu'une affaire de cette nature devait être « renvoyée » au Pape, pour être réglée ou dans le concile gé» néral qu'on allait ouvrir, ou par quelque autre » manière convenable. »

V. *Articles conciliés, et non conciliés : ce que c'est dans cette conférence.* — Il est vrai qu'on ne laissa pas de continuer les conférences; et quand les trois protestants furent convenus avec Pflugius et Gropper de quelques articles, on les appela les articles conciliés, encore qu'Eccius s'y fût toujours opposé. Les protestants demandaient que l'empereur autorisât ces articles, en attendant qu'ont pût convenir des autres[2]. Mais les catholiques s'y opposèrent, et déclarèrent plusieurs fois qu'ils ne pouvaient consentir au changement d'aucun dogme ni d'aucun rit reçu dans l'Eglise catholique[3]. De leur côté, les protestants, qui pressaient la réception des articles conciliés, y donnaient des explications à leur mode dont on n'était pas convenu; et ils firent un dénombrement des choses *omises dans les articles conciliés*[4], Mélanchton, qui rédigea ces remarques, écrivit à l'empereur au nom de tous les protestants, qu'on recevrait les articles conciliés, *pourvu qu'ils fussent bien entendus*[5]; c'est-à-dire, qu'ils les trouvaient eux-mêmes conçus en termes ambigus : et ce n'était qu'une illusion d'en presser la réception comme ils faisaient. Ainsi tous les projets d'accommodement demeurèrent sans effet : ce que je suis bien aise de remarquer par occasion, afin qu'on ne trouve pas étrange que je n'ai parlé qu'en passant d'une action aussi célèbre que la conférence de Ratisbonne.

1. *Sleid., lib.* XVII, 276. — 2. *Epist. Vit. Theod. inter Ep. Calc., p.* 82. — 3. *Sleid., Ibid.*, 289, 295, *etc.* — 4. *Ibid.*, 297.

1. *Sleid., lib.* XIV; *Act. coll. Ratisb. Argent.* 1542, *p.* 199. *Ibid.* 132; *Mel., lib.* I. *ep.* 24, 25; *Act. Ratisb., ibid.*, 136. — 2. *Idem*, 153. *Sleid., ibid.* — 3. *Ibid.*, 157. — 4. *Sleid., Resp. princ.* 78, *Annotata aut omissa in artic. Concil.*, 82. — 5. *Lib. ep.* 25. *ad Carol. V.*

VI. *Autre conférence. La dernière main mise à l'*INTERIM. *Le peu de succès de ce livre.* — Il s'en tint une autre dans la même ville et avec aussi peu de succès en 1546. L'empereur faisait cependant retoucher à son livre, où Pflugius, évêque de Naümbourg, Michel Helding, l'évêque titulaire de Sidon, et Islebius, protestants, mirent la dernière main[1]. Mais il ne fit que donner un nouvel exemple du mauvais succès que ces décisions impériales avaient accoutumé d'avoir en matière de religion.

VII. *Nouvelle Confession de foi de Bucer.* — Durant que l'empereur s'efforçait de faire recevoir son *Interim* dans la ville de Strasbourg, Bucer y publia une nouvelle Confession de foi[2], où cette Eglise déclare qu'elle retient toujours immuablement sa première Confession de foi présentée à Charles V à Augsbourg en 1530, et qu'elle reçoit aussi l'accord fait à Wittemberg avec Luther; c'est-à-dire, cet acte où il était dit que ceux mêmes qui n'ont pas la foi, et qui abusent du sacrement, reçoivent la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ.

Dans cette Confession de foi, Bucer n'exclut formellement que la transsubstantiation, et laisse en son entier tout ce qui peut établir la présence réelle et substantielle.

VIII. *On reçoit en même temps à Strasbourg deux actes contraires.* — Ce qu'il y eut ici de plus remarquable, c'est que Bucer, qui, en souscrivant les articles de Smalcalde, avait souscrit en même temps, comme on a vu[3], la Confession d'Augsbourg, retint en même temps la Confession de Strasbourg; c'est-à-dire, qu'il autorisa deux actes qui étaient faits pour se détruire l'un l'autre : car on se peut souvenir que la Confession de *Strasbourg* ne fut dressée que pour éviter de souscrire celle d'*Augsbourg*[4], et que ceux de la Confession d'Augsbourg ne voulurent jamais recevoir parmi leurs frères ceux de Strasbourg ni leurs associés. Maintenant tout cela s'accorde : c'est-à-dire qu'il est bien permis de changer dans la nouvelle Réforme; mais il n'est pas permis d'avouer qu'on change. La Réforme paraîtrait par cet aveu, un ouvrage trop humain; et il vaut mieux approuver quatre ou cinq actes contradictoires, pourvu qu'on n'avoue pas qu'ils le sont, que de confesser qu'on a eu tort, surtout dans des Confessions de foi.

IX. *Bucer passe en Angleterre, où il meurt sans avoir pu rien changer dans les articles de Pierre Martyr.* — Ce fut la dernière action que Bucer fit en Allemagne. Durant les mouvements de l'*Interim,* il trouva un asile en Angleterre parmi les nouveaux protestants qui se fortifiaient sous Edouard. Il y mourut en grande considération, sans néanmoins avoir pu rien changer dans les articles que Pierre Martyr y avait établis : de sorte qu'on y demeura dans le pur zwinglianisme. Mais les sentiments de Bucer auront leur tour, et nous verrons les articles de Pierre Martyr changés sous Elisabeth.

X. *Osiandre abandonne aussi son Eglise de Nuremberg, et met tout en trouble dans la Prusse.* — Les troubles de l'*Interim* écartèrent beaucoup de réformateurs. On fut scandalisé dans le parti même, de leur voir abandonner leurs Eglises. Ce n'était pas leur coutume de s'exposer pour elles ni pour la Réforme; et on a remarqué il y a longtemps, qu'aucun d'eux n'y a laissé la vie; si ce n'est Cranmer qui fit encore tout ce qu'il put pour la sauver en abjurant sa religion tant qu'on voulut. Le fameux Osiandre fut un de ceux qui prit le plus tôt la fuite. Il disparut tout à coup à Nuremberg, Eglise qu'il gouvernait il y avait vingt-cinq ans et dès le commencement de la Réforme; et il fut reçu dans la Prusse : c'était une des provinces des plus affectionnées au luthéranisme. Elle appartenait à l'ordre teutonique; mais le prince Albert de Brandebourg, qui en était le grand-maître, conçut tout ensemble le désir de se marier, de se réformer, et de se faire une souveraineté héréditaire (1525). C'est ainsi que tout le pays devint luthérien, et le docteur de Nuremberg y excita bientôt de nouveaux désordres.

XI. *Quel était Osiandre. Sa doctrine sur la Justification.* — André Osiandre s'était signalé parmi les luthériens, par une opinion nouvelle qu'il y avait introduite sur la Justification. Il ne voulait pas qu'elle se fît, comme tous les autres protestants le soutenaient, par l'imputation de la justice de Jésus-Christ; mais par l'intime union de la justice substantielle de Dieu avec nos âmes[1], fondé sur cette parole souvent répétée en Isaïe et en Jérémie : *Le Seigneur est notre justice*[2]. Car de même que, selon lui, nous vivions par la vie substantielle de Dieu, et que nous aimions par l'amour essentiel qu'il a pour lui-même, ainsi nous étions justes par sa justice essentielle, qui nous était communiquée : à quoi il fallait ajouter la substance du Verbe incarné, qui était en nous par la foi, par la parole et par les sacrements. Dès le temps qu'on dressa la Confession d'Augsbourg, il avait fait les derniers efforts pour faire embrasser cette prodigieuse doctrine par tout le parti, et il la soutint avec une audace extrême à la face de Luther. Dans l'assemblée de Smalcalde on fut étonné de sa témérité : mais comme on craignait de faire éclater de nouvelles divisions dans le parti, où il tenait un grand rang par son savoir, on le souffrit. Il avait un talent tout particulier pour divertir Luther; et au retour de la conférence qu'on eut à Marpourg avec les sacramentaires, Mélanchton écrivait à Camerarius : *Osiandre a fort réjoui Luther et nous tous*[3].

XII. *L'esprit profane d'Osiandre remarqué par Calvin.* — C'est qu'il faisait le plaisant, surtout à table, et qu'il y disait de bons mots, mais si profanes que j'ai peine à les répéter. C'est Calvin qui nous apprend dans une lettre qu'il écrit à Mélanchton sur le sujet de cet homme, « que toutes les fois » qu'il trouvait le vin bon dans un festin, il le » louait en lui appliquant cette parole que Dieu di- » sait de lui-même : *Je suis celui qui suis*[4]. » Et encore : *Voici le Fils du Dieu vivant.* Calvin s'était trouvé aux banquets où il proférait ces blasphèmes qui lui inspiraient de l'horreur. Mais cependant cela se passait sans qu'on en dît mot. Le même Calvin parle d'Osiandre comme « d'un bru- » tal et d'une bête farouche, incapable d'être ap- » privoisée. Pour lui, disait-il, dès la première fois

1. *Sleid., lib.* XX. 344. — 2. *Hosp., ann.* 1548, 204. — 3. Ci-dessus, *liv.* IV. — 4. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 12 *et suiv.*

1. *Chyt., lib.* XVII; *Saxon. tit. Osiandrica, p.* 444. — 2. *Is.,* XXIII. 6, 16; XXXIII. 16; *Jer.,* XXIII. 6. — 3. *Lib.* IV, *ep.* 88. — 4. *Cal., ep. ad Mel.* 146.

» qu'il le vit, il en détesta l'esprit profane et les » mœurs infâmes, et il l'avait toujours regardé » comme la honte du parti protestant. » C'en était pourtant une des colonnes : l'Eglise de Nuremberg, une des premières de la secte, l'avait mis à la tête de ses pasteurs dès l'an 1522, et on le trouve partout dans les conférences avec les premiers du parti : mais Calvin s'étonne « qu'on ait pu l'y endu» rer si longtemps; et on ne comprend pas après » toutes ses fureurs, comment Mélanchton a pu lui » donner tant de louanges. »

XIII. *Sentiment de Mélanchton et des autres protestants sur Osiandre.* — On croira peut-être que Calvin le traite si mal par une haine particulière; car Osiandre était le plus violent ennemi des sacramentaires; et c'est lui qui avait outré la matière de la présence réelle, jusqu'à soutenir qu'il fallait dire du pain de l'Eucharistie : *Ce pain est Dieu*[1]. Mais les luthériens n'en avaient pas meilleure opinion; et Mélanchton qui trouvait souvent à propos, comme Calvin lui reproche, de lui donner des louanges excessives, ne laisse pas en écrivant à ses amis, de blâmer *son extrême arrogance*, *ses rêveries*, ses autres excès, et *les prodiges de ses opinions*[2]. Il ne tint pas à Osiandre qu'il n'allât troubler l'Angleterre, où il espérait que la considération de son beau-frère Cranmer lui donnerait du crédit : mais Mélanchton nous apprend que des personnes de savoir et d'autorité avaient représenté le péril qu'il y avait « d'attirer en ce pays-là un homme qui » avait répandu dans l'Eglise un si grand chaos de » nouvelles opinions. » Cranmer lui-même entendit raison sur ce sujet, et il écouta Calvin, qui lui parlait *des illusions* dont Osiandre fascinait les autres, et se fascinait lui-même[3].

XIV. *Osiandre, enflé de sa faveur auprès du prince, ne garde plus de mesure.* — Il ne fut pas plus tôt en Prusse, qu'il mit en feu l'Université de Kœnigsberg par sa nouvelle doctrine de la Justification[4]. Quelque ardeur qu'il eût toujours eue à la soutenir, il craignit, disent mes auteurs, *la magnanimité de Luther*[5], et durant sa vie il n'osa rien écrire sur cette matière. Le magnanime Luther ne le craignait pas moins : en général, la Réforme sans autorité, ne craignait rien tant que de nouvelles divisions, qu'elle ne savait comment finir; et pour ne pas irriter un homme dont l'éloquence était redoutée, on lui laissa débiter de vive voix tout ce qu'il voulut. Quand il se vit dans la Prusse, affranchi du joug du parti, et, ce qui lui enfla le cœur, en grande faveur auprès du prince, qui lui donna la première chaire dans son Université, il éclata de toute sa force, et partagea bientôt toute la province.

XV. *La dispute des cérémonies ou des choses indifférentes* (1549). — D'autres disputes s'allumaient en même temps dans le reste du luthéranisme. Celle qui eut pour sujet les cérémonies, ou les choses indifférentes, fut poussée avec beaucoup d'aigreur. Mélanchton, soutenu des académies de Leipsick et de Wittemberg où il était tout-puissant, ne voulait pas qu'on les rejetât[6]. De tout temps c'avait été son opinion, qu'il ne fallait changer que le moins qu'il se pouvait dans le culte extérieur[7]. Ainsi durant l'*Interim* il se rendit fort facile sur ces pratiques indifférentes, et ne croyait pas, dit-il, que *pour un surplis*, *pour quelques fêtes*, *ou pour l'ordre des leçons*[1], il fallût attirer la persécution. On lui fit un crime de cette doctrine; et on décida dans le parti, que ces choses indifférentes devaient être absolument rejetées[2]; parce que l'usage qu'on en faisait, était contraire à la liberté des Eglises, et enfermait, disait-on, une espèce de profession du papisme.

XVI. *Jalousie et desseins cachés d'Illyric contre Mélanchton.* — Mais Flaccius Illyricus, qui remuait cette question, avait un dessein plus caché. Il voulait perdre Mélanchton dont il avait été disciple, mais dont il était ensuite tellement devenu jaloux, qu'il ne le pouvait souffrir. Des raisons particulières l'obligeaient à le pousser plus que jamais : car au lieu que Mélanchton tâchait alors d'affaiblir la doctrine de Luther sur la présence réelle, Illyric et ses amis l'outraient jusqu'à établir l'ubiquité[3]. En effet, nous la voyons décidée par la plupart des Eglises luthériennes, et les actes en sont imprimés dans le livre *de la Concorde* que presque toute l'Allemagne luthérienne a reçu.

Nous en parlerons dans la suite : et pour suivre l'ordre des temps, il nous faut parler maintenant de la Confession de foi qu'on appela *Saxonique*, et de celle de Wirtemberg[4] : ce n'est point Wittemberg en Saxe, mais la capitale du duché de Wirtemberg.

XVII. *La Confession Saxonique et celle de Wittemberg : pourquoi faites, et par quels auteurs.* — Elles furent faites toutes à peu près dans le même temps, c'est-à-dire, en 1551 et 1552, pour être présentées au concile de Trente, où Charles V victorieux voulait que les protestants comparussent.

La Confession Saxonique fut dressée par Mélanchton : et nous apprenons de Sleidan[5] que ce fut par ordre de l'électeur Maurice que l'empereur avait mis à la place de Jean Frédéric. Tous les docteurs et tous les pasteurs assemblés solennellement à Leipsick l'approuvèrent d'une commune voix; et il ne devait rien y avoir de plus authentique qu'une Confession de foi faite par un homme si célèbre, pour être proposée dans un concile général. Aussi fut-elle reçue non-seulement dans toutes les terres de la maison de Saxe et de plusieurs autres princes, mais encore par les Eglises de Poméranie et par celle de Strasbourg[6], comme il paraît par les souscriptions et les déclarations de ces Eglises. Brentius fut l'auteur de la Confession de Wirtemberg[7]; et c'était après Mélanchton l'homme le plus célèbre de tout le parti. La Confession de Mélanchton fut appelée par lui-même la répétition de la Confession d'Augsbourg. Christophe, duc de Wirtemberg, par l'autorité duquel la Confession de Wirtemberg fut publiée, déclare aussi qu'il confirme et ne fait que répéter la Confession d'Augsbourg. Mais pour ne faire que la répéter, il n'était pas besoin d'en faire une autre; et ce terme de répétition fait voir seulement qu'on avait honte de produire tant de nouvelles Confessions de foi.

XVIII. *Article de l'Eucharistie dans la Confes-*

1. Ci-dessus, *liv.* II, *n.* 3. — 2. *Lib.* II, *ep.* 240, 259, 447, *etc.* — 3. *Cal.*, *ep. ad Cranmer.*, *col.* 134. — 4. *Acad. Regiomontana.* — 5. *Chytr.*, *ibid.*, *p.* 445. — 6. *Sleid.*, *lib.* XXI. 365; XXII. 378. — 7. *Lib.* I, *ep.* 16. *ad Phil. Cant.*, *an.* 1525.

1. *Lib.* II, *ep.* 70; *Lib.* II. 36. — 2. *Concord*, *p.* 514, 789. — 3. *Sleid.*, *Idem.* — 4. *Synt. Gen.*, *II. part.*, *p.* 48, 98. — 5. *Liv.* XXII. — 6. *Synt. Gen.*, *II. part.*, *p.* 91 *et seq.* — 7. *Idem.*

sion Saxonique. — En effet, pour commencer par la saxonique, l'article de l'Eucharistie y fut expliqué en des termes bien différents de ceux dont on s'était servi à Augsbourg. Car pour ne rien dire du long discours de quatre ou cinq pages que Mélanchton substitue aux deux ou trois lignes du dixième article d'Augsbourg, où cette matière est décidée, voici ce qu'il y avait d'essentiel : « Il faut, disait- » il[1], apprendre aux hommes que les sacrements » sont des actions instituées de Dieu, et que les » choses ne sont sacrements que dans le temps de » l'usage ainsi établi ; mais que dans l'usage établi » de cette communion, Jésus-Christ est véritablement » et substantiellement présent, vraiment donné à » ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus- » Christ; par où Jésus-Christ témoigne qu'il est en » eux, et les fait ses membres. »

XIX. *Changement que fit Mélanchton dans la Confession Saxonique, aux articles de celle d'Augsbourg et de Smalcalde.* — Mélanchton évite de mettre ce qu'il avait mis à Augsbourg, « que le » corps et le sang sont vraiment donnés avec le » pain et le vin, » et encore plus ce que Luther avait ajouté à Smalcalde, « que le pain et le vin » sont le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, » qui ne sont pas seulement donnés et reçus par » les chrétiens pieux, mais encore par les impies. » Ces importantes paroles, que Luther avait choisies avec tant de soin pour expliquer sa doctrine, quoique signées par Mélanchton à Smalcalde, comme on a vu, furent retranchées par Mélanchton même de sa Confession Saxonique. Il semble qu'il ne voulait plus que le corps de Jésus-Christ fût pris par la bouche avec le pain, ni qu'il fût reçu substantiellement par les impies, encore qu'il ne niât pas une présence substantielle où Jésus-Christ vînt à ses fidèles, non-seulement par sa vertu et par son esprit, mais encore en sa propre chair et en sa propre substance, détaché néanmoins du pain et du vin : car il fallait que l'Eucharistie produisît encore cette nouveauté, et que, selon la prophétie du saint vieillard Siméon, Jésus-Christ y fût dans les derniers siècles *en butte aux contradictions*[2], comme sa divinité et son incarnation l'avaient été dans les premiers.

XX. *L'article de l'Eucharistie dans la Confession de Wirtemberg.* — Voilà comme on répétait la Confession d'Augsbourg et la doctrine de Luther dans la Confession Saxonique. La confession de Wirtemberg ne s'éloigne pas moins de celle d'Augsbourg, ni des articles de Smalcalde. Elle dit *que le vrai corps et le vrai sang est distribué dans l'Eucharistie*, et rejette ceux qui disent *que le pain et le vin sont des signes du corps et du sang de Jésus-Christ absent*[3]. Elle ajoute « qu'il est au pouvoir de Dieu » d'anéantir la substance du pain, ou de la changer » en son corps, mais que Dieu n'use pas de ce » pouvoir dans la Cène, et que le vrai pain demeure » avec la vraie présence du corps. » Elle établit manifestement la concomitance, en décidant « qu'en- » core que Jésus-Christ soit distribué tout entier » tant dans le pain que dans le vin de l'Eucharis- » tie, l'usage des deux parties ne laisse pas de de- » voir être universel. » Ainsi elle nous accorde deux choses; l'une que la transsubstantiation est possible, et l'autre que la concomitance est certaine : mais encore qu'elle défende la réalité jusqu'à admettre la concomitance, elle ne laisse pas d'expliquer cette parole : *Ceci est mon corps*, par celle d'Ezéchiel qui dit : *Celle-là est Jérusalem*, en montrant la représentation de cette ville.

XXI. *La confusion où l'on tombe quand on s'abandonne à ses propres pensées.* — C'est ainsi que tout se confond, lorsqu'on sort du droit sentier pour suivre ses propres idées. Comme les défenseurs du sens figuré reçoivent quelque impression du sens littéral, ainsi les défenseurs du sens littéral sont quelquefois éblouis par les trompeuses subtilités du sens figuré. Au reste, il ne s'agit pas ici de savoir si, à force de raffiner sur des expressions différentes de tant de Confessions de foi, on trouvera quelque moyen violent de les réduire à un sens conforme. Il me suffit de faire observer combien de peine ont eu à se contenter de leurs propres Confessions de foi, ceux qui ont quitté la foi de l'Eglise.

Les autres articles de ces Confessions de foi ne sont pas moins remarquables que celui de l'Eucharistie.

XXII. *Dieu ne veut pas le péché. Article mieux expliqué dans la Confession Saxonique, qu'on n'avait fait dans celle d'Augsbourg.* — La Confession Saxonique reconnaît que « la volonté est libre; que » Dieu ne veut point le péché, ni ne l'approuve, » ni n'y coopère : mais que la libre volonté des » hommes et des diables est cause de leur péché et » de leur chute[1]. » Il faut louer Mélanchton d'avoir ici corrigé Luther, et de s'être corrigé lui-même plus clairement qu'il n'avait fait dans la Confession d'Augsbourg.

XXIII. *La coopération du libre arbitre.* — Nous avons déjà remarqué qu'il n'avait reconnu à Augsbourg l'exercice du libre arbitre que dans les actions de la vie civile, et que depuis il l'avait étendu même aux actions chrétiennes. C'est ce qu'il commence à nous découvrir plus clairement dans la Confession Saxonique[2] : car après avoir expliqué la nature du libre arbitre et le choix de la volonté, et avoir aussi expliqué qu'elle ne suffit pas seule pour les œuvres que nous appelons surnaturelles, il répète par deux fois que *la volonté, après avoir reçu le Saint-Esprit, ne demeure pas oisive*, c'est-à-dire, qu'elle n'est pas sans action; ce qui semble lui donner, comme fait aussi le concile de Trente, une action libre sous la conduite du Saint-Esprit qui la meut intérieurement.

XXIV. *Doctrine de Mélanchton sur la coopération du libre arbitre. Demi-pélagianisme.* — Et ce que Mélanchton nous donne à entendre dans cette Confession de foi, il l'explique plus clairement dans ses lettres; car il en vient jusqu'à reconnaître dans les œuvres surnaturelles, la volonté humaine, selon l'expression de l'Ecole, comme *un agent partial*, *agens partiale*[3] ; c'est-à-dire, que l'homme agit avec Dieu, et que des deux il se fait un agent total. C'est ainsi qu'il s'en était expliqué dans la conférence de Ratisbonne en 1541. Et encore qu'il sentît bien que cette manière de s'expliquer déplairait aux siens, il

1. *Cap. de Cœnâ Synt. Gen., II. part., p.* 72. — 2. *Luc.*, II. 34. — 3. *Conf. Wirtemb., cap. de Euch., ibid., p.* 115.

1. *Pag.* 53. — 2. *Cap. de rem. pecc. de lib. arb., etc., Synt. Gen., II. part., p.* 51, 60, 61, *etc.* — 3. *Lib.* IV, *ep.* 240.

ne laissa pas de passer outre, *à cause*, dit-il, *que la chose est véritable*. Voilà comme il revenait des excès que Luther lui avait appris, encore que Luther y eût persisté jusqu'à la fin. Mais il s'explique plus amplement sur cette matière, dans une lettre écrite à Calvin. « J'avais, dit-il[1], un ami qui en raisonnant sur la prédestination, croyait également » ces deux choses, et que tout arrive parmi les » hommes comme l'ordonne la Providence, et qu'il » y a néanmoins de la contingence. Il avouait cependant qu'il ne pouvait pas concilier ces choses. » Pour moi qui tiens, poursuit-il, que Dieu n'est » pas la cause du péché, et ne veut pas le péché, » je reconnais cette contingence dans l'infirmité de » notre jugement, afin que les ignorants confessent » que David est tombé de lui-même, et par sa propre volonté, dans le péché; qu'il pouvait conserver le Saint-Esprit qu'il avait en lui, et que dans » ce combat il faut reconnaître quelque action de la » volonté. » Ce qu'il confirme par un passage de saint Basile, où il dit : *Ayez seulement la volonté, et Dieu vient à vous*. Par où Mélanchton semblait insinuer, non-seulement que la volonté agit, mais qu'elle commence; ce que saint Basile rejette en d'autres endroits, et ce qu'il ne me paraît pas que Mélanchton ait jamais assez rejeté, puisque même nous avons vu qu'il avait coulé un mot dans la Confession d'Augsbourg, où il semblait insinuer que le grand mal est de dire, non que la volonté puisse commencer, mais qu'elle puisse *achever* par elle-même l'œuvre de Dieu[2].

XXV. *L'exercice du libre arbitre clairement reconnu par Mélanchton dans les opérations de la grâce.* — Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il reconnaissait l'exercice du libre arbitre dans les opérations de la grâce; puisqu'il avouait si clairement que David pouvait conserver le Saint-Esprit quand il le perdit, comme il pouvait le perdre quand il le conserva : mais encore que ce fût là son sentiment, il n'osa le déclarer nettement dans la Confession Saxonique : trop heureux de le pouvoir insinuer doucement par ces paroles, *la volonté n'est pas oisive, ni sans action*.

C'est que Luther avait tellement foudroyé le libre arbitre, et avait laissé dans sa secte une telle aversion pour son exercice, que Mélanchton n'osait dire qu'en tremblant ce qu'il en croyait, et que ses propres Confessions de foi étaient ambiguës.

XXVI. *Sa doctrine condamnée par ses confrères.* — Mais toutes ses précautions ne le sauvèrent pas de la censure. Illyric et ses sectateurs ne lui purent souffrir ce petit mot qu'il avait mis dans la Confession Saxonique, *que la volonté n'était pas oisive, ni sans action*. Ils condamnèrent cette expression dans deux assemblées synodales, avec le passage de saint Basile dont nous avons vu que Mélanchton se servait.

Cette condamnation est insérée dans le livre *de la Concorde*[3]. Tout l'honneur qu'on fait à Mélanchton, c'est de ne pas le nommer, et de condamner ses expressions sous le nom général de nouveaux auteurs, ou sous le nom des papistes et des scholastiques. Mais qui considérera avec quel soin on a choisi les expressions de Mélanchton pour les condamner, verra bien que c'est à lui qu'on en voulait, et les luthériens de bonne foi en sont d'accord.

XXVII. *Confusion des nouvelles sectes.* — Voilà donc enfin ce que c'est que les nouvelles sectes. On s'y laisse prévenir contre des dogmes certains dont on prend de fausses idées. Ainsi Mélanchton s'était emporté d'abord avec Luther contre le libre arbitre, et n'en voulait reconnaître aucune action dans les œuvres surnaturelles. Convaincu de son erreur, il penche à l'extrémité opposée; et loin d'exclure l'action du libre arbitre, il se porte à lui attribuer le commencement des œuvres surnaturelles. Quand il veut un peu revenir à la vérité, et dire que le libre arbitre a son action dans les ouvrages de la grâce, il se trouve condamné par les siens. Telles sont les agitations et les embarras où l'on tombe en secouant le joug salutaire de l'autorité de l'Eglise.

XXVIII. *Doctrine des luthériens qui se contredit elle-même.* — Mais encore qu'une partie des luthériens ne veuille pas recevoir ces termes de Mélanchton : La volonté n'est pas *sans action* dans les opérations de la grâce; je ne sais comment ils peuvent nier la chose, puisqu'ils confessent tous d'un commun accord que l'homme qui est sous la grâce, la peut rejeter et la perdre.

C'est ce qu'ils ont assuré dans la Confession d'Augsbourg; c'est ce qu'ils ont répété dans l'Apologie; c'est ce qu'ils ont de nouveau décidé et inculqué dans le livre *de la Concorde*[1] : de sorte qu'il n'y a rien de plus certain parmi eux. D'où il paraît qu'ils reconnaissent, avec le concile de Trente, le libre arbitre agissant sous l'opération de la grâce jusqu'à la pouvoir rejeter; ce qu'il est bon de remarquer, à cause de quelques-uns de nos calvinistes, qui, faute de bien entendre l'état de la question, nous font un crime d'une doctrine qu'ils ne laissent pas de supporter dans leurs frères les luthériens.

XXIX. *Article considérable de la Confession Saxonique sur la distinction des péchés mortels et véniels.* — Il y a encore dans la Confession saxonique un article d'autant plus considérable, qu'il renverse un des fondements de la nouvelle Réforme. Elle ne veut pas reconnaître que la distinction des péchés entre les mortels et les véniels soit appuyée sur la nature du péché même : mais ici les théologiens de Saxe confessent avec Mélanchton, qu'il y a de deux sortes de péchés : « les uns qui chassent du cœur » le Saint-Esprit, et les autres qui ne le chassent » pas[2]. » Pour expliquer la nature de ces péchés différents, on remarque deux genres de chrétiens, « dont les uns répriment la convoitise, et les autres » lui obéissent. Dans ceux qui la combattent, poursuit-on, le péché n'est pas régnant, il est VÉNIEL; » il ne nous fait pas perdre le Saint-Esprit; il ne » renverse pas le fondement, et n'est pas contre la » conscience. » On ajoute, *que ces sortes de péchés sont couverts*; c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas imputés *par la miséricorde de Dieu*. Selon cette doctrine, il est certain que la distinction des péchés mortels et véniels ne consiste pas seulement en ce que Dieu pardonne les uns, et ne pardonne pas les autres, comme on le dit ordinairement dans la prétendue Réforme; mais qu'elle vient de la nature de la chose. Or il n'en faut pas davantage pour condamner la doctrine de la justice imputative; puisqu'il

1. *Ep. Mel. inter ep. Calv.*, *p.* 384. — 2. *Conf. Aug.*, *art.* XVIII. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 19, 20. — 3. *Pag.* 5, 82, 680.

1. *Pag.* 675, *etc.* — 2. *Pag.* 75

demeure pour constant, que malgré les péchés où le juste tombe tous les jours, le péché ne règne pas en lui, mais plutôt que la charité y règne, et par conséquent la justice : ce qui suffit de soi-même pour le faire nommer vraiment juste; puisque la chose est dénommée par ce qui prévaut en elle. D'où il s'ensuit que, pour expliquer la justification gratuite, il n'est pas nécessaire de dire que nous soyons justifiés par imputation, et qu'il faut dire plutôt que nous sommes vraiment justifiés par une justice qui est en nous, mais que Dieu nous donne.

XXX. *Le mérite des œuvres dans la Confession de Wirtemberg.* — Je ne sais pourquoi Mélanchton ne mit pas dans la Confession Saxonique ce qu'il avait mis dans la Confession d'Augsbourg et dans l'Apologie sur le mérite des bonnes œuvres. Mais il ne faut pas conclure de là que les luthériens eussent rejeté cette doctrine; puisqu'on trouve dans le même temps, un chapitre de la Confession de Wirtemberg, où il est dit « que les bonnes œuvres doivent être » nécessairement pratiquées; et que, par la bonté » gratuite de Dieu, elles MÉRITENT leurs récom- » penses corporelles et spirituelles[1]. » Ce qui fait voir en passant, que la nature du mérite s'accorde parfaitement avec la grâce.

XXXI. *La conférence de Worms pour concilier les deux religions. Division des luthériens.* — En 1557 il se fit à Worms, par l'ordre de Charles V, une nouvelle assemblée[2] pour concilier les religions. Pflugius, l'auteur de l'*Interim*, y présidait. M. Burnet, toujours attentif à tirer tout à l'avantage de la nouvelle Réforme, en fait un récit abrégé, où il représente les catholiques comme gens qui « ne » pouvant vaincre leurs ennemis, les divisent, et » les animent les uns contre les autres dans des » matières peu importantes[3]. » Mais le récit de Mélanchton va découvrir le fond de l'affaire[4]. Dès que les docteurs protestants nommés pour la conférence furent arrivés à Worms, les ambassadeurs de leurs princes les assemblèrent, pour leur dire de la part des mêmes princes, qu'il fallait avant toutes choses, et avant que de conférer avec les catholiques, « s'accorder entre eux, et en même » temps condamner quatre sortes d'erreurs : 1° celle » des zwingliens : 2° celle d'Osiandre sur la Justi- » fication : 3° la proposition qui assure que les » bonnes œuvres sont nécessaires au salut : 4° et » enfin l'erreur de ceux qui avaient reçu les céré- » monies indifférentes. » Ce dernier article regardait nommément Mélanchton; et c'était Illyric avec sa cabale qui le proposait. Mélanchton avait été averti de ses desseins, et il écrivit durant le voyage, à son ami Camerarius, « qu'à table et parmi les » verres, on dressait certains articles préliminaires » qu'on prétendait faire signer à lui et à Bren- » tius[5]. » Il était alors fort uni avec le dernier, et il représente Illyric, ou quelqu'un de cette cabale, *comme une furie qui allait de porte en porte* animer le monde. On croyait aussi dans le parti, Mélanchton assez favorable aux zwingliens, et Brentius à Osiandre. Le même Mélanchton paraissait porté pour la nécessité des bonnes œuvres; et toute cette entreprise le regardait visiblement avec ses amis. Ce n'était donc pas jusques ici les catholiques qui travaillaient à diviser les protestants. Ils se divisaient assez d'eux-mêmes; et ce n'était pas, comme le prétend M. Burnet, *sur des matières peu importantes;* puisqu'à la réserve de la question sur les choses indifférentes, tout le reste, où il s'agissait de la présence réelle, de la justification monstrueuse d'Osiandre, et de la manière dont on jugerait les bonnes œuvres nécessaires, était de la dernière conséquence.

XXXII. *Les luthériens condamnent tout d'une voix la nécessité des bonnes œuvres pour le salut.* — Sur le premier de ces points Mélanchton demeurait d'accord que les *zwingliens méritaient d'être condamnés aussi bien que les papistes ;* sur le second, qu'Osiandre n'était pas moins digne de censure; sur le troisième, que de cette proposition, *les bonnes œuvres sont nécessaires au salut*, il en fallait retrancher le dernier mot[1]; de manière que les bonnes œuvres, malgré l'Evangile qui crie que sans elles on n'a point de part au royaume de Dieu, demeuraient *nécessaires* à la vérité, mais non pas *pour le salut.* Et au lieu que M. Burnet nous a dit que les protestants admettaient tout d'une voix cette nécessité des bonnes œuvres pour être sauvé[2], nous la voyons au contraire également rejetée par les ennemis de Mélanchton et par lui-même, c'est-à-dire, par les deux partis des protestants d'Allemagne.

XXXIII. *Osiandre épargné par les luthériens.* — Pour ce qui regarde Osiandre, Brentius ne manqua pas d'en prendre le parti, non pas en défendant la doctrine qu'on lui imputait, mais en soutenant qu'on n'entendait pas la pensée de cet auteur, quoiqu'Osiandre l'eût expliquée si nettement, que ni Mélanchton ni personne n'en doutait. Il paraissait donc bien aisé parmi les luthériens, de convenir des condamnations que demandait Illyric avec ses amis : mais Mélanchton les empêcha, craignant toujours d'exciter de nouveaux troubles dans la Réforme, qui à force de se diviser semblait devoir s'en aller par pièces.

XXXIV. *Les divisions des luthériens éclatent. Les catholiques tâchent d'en profiter pour leur salut.* — Ces disputes des protestants vinrent bientôt aux oreilles des catholiques; car Illyric et ses amis faisaient grand bruit, non-seulement à Worms, mais encore dans toute l'Allemagne. Le dessein des catholiques était de presser dans la conférence la nécessité de déférer aux jugements de l'Eglise, pour mettre fin aux disputes qui s'élèvent parmi les chrétiens : et les contestations des protestants venaient très-à-propos pour ce dessein, puisqu'elles faisaient paraître qu'eux-mêmes, qui disaient tant que l'Ecriture était claire et pleinement suffisante pour tout régler, s'accordaient si peu, et n'avaient pu encore trouver le moyen de terminer entre eux la moindre dispute. La faiblesse de la Réforme si prompte à produire des difficultés, et si impuissante pour les résoudre, paraissait visible. Alors Illyric et ses amis, pour faire voir aux catholiques qu'ils ne manquaient pas de force pour condamner

1. *Confes. Witt., cap. De bonis operib., ibid., p.* 106.
2. Cette conférence se tint au mois d'août 1557, par les soins de Ferdinand, successeur de Charles V, son frère. Quoique ce prince eût abdiqué en faveur de Ferdinand, dès l'année 1556, cependant celui-ci ne fut reconnu empereur qu'en 1558 : mais il gérait les affaires de l'Empire, en qualité de roi des Romains. (*Edit. de Versailles.*)
3. *Burnet, II. part., liv.* II, *p.* 531. — 4. *Mel., lib.* I, *ep.* 70, *Ejusdem ep. ad Albert. Hardenb. et ad Bulling. apud. Hosp. an.* 1557, 250. — 5. *Lib.* IV, 868 *et seq.*

1. *Loc. sup. cit.* — 2. *Voyez ci-dessus, liv.* VII, *n.* 108.

les erreurs nées dans le parti protestant, firent voir aux députés catholiques un modèle qu'ils avaient dressé des condamnations que leurs compagnons avaient rejetées : ainsi la division éclata d'une manière à ne pouvoir être cachée. Les catholiques ne voulurent plus continuer les conférences, où aussi bien on n'avançait rien, et laissèrent les illyriciens disputer avec les mélanchtonistes, comme saint Paul laissa disputer les pharisiens et les sadducéens[1], en tirant tout le profit qu'il avait pu de leurs dissensions connues.

XXXV. *Triomphe d'Osiandre dans la Prusse. Conversion mémorable de Staphyle.* — On attendait dans la Prusse, quelque chose de vigoureux, et quelque ferme décision contre Osiandre, dont l'insolence ne pouvait plus être supportée. Il témoignait ouvertement faire peu d'état de la Confession d'Augsbourg, et de Mélanchton qui l'avait dressée, et des mérites de Jésus-Christ même, dont il ne faisait nulle mention dans la justification des pécheurs[2]. Quelques théologiens de Kœnigsberg s'opposaient le plus qu'ils pouvaient à sa doctrine, et entre autres Frédéric Staphyle, un des plus célèbres professeurs en théologie de cette Université, qui avait ouï durant seize ans Luther et Mélanchton à Wittemberg[3] : mais comme ils ne gagnaient rien avec leurs doctes ouvrages, et que l'éloquence d'Osiandre entrainait le monde, ils eurent recours à l'autorité de l'Eglise de Wirtemberg et du reste de l'Allemagne protestante. Lorsqu'ils virent qu'au lieu des condamnations précises et vigoureuses dont la foi infirme des peuples avait besoin, il ne venait de ce côté-là que de timides écrits dont Osiandre tirait avantage, ils déplorèrent la faiblesse du parti où il n'y avait nulle autorité contre les erreurs. Staphyle ouvrit les yeux, et retourna au giron de l'Eglise catholique.

XXXVI. *Nouvelle formule des luthériens pour expliquer l'Eucharistie dans l'assemblée de Francfort* (1558). L'année suivante les luthériens s'assemblèrent à Francfort pour convenir d'une formule sur l'Eucharistie, comme si on n'eût rien fait jusqu'alors. On commença, selon la coutume, en disant qu'on ne faisait que répéter la Confession d'Augsbourg. On y ajoutait néanmoins que « Jésus-» Christ était donné dans l'usage du sacrement » vraiment et substantiellement, et d'une manière » vivifiante ; que ce sacrement contenait deux » choses, c'est-à-dire, le pain et le corps ; et que » c'est une invention des moines, ignorée par toute » l'antiquité, de dire que le corps nous soit donné » dans l'espèce du pain[4]. »

Etrange confusion ! L'on ne faisait, disait-on, que répéter la Confession d'Augsbourg ; et cependant cette expression que l'on condamnait à Francfort, que *le corps fût présent sous les espèces*, se trouve dans une des éditions de cette même Confession qu'on se vantait de répéter, et encore dans l'édition qu'on reconnaissait à Francfort même pour si véritable, qu'encore aujourd'hui, dans les livres rituels dont se sert l'Eglise française de cette ville, nous lisons l'article X de la Confession d'Augsbourg couché en ces termes : *Qu'on reçoit le corps et le sang sous les espèces du pain et du vin.*

1. *Act.*, XXIII. 6. — 2. *Chytr. in Sax.*, *lib.* 17, *tit. Osiand.*, *p.* 411 *et seq.* — 3. *Idem*, *p.* 418. — 4. *Hosp.*, *f.* 264.

XXXVII. *La question de l'ubiquité fait tourner Mélanchton vers les sacramentaires* (1559). — Mais la grande affaire du temps parmi les luthériens fut celle de l'ubiquité, que Vestphale, Jacques-André Smidelin, David Chytré et les autres établissaient de toutes leurs forces. Mélanchton leur opposait deux raisons qui ne pouvaient pas être plus convaincantes : l'une, que cette doctrine confondait les deux natures de Jésus-Christ, le faisant immense non-seulement selon sa divinité, mais encore selon son humanité, et même selon son corps : l'autre, qu'elle détruisait le mystère de l'Eucharistie, à qui on ôtait tout ce qu'il avait de particulier, si Jésus-Christ comme homme n'y était présent que de la même manière qu'il l'est dans le bois ou dans les pierres. Ces deux raisons faisaient regarder à Mélanchton la doctrine de l'ubiquité avec horreur ; et l'aversion qu'il en avait lui faisait insensiblement tourner sa confiance du côté des défenseurs du sens figuré. Il entretenait un commerce particulier avec eux, principalement avec Calvin. Mais il est certain qu'il ne trouvait pas dans ses sentiments ce qu'il désirait.

XXXVIII. *Incompatibilité des sentiments de Mélanchton et de Calvin.* — Calvin soutenait opiniâtrément qu'un fidèle régénéré une fois ne pouvait perdre la grâce : et Mélanchton convenait avec les autres luthériens que cette doctrine était condamnable et impie[1]. Calvin ne pouvait souffrir la nécessité du Baptême : et Mélanchton ne voulut jamais s'en départir. Calvin condamnait ce que disait Mélanchton sur la coopération du libre arbitre : et Mélanchton ne croyait pas pouvoir s'en dédire.

On voit assez qu'ils n'étaient nullement d'accord sur la prédestination ; et quoique Calvin répétât sans cesse que Mélancthon ne pouvait pas s'empêcher d'être dans son cœur de même sentiment que lui, il n'a jamais rien tiré de Mélanchton sur ce sujet-là.

XXXIX. *Si Mélanchton était calviniste sur l'Eucharistie.* — Pour ce qui regarde la Cène, Calvin se vante partout que Mélanchton était de son avis : mais comme il ne produit aucune parole de Mélanchton qui le dise clairement, et qu'au contraire il l'accuse dans toutes ses lettres et dans tous ses livres de ne s'être jamais assez expliqué sur ce sujet, je crois qu'on peut douter raisonnablement de ce qu'avance Calvin ; et il me semble que ce qu'on peut dire avec le plus de vraisemblance, c'est que ces deux auteurs ne s'entendaient pas bien l'un l'autre ; Mélanchton étant ébloui des termes de propre substance que Calvin affectait partout, comme nous verrons ; et Calvin aussi tirant à lui les paroles où Mélanchton séparait le pain d'avec le corps de Notre Seigneur, sans néanmoins prétendre par là déroger à la présence substantielle qu'il reconnaissait dans les fidèles communiants.

S'il en fallait croire Peucer, le gendre de Mélanchton, son beau-père était un pur calviniste. Peucer le devint lui-même, et souffrit beaucoup dans la suite, à cause des intelligences qu'il entretint avec Bèze pour introduire le calvinisme dans la Saxe. Il se faisait un honneur de suivre les sentiments de son beau-père, et il a fait des livres

1. *Lib.* I, *Ep.* 70.

exprès où il raconte ce qu'il lui a dit en particulier sur ce sujet[1]. Mais sans attaquer la foi de Peucer, il pourrait, dans une matière qu'on avait rendue si fertile en équivoques, n'avoir pas assez entendu les paroles de Mélanchton, et les avoir accommodées à ses préventions.

Après tout, il m'importe peu de savoir ce qu'aura pensé Mélanchton. Plusieurs protestants d'Allemagne, plus intéressés que nous en cette cause, ont entrepris sa défense; et la bonne foi m'oblige à dire en leur faveur, que je n'ai trouvé nulle part dans les écrits de cet auteur, qu'on ne reçoive Jésus-Christ que par la foi; ce qui est pourtant le vrai caractère du sens figuré. Je ne vois pas non plus qu'il ait jamais dit avec ceux qui le soutiennent, que les indignes ne reçussent pas le vrai corps et le vrai sang; et au contraire il me paraît qu'il a persisté en ce qui fut arrêté sur ce sujet dans l'accord de Wittemberg[2].

XL. *Mélanchton n'ose parler.* — Ce qu'il y a de certain, c'est que dans la crainte qu'avait Mélanchton d'augmenter les divisions scandaleuses de la nouvelle Réforme, où il ne voyait aucune modération, il n'osait presque plus parler qu'en termes si généraux, que chacun y pouvait entendre ce qu'il voulait. Les sacramentaires l'accommodaient peu : les luthériens couraient tous à l'ubiquité. Brentius, le seul presque des luthériens qui avait gardé avec lui une parfaite union, se rangeait de ce parti-là : ce prodige de doctrine gagnait insensiblement dans toute la secte. Il eût bien voulu parler, et il ne savait que dire; tant il trouvait d'opposition à ce qu'il croyait être la vérité. « Puis-je, disait-il, » expliquer la vérité tout entière dans le pays où » je suis, et la Cour le souffrirait-elle? » A quoi il ajoutait souvent : « Je dirai la vérité quand les » Cours ne m'en empêcheront point[3]. »

Il est vrai que ce sont les sacramentaires qui le font parler de cette sorte : mais outre qu'ils produisent ses lettres, dont ils prétendent avoir les originaux, il n'y a qu'à lire celles que ses amis ont publiées, pour voir que ces discours qu'on lui fait tenir s'accordent parfaitement avec la disposition où l'avaient mis les dissensions implacables de la nouvelle Réforme.

Son gendre, qui conte les faits avec beaucoup de simplicité, nous rapporte qu'il était tellement haï des ubiquitaires, qu'une fois Chytré, un des plus zélés, avait dit, « qu'il se fallait défaire de » Mélanchton; autrement qu'ils auraient en lui un » obstacle éternel à leurs desseins[4]. » Lui-même dans une lettre à l'électeur Palatin dont Peucer fait mention[5], dit *qu'il ne voulait plus disputer contre des gens dont il éprouvait les cruautés.* Voilà ce qu'il écrivait quelques mois avant sa mort. « Combien de fois, dit Peucer, et avec combien de sanglots m'a-t-il expliqué les raisons qui l'empêchaient » de découvrir au public le fond de ses sentiments? » Mais qui pouvait le contraindre dans la Cour de Saxe où il était, et au milieu des luthériens, si ce n'était la Cour elle-même, et les violences de ses compagnons?

XLI. *Triste état de Mélanchton, et sa mort.* — Quel état de ne pouvoir trouver nulle part ni la paix, ni la vérité comme il l'entendait! Il avait quitté l'ancienne Eglise qui avait pour elle la succession et tous les siècles précédents. L'Eglise luthérienne qu'il avait fondée avec Luther, et qu'il avait cru le seul asile de la vérité, embrassait l'ubiquité qu'il détestait. Les Eglises sacramentaires, qu'il avait crues les plus pures après les luthériennes, étaient pleines d'autres erreurs qu'il ne pouvait supporter, et qu'il avait rejetées dans toutes ses Confessions de foi. Il paraissait qu'on le respectait dans l'Eglise de Wittemberg; mais les cruels ménagements auxquels il se voyait asservi l'empêchaient de dire tout ce qu'il pensait; et il finit en cet état sa vie malheureuse en l'an 1560.

XLII. *Les zwingliens condamnés par les luthériens : et les catholiques justifiés par cette conduite* (1560). — Illyric et ses sectateurs triomphèrent par sa mort : l'ubiquité fut établie presque dans tout le luthéranisme, et les zwingliens furent condamnés par un synode tenu en Saxe dans la ville de Iène[1]. Mélanchton avait empêché qu'on ne prononçât jusqu'alors une pareille sentence. Depuis qu'elle eût été donnée, on ne parla plus dans les écrits contre les zwingliens, que de l'autorité de l'Eglise, et on voulait que tout y cédât sans raisonner. On commençait à connaître dans le principal parti de la nouvelle Réforme, c'est-à-dire, parmi les luthériens, qu'il n'y avait que l'autorité de l'Eglise qui pût retenir les esprits et empêcher les divisions. Aussi voyons-nous que Calvin ne cesse de leur reprocher qu'ils faisaient valoir le nom de l'Eglise plus que ne faisaient les papistes, et qu'ils allaient contre les principes que Luther avait établis[2]. Il était vrai; et les luthériens avaient à répondre aux mêmes raisonnements, que tout le parti protestant avait opposés à l'Eglise catholique et à son concile. Ils objectaient à l'Eglise, qu'elle se rendait juge en sa propre cause, et que le Pape avec ses évêques étaient tout ensemble accusés, accusateurs, et juges[3]. Les sacramentaires en disaient autant aux luthériens qui les condamnaient[4]. Tout le corps des protestants disait à l'Eglise, que leurs pasteurs devaient être assis avec tous les autres dans le concile qui se tiendrait pour juger les questions de la foi; qu'autrement c'était préjuger contre eux, sans les avoir entendus. Les sacramentaires faisaient le même reproche aux luthériens[5], et leur soutenaient qu'en s'attribuant l'autorité de les condamner sans appeler leurs pasteurs dans les séances, ils commençaient à faire eux-mêmes ce qu'ils avaient appelé une tyrannie dans l'Eglise romaine. Il paraissait clairement qu'il en fallait enfin venir à imiter l'Eglise catholique, comme celle qui savait seule la vraie manière de juger les questions de la foi; et il paraissait en même temps, par les contradictions où tombaient les luthériens en suivant cette manière, qu'elle n'appartenait pas aux novateurs, et ne pouvait subsister que dans un corps qui l'eût pratiquée dès l'origine du christianisme.

XLIII. *Assemblée des luthériens à Naümbourg, pour convenir sur la Confession d'Augsbourg* (1561). — En ce temps on voulut choisir entre

1. *Peuc., Narr. hist. de sent. Mel. It. Hist. carcer., etc.* — 2. Ci-dessus, *liv.* IV, *n.* 23. — 3. *Hospin., ad an.* 1557, *p.* 249, 250. — 4. *Peuc., Hist. carc. Ep. ad Pal. ap. Hosp.*, 1559, *p.* 260. — 5. *Peuc. Aulic.*

1. *Hospin.*, 1560, *p.* 269. — 2. *H. def. cont. Vestph.* — 3. *Calv. Ep., p.* 324, *ad Ill. Germ. Princ.; H. defens. cont. Vest. opusc.* 286. — 4. *Hospin., an.* 1560, 269, *et seq.* — 5. *Hospin., an.* 1560, 270, 271.

toutes les éditions de la Confession d'Augsbourg celle qu'on réputerait pour authentique. C'était une chose surprenante, qu'une Confession de foi qui faisait la règle des protestants d'Allemagne et de tout le Nord, et qui avait donné le nom à tout le parti, eût été publiée en tant de manières, et avec des diversités si considérables à Wittemberg et ailleurs, à la vue de Luther et de Mélanchton, sans qu'on se fût avisé de concilier ces variétés. Enfin en 1561, trente ans après cette confession, pour mettre fin aux reproches qu'on faisait aux protestants, de n'avoir point encore de Confession fixe, ils s'assemblèrent à Naümbourg, ville de Thuringe, où ils choisirent une édition[1], mais en vain; parce que toutes les autres éditions ayant été imprimées par autorité publique, on n'a jamais pu les abolir, ni empêcher que les uns ne suivissent l'une, et les autres l'autre, comme il a été dit ailleurs[2].

Bien plus, l'assemblée de Naümbourg, en choisissant une édition, déclara expressément qu'il ne fallait pas croire pour cela qu'elle eût improuvé les autres, principalement celle qui avait été faite à Wittemberg en 1540 sous les yeux de Luther et de Mélanchton, et dont aussi on s'était servi publiquement dans les écoles des luthériens, et dans les conférences avec les catholiques.

Enfin on ne peut pas même bien décider laquelle de ces éditions fut préférée à Naümbourg. Il semble plus vraisemblable que c'est celle qui est imprimée avec le consentement de presque tous les princes, à la tête du livre *de la Concorde :* mais cela même n'est pas certain, puisque nous avons fait voir quatre éditions de l'article de la Cène également reconnues dans le même livre. Si d'ailleurs on y a ôté le mérite des bonnes œuvres dans la Confession d'Augsbourg, nous avons vu qu'il est resté dans l'Apologie[3]; et cela même est une preuve de ce qui était originairement dans la Confession, puisqu'il est certain que l'Apologie n'était faite que pour l'expliquer et pour la défendre.

Au reste, les dissensions des protestants sur le sens de la Confession d'Augsbourg furent si peu terminées dans l'assemblée de Naümbourg, qu'au contraire l'électeur palatin Frédéric, qui en était un des membres, crut ou fit semblant de croire qu'il trouvait dans cette Confession, la doctrine zwinglienne qu'il avait nouvellement embrassée[4] : de sorte qu'il fut zwinglien, et demeura tout ensemble de la Confession d'Augsbourg, sans se mettre en peine de Luther.

XLIV. *Railleries des zwingliens.* — C'est ainsi que tout se trouvait dans cette Confession. Les zwingliens malins et railleurs l'appelaient *la boîte de Pandore,* d'où sortaient le bien et le mal; *la pomme de discorde* entre les déesses, *une chaussure à tous pieds;* un grand et vaste *manteau, où Satan se pouvait cacher aussi bien que Jésus-Christ*[5]. Ces messieurs savaient tous les proverbes; et rien n'était oublié pour se moquer des sens différents que chacun trouvait dans la Confession d'Augsbourg. Il n'y avait que l'ubiquité qu'on n'y trouvait pas; et ce fut cependant cette ubiquité, dont on fit parmi les luthériens un dogme authentiquement inséré dans le livre *de la Concorde.*

XLV. *L'ubiquité établie.* — Voici ce que nous trouvons dans la partie de ce livre qui a pour titre : *Abrégé des articles controversés parmi les théologiens de la Confession d'Augsbourg.* Dans le chapitre VII, intitulé : *De la Cène du Seigneur :* « La » droite de Dieu est partout, et Jésus-Christ y est » uni vraiment et en effet selon son humanité[1]. » Et encore plus expressément dans le chapitre VIII, intitulé : *De la personne de Jésus-Christ*, où on explique ce que c'est que cette majesté attribuée au Verbe incarné dans les Ecritures : là nous lisons ces paroles : « Jésus-Christ non-seulement comme » Dieu, mais encore comme homme, sait tout, » peut tout, et est présent à toutes les créatures. » Cette doctrine est étrange. Il est vrai que la sainte âme de Jésus-Christ peut tout ce qu'elle veut dans l'Eglise, puisqu'elle ne veut rien que ce que veut la divinité qui la gouverne. Il est vrai que cette sainte âme sait tout ce qui regarde le monde présent; puisque tout y a rapport au genre humain, dont Jésus-Christ est le Rédempteur et le Juge, et que les anges mêmes, qui sont les ministres de notre salut, relèvent de sa puissance. Il est vrai que Jésus-Christ se peut rendre présent où il lui plaît, même selon son humanité, et selon son corps et son sang : mais que l'âme de Jésus-Christ sache ou puisse savoir tout ce que Dieu sait, c'est attribuer à la créature une science ou une sagesse infinie, et l'égaler à Dieu même. Que la nature humaine de Jésus-Christ soit nécessairement partout où Dieu est, c'est lui donner une immensité qui ne lui convient pas, et abuser manifestement de l'union personnelle : car par la même raison, il faudrait dire que Jésus-Christ comme homme est dans tous les temps; ce qui serait une extravagance trop manifeste, mais néanmoins qui suivrait aussi naturellement de l'union personnelle, selon les raisonnements des luthériens, que la présence de l'humanité de Jésus-Christ dans tous les lieux.

XLVI. *Autre déclaration sur l'ubiquité sous le nom de répétition de la Confession d'Augsbourg.* — On peut voir la même doctrine de l'ubiquité, mais avec plus d'embarras et un plus long circuit de paroles, dans la partie de ce même livre qui a pour titre : « Solide, facile et nette répétition de quelques » articles de la Confession d'Augsbourg, dont on a » disputé quelque temps parmi quelques théolo- » giens de cette Confession, et qui sont ici décidés » et conciliés selon la règle et l'analogie de la pa- » role de Dieu, et la briève formule de notre doc- » trine chrétienne[2]. » Attendra qui voudra d'un tel titre la netteté et la brièveté qu'il promet : pour moi je remarquerai seulement deux choses sur ce mot de *répétition* : la première, c'est qu'encore qu'il ne soit parlé en nulle manière dans la Confession d'Augsbourg, de la doctrine de l'ubiquité qui est ici établie, néanmoins cela s'appelle répétition *de quelques articles de la Confession d'Augsbourg.* On craignait de faire paraître qu'il y eût fallu ajouter quelque nouveau dogme, et on faisait passer sous le nom de répétition tout ce qu'on établissait de

1. *Act. conv. Naümb. apud Hosp.* 1561, 280, *et seq.* — 2. Ci-dessus, *liv.* III. — 3. *Idem.* — 4. *Hosp.*, 1561, 281. — 5. *Hosp.*, *ibid.*

1. *Lib. Concord.*, *p.* 600. — 2. *Solida*, *plana*, *etc. Conc.* 628. c. VII. *De Cœna*, *p.* 752 *et seq.*, *c.* VIII. *De pers. Ch.*, *p.* 761 *et seq.*, 782 *et seq.*

nouveau. La seconde, qu'il n'est jamais arrivé dans la nouvelle Réforme qu'on se soit bien expliqué la première fois : il a toujours fallu revenir à des répétitions, qui au fond ne se trouvent pas plus claires que les précédentes.

XLVII. *Desseins des luthériens en établissant l'ubiquité.* — Pour ne rien dissimuler de ce qu'il y a d'important dans la doctrine des luthériens au livre *de la Concorde*, je me crois obligé de dire qu'ils ne mettent pas l'ubiquité comme le fondement de la présence de Jésus-Christ dans la Cène : il est certain au contraire qu'ils ne font dépendre cette présence que des paroles de l'institution; mais ils mettent cette ubiquité comme un moyen de fermer la bouche aux sacramentaires, qui avaient osé assurer qu'il n'était pas possible à Dieu de mettre le corps de Jésus-Christ en plus d'un lieu à la fois; ce qui leur paraissait contraire non-seulement à l'article de la toute-puissance de Dieu, mais encore à la majesté de la personne de Jésus-Christ.

XLVIII. *Deux mémorables décisions des luthériens sur la coopération du libre arbitre.* — Il faut maintenant considérer ce que disent les luthériens sur la coopération de la volonté avec la grâce, question si considérable dans nos controverses, qu'on ne lui peut refuser son attention.

Sur cela les luthériens disent deux choses, qui nous donneront beaucoup de lumière pour finir nos contestations. Je les vais proposer avec autant d'ordre et de netteté qu'il me sera possible; et je n'oublierai rien pour soulager l'esprit du lecteur, qui se pourrait trouver confondu dans la subtilité de ces questions.

XLIX. *Doctrine des luthériens, que nous sommes sans action dans la conversion.* — La première chose que font les luthériens pour expliquer la coopération de la volonté avec la grâce, est de distinguer le moment de la conversion d'avec ses suites; et après avoir enseigné que la coopération de l'homme n'a point lieu dans la conversion du pécheur, ils ajoutent que cette coopération doit seulement être reconnue dans les bonnes œuvres que nous faisons dans la suite[1].

J'avoue qu'il est assez difficile de bien comprendre ce qu'ils veulent dire : car la coopération qu'ils excluent du moment de la conversion, est expliquée en certains endroits, d'une manière qui semble n'exclure que *la coopération qui se fait par nos propres forces naturelles et de nous-mêmes*, ainsi que parle saint Paul[2]. Si cela est, nous sommes d'accord : mais en même temps nous ne voyons pas quel besoin on avait de distinguer entre le moment de la conversion et toute sa suite; puisque dans toute la suite, non plus que dans le moment de la conversion, l'homme n'opère ni ne coopère que par la grâce de Dieu.

Il n'y a donc rien de plus ridicule que de dire avec les luthériens, qu'au moment de la conversion *l'homme n'agit pas davantage qu'une pierre ou de la boue*[3]; puisqu'au moment de sa conversion on ne peut nier qu'il ne commence à se repentir, à croire, à espérer, à aimer par une action véritable; ce qu'un tronc et une pierre ne peuvent faire.

Et il est clair que l'homme qui se repent, qui

1. *Conc.*, p. 582, 673, 680, 681, 682. — 2. *Pag.* 656, 662, 668, 671, 678, 687 *et seq.* — 3. *Conc.*, p. 662.

croit et qui aime parfaitement, se repent, croit et aime avec plus de force; mais non pas au fond d'une autre manière que lorsqu'il commence à se repentir, à croire et à aimer : de sorte qu'en l'un et l'autre état, si le Saint-Esprit opère, l'homme coopère avec lui, et se soumet à la grâce par un acte de sa volonté.

L. *Embarras et contradiction de la doctrine luthérienne.* — En effet, il semble que les luthériens, en excluant la coopération du libre arbitre ne veulent exclure que celle qu'on voudrait attribuer à nos propres forces. « Lors, disent-ils[1], que Luther » assure que la volonté était purement passive, et » n'agissait en aucune sorte dans la conversion, son » intention n'était pas de dire qu'il ne s'excitât » dans notre âme aucun nouveau mouvement, et » qu'il ne s'y commençât aucune nouvelle opéra- » tion; mais seulement de faire entendre que » l'homme ne peut rien de lui-même, ni par ses » forces naturelles. »

C'était fort bien commencer : mais ce qui suit n'était pas de même. Car après avoir dit, ce qui est très-vrai, que « la conversion de l'homme est » une opération et un don du Saint-Esprit, non- » seulement dans quelqu'une de ses parties, mais » en sa totalité, » ils concluent très-mal à propos que « le Saint-Esprit agit dans notre entendement, » dans notre cœur, et dans notre volonté, comme » dans un sujet qui souffre; l'homme demeurant » sans action, et ne faisant que souffrir. »

Cette mauvaise conclusion qu'on tire d'un principe véritable, fait voir qu'on ne s'entend pas; car il semble au fond que ce qu'on veut dire, c'est que l'homme ne peut rien de lui-même, et que la grâce le prévient en tout; ce qui encore une fois est incontestable. Mais il s'ensuit de ce principe que nous sommes sans action : cette conséquence s'étend non-seulement au moment de la conversion, comme le prétendent les luthériens, mais encore, contre leur pensée, à toute la vie chrétienne; puisque nous ne pouvons non plus par nos propres forces, conserver la grâce que l'acquérir, et qu'en quelque état que nous soyons, elle nous prévient en tout.

LI. *Conclusion. Que si l'on s'entend, il n'y a plus de dispute sur la coopération.* — Je ne sais donc à qui en veulent les luthériens quand ils disent qu'il ne faut pas croire que l'*homme converti coopère au Saint-Esprit, comme deux chevaux concourent à traîner un chariot*[2] : car c'est là une vérité que personne ne leur dispute, puisque l'un de ces chevaux ne reçoit pas de l'autre la force qu'il a; au lieu que nous convenons que l'homme coopérant n'a point de force que le Saint-Esprit ne lui donne; et qu'il n'y a rien de plus véritable que ce que disent les luthériens dans le même endroit, que *lorsqu'on coopère à la grâce, ce n'est point par ses propres forces naturelles, mais par ces forces nouvelles* qui nous sont données par le Saint-Esprit.

Ainsi, pour peu qu'on s'entende, je ne vois plus entre nous aucune ombre de difficulté. Si lorsque les luthériens enseignent que notre volonté n'agit pas au commencement de la conversion, ils veulent dire seulement que Dieu excite en nous de bons mouvements, qui se font en nous sans nous-mêmes :

1. *Conc.*, p. 680. — 2. *Idem*, p. 671.

la chose est incontestable; et c'est ce qu'on appelle la grâce excitante. S'ils veulent dire que la volonté, lorsqu'elle consent à la grâce, et qu'elle commence par ce moyen à se convertir, n'agit pas de ses propres forces naturelles : c'est encore un point avoué par les catholiques. S'ils veulent dire qu'elle n'agit point du tout, et qu'elle est purement passive, ils ne s'entendent pas eux-mêmes; et contre leurs propres principes, ils éteignent toute action et toute coopération, non-seulement dans le commencement de la conversion, mais encore dans toute la suite de la vie chrétienne.

LII. *Objection des libertins, et difficulté des infirmes sur la coopération.* — La seconde chose qu'enseignent les luthériens sur la coopération de la volonté est encore digne d'être remarquée, parce qu'elle nous découvre clairement dans quel abîme on se jette quand on abandonne la règle.

Le livre *de la Concorde* tâche d'éclaircir l'objection suivante des libertins, faite sur le fondement de la doctrine luthérienne. « S'il est vrai, disent-» ils[1], comme on l'enseigne parmi vous, que la vo-» lonté de l'homme n'ait point de part à la conver-» sion des pécheurs, et que le Saint-Esprit y fasse » tout, je n'ai que faire de lire ni d'entendre la » prédication, ni de fréquenter les sacrements, et » j'attendrai que le Saint-Esprit m'envoie ses dons.»

Cette même doctrine jetait les fidèles dans d'étranges perplexités : car comme on leur apprenait que d'abord que le Saint-Esprit agissait en eux, il les tournait tellement lui seul qu'ils n'avaient rien du tout à faire; tous ceux qui ne sentaient point en eux-mêmes cette foi ardente, mais seulement des misères et des faiblesses, tombaient dans ces tristes pensées et dans ce doute dangereux, s'ils étaient du nombre des élus, et si Dieu leur voulait donner son Saint-Esprit.

LIII. *La résolution des luthériens par huit propositions. Les quatre premières qui contiennent les principes généraux.* — Pour satisfaire à ces doutes et des libertins et des chrétiens infirmes, qui différaient leur conversion, il n'y avait point à leur dire qu'ils résistaient au Saint-Esprit dont la grâce les sollicitait au dedans de se rendre à lui; puisqu'on leur disait au contraire que dans ces premiers moments, où il s'agissait de convertir un pécheur, le Saint-Esprit faisait tout lui seul, et que l'homme n'agissait non plus qu'une souche.

Ils prennent donc un autre moyen de faire entendre aux pécheurs, qu'il ne tient qu'à eux de se convertir; et ils avancent ces propositions[2].

En premier lieu : « Que Dieu veut que tous les » hommes se convertissent, et parviennent au salut » éternel. »

En second lieu : « Que pour cela il a ordonné que » l'Evangile fût annoncé publiquement. »

En troisième lieu : « Que la prédication est le » moyen par lequel Dieu assemble dans le genre » humain une Eglise dont la durée n'a point de fin. »

En quatrième lieu : « Que prêcher et écouter l'E-» vangile sont les instruments du Saint-Esprit, par » lesquels il agit efficacement en nous, et nous con-» vertit. »

LIV. *Quatre autres propositions pour appliquer les premières.* — Après qu'ils ont posé ces quatre propositions générales touchant l'efficace de la prédication, ils en font l'application à la conversion du pécheur par quatre autres propositions plus particulières[1]. Ils disent donc :

En cinquième lieu, « qu'avant même que l'homme » soit régénéré, il peut lire ou écouter l'Evangile » au dehors; et que dans ces choses extérieures, il » a en quelque façon, son libre arbitre pour assister » aux assemblées de l'Eglise, et y écouter ou n'é-» couter pas la parole de Dieu. »

En sixième lieu ils ajoutent : « Que par cette pré-» dication, et par l'attention qu'on y donne, Dieu » amollit les cœurs; qu'il s'y allume une petite » étincelle de foi, par laquelle on embrasse les pro-» messes de Jésus-Christ; et que le Saint-Esprit, » qui opère ces bons sentiments, est envoyé dans » les cœurs par ce moyen. »

En septième lieu ils remarquent, « qu'encore » qu'il soit véritable que ni le prédicateur, ni l'au-» diteur ne puissent rien par eux-mêmes, et qu'il » faille que le Saint-Esprit agisse en nous, afin que » nous puissions croire à la parole; ni le prédica-» teur, ni l'auditeur ne doivent avoir aucun doute » que le Saint-Esprit ne soit présent par sa grâce, » lorsque la parole est annoncée en sa pureté, selon » le commandement de Dieu, et que les hommes » l'écoutent et la méditent sérieusement. »

Enfin ils posent en huitième lieu, « qu'à la vérité » cette présence et ces dons du Saint-Esprit ne se » font pas toujours sentir; mais qu'il n'en faut pas » moins tenir pour certain que la parole écoutée est » l'organe du Saint-Esprit, par lequel il déploie son » efficace dans les cœurs. »

LV. *La résolution des luthériens, fondée sur les huit propositions précédentes, est purement demi-pélagienne.* — Par là donc la difficulté, selon eux, demeure entièrement résolue tant du côté des libertins que du côté des chrétiens infirmes. Du côté des libertins, parce que par la Ire, IIe, IIIe, IVe, Ve, VIe et VIIe propositions, la prédication attentivement écoutée opère la grâce. Or, par la cinquième il est établi que l'homme est libre à écouter la prédication : il est donc libre à se donner à lui-même ce par où la grâce lui est donnée; et par là les libertins sont contents.

Et pour les chrétiens infirmes, qui encore qu'ils soient attentifs à la prédication, ne savent s'ils ont la grâce, à cause qu'ils ne la sentent pas, on remédie à leur doute par la huitième proposition, qui leur enseigne qu'il n'est pas permis de douter que la grâce du Saint-Esprit, quoiqu'on ne la sente pas, n'accompagne l'attention à la parole : de sorte qu'il ne reste plus aucune difficulté selon les principes des luthériens; et ni le libertin, ni le chrétien infirme n'ont à se plaindre, puisqu'enfin pour la conversion, tout dépend de l'attention à la parole, qui elle-même dépend du libre arbitre.

LVI. *Preuve du demi-pélagianisme des luthériens.* — Et afin qu'on ne doute pas de quelle attention ils parlent, je remarque qu'ils parlent de l'attention, en tant qu'elle précède la grâce du Saint-Esprit : ils parlent de l'attention, où *par son libre arbitre on peut écouter, ou n'écouter pas*[2] : ils parlent de l'attention par laquelle on *écoute l'Evangile au dehors*, par laquelle on assiste *aux assemblées*

1. *Conc.*, p. 669. — 2. *Pag.* 669 *et seq.*

1. *Conc.*, p. 669 *et seq.* — 2. *Idem*, p. 671.

de l'Église où la vertu du Saint-Esprit se développe, par laquelle on prête l'oreille attentive à la parole, qui est son organe. C'est à cette attention libre que les luthériens attachent la grâce : et ils sont excessifs en tout; puisqu'ils veulent, d'un côté, que lorsque le Saint-Esprit commence à nous émouvoir, nous n'agissions point du tout; et de l'autre, que cette opération du Saint-Esprit qui nous convertit sans aucune coopération de notre côté, soit attirée nécessairement par un acte de nos volontés où le Saint-Esprit n'a point de part, et où notre liberté agit purement par ses forces naturelles.

LVII. *Semi-pélagianisme des luthériens. Exemple proposé par Calixte.* — C'est la dotrine commune des luthériens; et le plus savant de tous ceux qui ont écrit de nos jours l'a expliqué par cette comparaison. Il suppose que tous les hommes sont abîmés dans un lac profond, sur la surface duquel Dieu fait nager une huile salutaire qui délivrera par sa seule force tous ces malheureux, pourvu qu'ils veulent se servir des forces naturelles qui leur sont laissées pour s'approcher de cette huile, et en avaler quelques gouttes[1]. Cette huile, c'est la parole annoncée par les prédicateurs. Les hommes peuvent d'eux-mêmes s'y rendre attentifs : mais aussitôt qu'ils s'approchent par leurs propres forces pour l'écouter, d'elle-même, sans qu'ils s'en mêlent davantage, elle répand dans leurs cœurs une vertu qui les guérit.

LVIII. *Confusion des nouvelles sectes, où l'on passe d'une extrémité à l'autre.* — Ainsi tous les vains scrupules par où les luthériens, sous prétexte d'honorer Dieu, détruisent premièrement le libre arbitre, et craignent du moins dans la suite, de lui donner trop, aboutissent enfin à lui donner tant de force, que tout soit attaché à son action et à son exercice le plus naturel. Ainsi on marche sans règle, quand on abandonne la règle de la Tradition : on croit éviter l'erreur des pélagiens; on y revient par un autre endroit, et le circuit qu'on fait, ramène au demi-pélagianisme.

LIX. *Les calvinistes entrent dans le semi-pélagianisme des luthériens.* Ce demi-pélagianisme des luthériens se répand aussi peu à peu dans le calvinisme, par l'inclination qu'on y a de s'unir aux luthériens; et déjà on commence à dire en leur faveur, que le demi-pélagianisme ne damne pas[2], c'est-à-dire, qu'on peut innocemment attribuer à son libre arbitre le commencement de son salut.

LX. *Difficulté dans le livre* DE LA CONCORDE *sur la certitude du salut.* — Je trouve encore une chose dans le livre de *la Concorde* qui pourrait causer beaucoup d'embarras dans la doctrine luthérienne, si elle n'était bien entendue. On y dit que les fidèles, au milieu de leurs faiblesses et de leurs combats, « ne doivent nullement douter ni de la justice qui » leur est imputée par la foi, ni de leur salut éter- » nel[3]. » Par où il pourrait sembler que les luthériens admettent la certitude du salut, aussi bien que les calvinistes. Mais ce serait ici dans leur doctrine, une contradiction trop visible; puisque, pour croire dans chaque fidèle la certitude du salut, comme la croient les calvinistes, il faudrait aussi croire avec eux l'inamissibilité de la justice, que la doctrine luthérienne rejette expressément, comme on a vu.

LXI. *Résolution par la doctrine du docteur Jean-André Gérard.* — Pour concilier cette contrariété, les docteurs luthériens répondent deux choses : l'une, que par le doute du salut qu'ils excluent de l'âme fidèle, ils n'entendent que l'anxiété, l'agitation et le trouble, que nous en excluons aussi bien qu'eux : l'autre, que la certitude qu'ils admettent du salut dans tous les justes, n'est pas une certitude absolue, mais une certitude conditionnelle, et supposé que le fidèle ne s'éloigne pas de Dieu par une malice volontaire. C'est ainsi que l'explique le docteur Jean-André Gérard[1], qui a donné depuis peu un corps entier de controverses; c'est-à-dire, que dans la doctrine des luthériens le fidèle se doit tenir pour très-assuré que Dieu de son côté ne lui manquera jamais, si lui-même ne manque pas le premier à Dieu : ce qui est indubitable. Mettre dans le juste plus de certitude, c'est contredire trop évidemment la doctrine qui nous apprend que, quelque juste qu'on soit, on peut déchoir de la justice, et perdre l'esprit d'adoption : chose dont les luthériens ne doutent non plus que nous.

LXII. *Histoire abrégée du livre de la Concorde.* — Depuis la compilation du livre *de la Concorde*, je ne crois pas que les luthériens aient fait en corps aucune nouvelle décision de foi. Les pièces dont ce livre est composé sont de différents auteurs et de différentes dates; et les luthériens nous y ont voulu donner un recueil de ce qu'il y a parmi eux de plus authentique. Le livre fut mis au jour en 1579, après les célèbres assemblées tenues à Torg et à Berg en 1576 et 1577. Ce dernier lieu était, si je ne me trompe, un monastère auprès de Magdebourg. Je ne raconterai pas comment ce livre fut souscrit en Allemagne, ni les surprises et les violences dont on prétend qu'on usa envers ceux qui le reçurent, ni les oppositions de quelques princes et de quelques villes qui refusèrent d'y souscrire. Hospinien a écrit une longue histoire qui paraît assez bien fondée en la plupart de ses faits[2] : c'est aux luthériens qui s'y intéressent, à la contredire. Les décisions particulières qui regardent la Cène et l'ubiquité ont été faites dans les temps voisins de la mort de Mélanchton, c'est-à-dire, environ les années 1558, 59, 60 et 61.

LXIII. *Les troubles de France commencent. Confession de foi dressée par Calvin.* — Ces années sont célèbres parmi nous par les commencements des troubles de France. En 1559 nos prétendus réformés dressèrent la Confession de foi qu'ils présentèrent à Charles IX en 1561, au colloque de Poissy[3]. C'est l'ouvrage de Calvin, dont nous avons déjà souvent parlé. Mais l'importance de cette action, et les réflexions qu'il nous faudra faire sur cette Confession de foi, nous obligent à expliquer plus profondément la conduite et la doctrine de son auteur.

1. *Calixt. Judic.*, *n.* 32, 33, 34. — 2. *Jur. Syst. de l'Égl.*, *liv.* II, *ch.* 3. *p.* 249, 253. — 3. *Conc.*, *p.* 585.

1. *Confess. Cath.*, 1679, *lib.* II, *part.* III, *art.* 22. *c.* 2. *Thes.* III, *n.* 2, 3, 4, *et art.* 23, *cap.* 5, *Thes. unic.*, *n.* 6, *p.* 1426 *et* 1499. — 2. *Hospin.*, *Concord. discors. imp.* 1607. — 3. *Bez.*, *Hist. Eccl.*, IV, *p.* 520.

LIVRE IX.

En l'an 1561. Doctrine et caractère de Calvin.

Sommaire. — Les prétendus réformés de France commencent à paraître. Calvin en est le chef. Ses sentiments sur la Justification, où il raisonne plus conséquemment que les luthériens : mais comme il raisonne sur de faux principes, il tombe aussi dans des inconvénients plus manifestes. Trois absurdités qu'il ajoute à la doctrine luthérienne : la certitude du salut, l'inamissibilité de la justice, et la justification des petits enfants indépendamment du Baptême. Contradiction sur ce troisième point. Sur le sujet de l'Eucharistie, il condamne également Luther et Zwingle, et tâche de prendre un sentiment mitoyen. Il prouve la réalité plus nécessaire, qu'il ne l'admet en effet. Fortes expressions pour l'établir. Autres expressions qui l'anéantissent. Avantage de la doctrine catholique. On croit nécessaire de parler comme elle, et de prendre ses principes, même en la combattant. Trois confessions différentes des calvinistes, pour contenter trois différentes sortes de personnes : les luthériens, les zwingliens, et eux-mêmes. Orgueil et emportements de Calvin. Comparaison de son génie avec celui de Luther. Pourquoi il ne parut pas au colloque de Poissy. Bèze y présente la Confession de foi des prétendus réformés ; ils y ajoutent une nouvelle et longue explication de leur doctrine sur l'Eucharistie. Les catholiques s'énoncent simplement et en peu de mots. Ce qui se passa au sujet de la Confession d'Augsbourg. Sentiment de Calvin.

I. *Le génie de Calvin : il raffine au delà de Luther.* — Je ne sais si le génie de Calvin se serait trouvé aussi propre à échauffer les esprits, et à émouvoir les peuples, que le fut celui de Luther : mais après les mouvements excités, il s'éleva en beaucoup de pays, principalement en France, au-dessus de Luther même, et se fit le chef d'un parti qui ne cède guère à celui des luthériens.

Par son esprit pénétrant et par ses décisions hardies, il raffina sur tous ceux qui avaient voulu en ce siècle-là faire une Eglise nouvelle, et donna un nouveau tour à la Réforme prétendue.

II. *Deux points principaux de la Réforme. Calvin raffine sur l'un et sur l'autre.* — Elle roulait principalement sur deux points, sur celui de la Justification et sur celui de l'Eucharistie.

Pour la Justification, Calvin s'attacha autant pour le moins que Luther, à la justice imputative, comme au fondement commun de toute la nouvelle Réforme ; et il enrichit cette doctrine de trois articles importants.

III. *Trois choses que Calvin ajoute à la justice imputative. Et premièrement la certitude du salut.* — Premièrement cette certitude que Luther reconnaissait seulement pour la Justification, fut étendue par Calvin jusqu'au salut éternel ; c'est-à-dire, qu'au lieu que Luther voulait seulement que le fidèle se tînt assuré d'une certitude infaillible qu'il était justifié, Calvin voulut qu'il tînt pour certaine avec sa justification sa prédestination éternelle[1] : de sorte qu'un parfait calviniste ne peut non plus douter de son salut, qu'un parfait luthérien de sa justification.

IV. *Mémorable Confession de foi de l'électeur palatin Frédéric III.* — De cette sorte, si un calviniste faisait sa particulière Confession de foi, il y mettrait cet article : *Je suis assuré de mon salut.* Un d'eux l'a fait. Nous avons dans le *Recueil de Genève* la Confession de foi du prince Frédéric III, comte palatin, et électeur de l'Empire[1]. Ce prince, en expliquant son *Credo*, après avoir dit comme il croit au Père, au Fils et au Saint-Esprit, quand il vient à exposer comme il croit l'Eglise catholique, dit « qu'il croit que Dieu ne cesse de la recueillir » de tout le genre humain par sa parole et son » Saint-Esprit, et qu'il croit qu'il en est et sera » éternellement un membre vivant. » Il ajoute qu'il croit que « Dieu apaisé par la satisfaction de Jésus-» Christ ne se souviendra d'aucun de ses péchés, ni » de toute la malice avec laquelle j'aurai, dit-il, à » combattre toute ma vie ; mais qu'il me veut donner » gratuitement la justice de Jésus-Christ, en sorte » que JE N'AI POINT A APPRÉHENDER LES JUGEMENTS DE » DIEU. Enfin je sais très-certainement, poursuit-il, » que je serai sauvé, et que je comparaîtrai avec » un visage gai devant le tribunal de Jésus-Christ. » Voilà un bon calviniste, et voilà les vrais sentiments qu'inspire la doctrine de Calvin, que ce prince avait embrassée.

V. *Second dogme ajouté par Calvin à la justice imputative : Qu'elle ne se peut jamais perdre.* — De là s'ensuivait un second dogme, c'est qu'au lieu que Luther demeurait d'accord que le fidèle justifié pouvait déchoir de la grâce, ainsi que nous l'avons vu dans la Confession d'Augsbourg, Calvin soutient au contraire que la grâce une fois reçue ne se peut plus perdre : ainsi qui est justifié, et qui reçoit une fois le Saint-Esprit, est justifié, et reçoit le Saint-Esprit pour toujours. C'est pourquoi le palatin mettait tout à l'heure parmi les articles de sa foi, qu'*il était membre vivant et perpétuel de l'Eglise.* C'est ce dogme, qui est appelé l'inamissibilité de la justice, c'est-à-dire, le dogme où l'on croit que la justice une fois reçue ne se peut plus perdre. Ce mot est si fort reçu dans cette matière, qu'il faut s'y accoutumer comme à un terme consacré qui abrége le discours.

VI. *Troisième dogme de Calvin : Que le Baptême n'est pas nécessaire au salut.* — Il y eut encore un troisième dogme que Calvin établit comme une suite de la justice imputée : c'est que le Baptême ne pouvait pas être nécessaire à salut, comme le disent les luthériens.

VII. *Raisons de Calvin, tirées des principes de Luther, et premièrement sur la certitude du salut.* — Calvin crut que les luthériens ne pouvaient rejeter ces dogmes sans renverser leurs propres principes. Ils veulent que le fidèle soit absolument assuré de sa justification dès qu'il la demande, et qu'il se confie en la bonté divine ; parce que, selon eux, ni l'invocation ni la confiance ne peuvent souffrir le moindre doute. Or l'invocation et la confiance ne regardent pas moins le salut que la justification et la rémission des péchés ; car nous demandons notre salut, et nous espérons l'obtenir, autant que nous demandons la rémission des péchés et que nous espérons l'obtenir : nous sommes donc autant assurés de l'un comme de l'autre.

VIII. *Pour l'inamissibilité de la justice.* — Que si on croit que le salut ne nous peut manquer, on doit croire en même temps que la grâce ne se peut perdre, et rejeter les luthériens qui enseignent le contraire.

1. *Instit., lib.* III, 2, *n.* 16 *et* 24. *c. Antid. Conc. Trid. in sess.* VI ; *cap.* 13, 14. *Opusc., p.* 185.

1. *Synt. Gen., II. part., p.* 149, 156.

IX. *Contre la nécessité du Baptême.* — Et si nous sommes justifiés par la seule foi, le Baptême n'est nécessaire ni en effet, ni en vœu. C'est pourquoi Calvin ne veut pas qu'il opère en nous la rémission des péchés, ni l'infusion de la grâce; mais seulement qu'il en soit le sceau, et la marque que nous l'avons obtenue.

X. *Suite de la doctrine de Calvin. Que les enfants des fidèles naissent dans la grâce.* — Il est certain qu'en disant ces choses, il fallait dire en même temps que les petits enfants étaient en grâce indépendamment du Baptême. Aussi Calvin ne fit-il point de difficulté de l'avouer. C'est ce qui lui fit inventer que les enfants des fidèles naissaient dans l'alliance, c'est-à-dire, dans la sainteté, que le Baptême ne faisait que sceller en eux : dogme inouï dans l'Eglise, mais nécessaire à Calvin pour soutenir ses principes.

XI. *Passage dont Calvin appuie ce nouveau dogme.* — Le fondement de cette doctrine était, selon lui, dans cette promesse faite à Abraham : *Je serai ton Dieu et de ta postérité après toi*[1]. Calvin soutenait que la nouvelle alliance non moins efficace que l'ancienne, devait par cette raison passer comme elle de père en fils, et se transmettre par la même voie : d'où il concluait que *la substance du Baptême*, c'est-à-dire, la grâce et l'alliance, *appartenant aux petits enfants, on ne leur en peut refuser le signe*[2], c'est-à-dire, le sacrement de Baptême : doctrine, selon lui, si assurée, qu'il l'inséra dans le Catéchisme, dans les mêmes termes que nous venons de rapporter[3], et en termes aussi forts dans *la forme d'administrer le Baptême.*

XII. *Pourquoi Calvin est regardé comme l'auteur des trois dogmes précédents.* — Quand je regarde Calvin comme l'auteur de ces trois dogmes, je ne veux pas dire qu'il soit absolument le premier qui les ait enseignés; car les anabaptistes et d'autres encore les avaient déjà soutenus, ou en tout, ou en partie : mais je veux dire qu'il leur a donné un nouveau tour, et a fait voir mieux que personne le rapport qu'ils ont avec la justice imputée.

XIII. *Calvin, posé ces principes, raisonnait mieux que Luther, mais s'égarait davantage.* — Je crois pour moi qu'en ces trois articles, Calvin raisonnait plus conséquemment que Luther : mais il s'engageait aussi à de plus grands inconvénients, comme il arrive nécessairement à ceux qui raisonnent sur de faux principes.

XIV. *Inconvénients de la certitude du salut.* — Si c'était un inconvénient dans la doctrine de Luther, qu'on fût assuré de sa justification, c'en était un bien plus grand, et qui exposait la faiblesse humaine à une tentation bien plus dangereuse, qu'on fût assuré de son salut.

XV. *Inconvénients de l'inamissibilité soutenue par Calvin.* — D'ailleurs, en disant que le Saint-Esprit et la justice ne se pouvaient perdre non plus que la foi, on obligeait le fidèle une fois justifié et persuadé de sa justification, à croire que nul crime ne serait capable de le faire déchoir de cette grâce.

En effet, Calvin soutenait qu'*en perdant la crainte de Dieu on ne perdait pas la foi qui nous justifie*[4]. Il se servait à la vérité de termes étranges; car il disait que la foi *était accablée, ensevelie, suffoquée; qu'on en perdait la possession, c'est-à-dire, le sentiment et la connaissance;* mais il ajoutait qu'avec tout cela *elle n'était pas éteinte.*

Il faut trop de subtilité pour concilier ensemble toutes ces paroles de Calvin : mais c'est que comme il voulait soutenir son dogme, il voulait aussi donner quelque chose à l'horreur qu'on a de reconnaître la foi justifiante dans une âme qui a perdu *la crainte de Dieu*, et qui est tombée dans les plus grands crimes.

XVI. *Inconvénients de la doctrine qui fait naître en grâce les enfants.* — Mais si on joint à ces dogmes celui qui enseigne que les enfants des fidèles apportent au monde la grâce en naissant; dans quelle horreur tombe-t-on, puisqu'il faut nécessairement avouer que toute la postérité d'une fidèle est prédestinée !

La démonstration en est aisée selon les principes de Calvin. Qui naît d'un fidèle naît dans l'alliance, et par conséquent dans la grâce : qui a une fois la grâce n'en peut plus déchoir : si non-seulement on l'a pour soi-même, mais encore qu'on la transmette nécessairement à ses descendants, voilà donc la grâce étendue à des générations infinies. S'il y a un seul fidèle dans toute une race, la descendance de ce fidèle est toute prédestinée. Si on y trouve un seul homme qui meure dans le crime, tous ses ancêtres sont damnés.

XVII. *Luther n'est pas moins blâmable d'avoir posé ces principes, que Calvin d'avoir tiré ces conséquences.* — Au reste, les suites horribles de la doctrine de Calvin ne condamnent pas moins les luthériens que les calvinistes : et si les derniers sont inexcusables de se jeter dans de si étranges inconvénients, les autres n'ont pas moins de tort d'avoir posé des principes d'où suivent si clairement de telles conséquences.

XVIII. *Si ces trois dogmes se trouvent dans les Confessions de foi.* — Mais encore que les calvinistes aient embrassé ces trois dogmes comme un fondement de la Réforme, le respect des luthériens a fait, si je ne me trompe, que dans les Confessions de foi des Eglises calviniennes on a plutôt insinué qu'expressément établi les deux premiers dogmes, c'est-à-dire, la certitude de la prédestination, et l'inamissibilité de la justice[1]. Ce n'est proprement qu'au synode de Dordrecht qu'on en a fait authentiquement la déclaration : nous la verrons en son lieu. Pour le dogme qui reconnaît dans les enfants des fidèles la grâce inséparable d'avec leur naissance, nous le trouvons dans le Catéchisme dont nous avons rapporté les termes, et dans la forme d'administrer le Baptême[2].

XIX. *Deux dogmes des calvinistes sur les enfants, peu convenables à leurs principes.* — Je ne veux pas assurer pourtant que Calvin et les calvinistes soient bien constants dans ce dernier dogme : car encore qu'ils disent d'un côté que les enfants des fidèles naissent dans l'alliance, et que le sceau de la grâce qui est le Baptême ne leur est dû qu'à cause que la chose même, c'est-à-dire, la grâce et la régénération leur est acquise par le bonheur

1 *Gen.*, XVII. 7. — 2. *Instit.* IV, XV, *n.* 22; XVI. 3, *etc.*, 9, *etc.* — 3. *Dim.* 50. — 4. *Antid. Conc. Trid. in sess.* VI, *cap.* 16; *Opusc.*, *p.* 288.

1. *Confes. de Fr., art.* 18, 19, 20, 21, 22; *Cat. Dim.* 18, 19, 36. — 2. *Cat. Dim.* 50; *Form. du Bap.* 5, *n.* 11.

qu'ils ont d'être nés de parents fidèles; il paraît en d'autres endroits qu'ils ne veulent pas que les enfants des fidèles soient toujours régénérés quand ils reçoivent le Baptême, pour deux raisons : la première, parce que selon leurs maximes le sceau du Baptême n'a pas son effet à l'égard de tous ceux qui le reçoivent, mais seulement à l'égard des prédestinés. La seconde, parce que le sceau du Baptême n'a pas toujours son effet présent, même à l'égard des prédestinés; puisque tel qui est baptisé dans son enfance n'est régénéré que dans sa vieillesse.

XX. *Accord avec ceux de Genève.* — Ces deux dogmes sont enseignés par Calvin en plusieurs endroits, mais principalement dans l'accord qu'il fit en 1554 de l'Eglise de Genève avec celle de Zurich. Cet accord contient la doctrine de ces deux Eglises; et étant reçu de l'une et de l'autre, il a toute l'autorité d'une Confession de foi; de sorte que les deux dogmes que je viens de rapporter y étant expressément enseignés, on les peut compter parmi les articles de foi de l'Eglise calvinienne[1].

XXI. *Contradiction dans la doctrine des calvinistes.* — Il paraît donc que cette Eglise enseigne deux choses contradictoires. La première, que les enfants des fidèles naissent certainement dans l'alliance et dans la grâce, ce qui oblige nécessairement à leur donner le Baptême; la seconde, qu'il n'est pas certain qu'ils naissent dans l'alliance ni dans la grâce, puisque personne ne sait s'ils sont du nombre des prédestinés.

XXII. *Autre contradiction.* — C'est encore un grand inconvénient de dire d'un côté le Baptême soit par lui-même un signe certain de la grâce, et de l'autre que plusieurs de ceux qui le reçoivent sans apporter de leur part aucun obstacle à la grâce qu'il leur présente, comme sont les petits enfants, n'en reçoivent pourtant aucun effet. Mais en laissant aux calvinistes le soin de concilier leurs dogmes, je me contente de rapporter ce que je trouve dans leurs Confessions de foi.

XXIII. *Raffinement de Calvin sur l'autre point de réforme, qui est celui de l'Eucharistie.* — Jusqu'ici Calvin s'est élevé au-dessus des luthériens, en tombant aussi plus bas qu'ils n'avaient fait. Sur le point de l'Eucharistie il s'éleva non-seulement au-dessus d'eux, mais encore au-dessus des zwingliens; et par une même sentence il donna le tort aux deux partis qui divisaient depuis si longtemps toute la nouvelle Réforme.

XXIV. *Traité de Calvin pour montrer qu'après quinze ans de dispute, les luthériens et les zwingliens ne s'étaient point entendus.* — Il y avait quinze ans qu'ils disputaient sur le point de la présence réelle, sans jamais avoir pu convenir, quoi qu'on eût pu faire pour les mettre d'accord; lorsque Calvin[2] encore assez jeune décida qu'ils ne s'étaient point entendus, et que les chefs des deux partis avaient tort : Luther, pour avoir trop pressé la présence corporelle; Zwingle et Œcolampade, pour n'avoir pas assez exprimé que la chose même, c'est-à-dire, le corps et le sang étaient joints aux signes; parce qu'il fallait reconnaître une certaine présence de Jésus-Christ dans la Cène, qu'ils n'avaient pas bien comprise.

XXV. *Calvin, déjà connu par son* Institution, *se fait regarder par son* Traité de la Cène. — Cet ouvrage de Calvin fut imprimé en français l'an 1540, et depuis traduit en latin par l'auteur même. Il s'était déjà donné un grand nom par son *Institution* qu'il publia la première fois en 1534, et dont il faisait souvent de nouvelles éditions avec des additions considérables, ayant une extrême peine à se contenter lui-même, comme il dit dans ses préfaces. Mais on tourna encore plus les yeux sur lui, quand on vit un assez jeune homme entreprendre de condamner les chefs des deux partis de la Réforme; et tout le monde fut attentif à ce qu'il apporterait de nouveau.

XXVI. *Doctrine de Calvin sur l'Eucharistie, presque oubliée par les siens.* — C'est en effet un des points plus mémorables de la nouvelle Réforme: et il mérite d'autant plus d'être considéré, que les calvinistes d'à présent semblent l'avoir oublié, quoiqu'il fasse une partie des plus essentielles de leur Confession de foi.

XXVII. *Calvin ne se contente pas qu'on reçoive un signe dans la Cène.* — Si Calvin n'avait fait que dire que les signes ne sont pas vides dans l'Eucharistie, ou que l'union que nous y avons avec Jésus-Christ est effective et réelle et non pas imaginaire; ce ne serait rien : nous avons vu que Zwingle et Œcolampade, dont Calvin n'était pas tout à fait content, en avaient bien dit autant dans leurs écrits.

Les grâces que nous recevons par l'Eucharistie, et les mérites de Jésus-Christ qui nous y sont appliquées, suffisent pour nous faire entendre que les signes ne sont pas vides dans ce sacrement; et personne n'a jamais nié que ce fruit que nous en tirons ne fût très-réel.

XXVIII. *Ni même un signe efficace.* — La difficulté était donc, non pas à nous faire voir que la grâce unie au sacrement en faisait un signe efficace et plein de vertu, mais à montrer comment le corps et le sang nous étaient effectivement communiqués : car c'est ce que ce saint sacrement avait de particulier, et ce que tous les chrétiens avaient accoutumé d'y rechercher en vertu des paroles de l'Institution.

XXIX. *Ni la vertu et le mérite de Jésus-Christ.* — De dire qu'on y reçût avec la figure la vertu et le mérite de Jésus-Christ par la foi, Zwingle et Œcolampade l'avaient tant dit, que Calvin n'eût eu rien à désirer dans leur doctrine, s'il n'eût voulu quelque chose de plus.

XXX. *La doctrine de Calvin tient quelque chose de celle de Bucer, et des articles de Wittemberg.* — Bucer, qu'il reconnaissait en quelque façon pour son maître, en confessant, comme il avait fait dans l'accord de Wittemberg, une présence substantielle qui fût commune à tous les communiants dignes et indignes, établissait par là une présence réelle indépendante de la foi; et il avait tâché de remplir l'idée de réalité que les paroles de Notre Seigneur portent naturellement dans les esprits. Mais Calvin croyait qu'il en disait trop; et encore qu'il trouvât bon qu'on alléguât aux luthériens les articles de Wittemberg, pour montrer que la querelle de l'Eucharistie était finie par ces articles[1], il ne s'en tenait pas dans

1. *Conf. Tigur. et Genev., art.* 17, 20. *Opusc. Calv., p.* 754 *Hosp., an.* 1554. — 2. *Tract. de Cœnâ Domini. Opusc., p.* 1.

1. *Ep. ad illust. Princ. Germ., p.* 324.

son cœur à cette décision. Ainsi il prit quelque chose de Bucer et de cet accord qu'il ajusta à sa mode, et tâcha de faire un système tout particulier.

XXXI. *État de la question remis. Sentiment des catholiques sur ces paroles* : CECI EST MON CORPS. — Pour en entendre le fond, il faut remettre en peu de paroles l'état de la question, et ne pas craindre de répéter quelque chose de ce que nous avons déjà dit sur cette matière.

Il s'agissait du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

Les catholiques prétendaient que le dessein de Notre Seigneur était de nous y donner à manger son corps et son sang, comme on donnait aux anciens la chair des victimes immolées pour eux.

Comme cette manducation était un signe aux anciens que la victime était à eux, et qu'ils participaient au sacrifice; ainsi le corps et le sang de Jésus-Christ immolé pour nous, nous étant donnés pour les prendre par la bouche avec le sacrement, ce nous était un signe qu'ils étaient à nous, et que c'était pour nous que le Fils de Dieu en avait fait à la croix le sacrifice.

Afin que ce gage de l'amour de Jésus-Christ fût efficace et certain, il fallait que nous eussions, non point seulement les mérites, l'esprit et la vertu, mais encore la propre substance de la victime immolée, et qu'elle nous fût donnée aussi véritablement à manger que la chair des victimes avait été donnée à l'ancien peuple.

C'est ainsi qu'on entendait ces paroles : *Ceci est mon corps livré pour vous; ceci est mon sang répandu pour vous*[1]. C'est aussi véritablement mon corps, qu'il est vrai que ce corps a été livré pour vous, et aussi véritablement mon sang, qu'il est vrai que ce sang a été répandu pour vous.

Par la même raison on entendait que la substance de cette chair et de ce sang ne nous était donnée qu'en l'Eucharistie, puisque Jésus-Christ n'avait dit que là : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.*

Nous recevons donc Jésus-Christ en plusieurs manières dans tout le cours de notre vie; par sa grâce, par ses lumières, par son Saint-Esprit, par sa vertu toute-puissante : mais cette manière singulière de le recevoir en la propre et véritable substance de son corps et de son sang, était particulière à l'Eucharistie.

Ainsi l'Eucharistie était regardée comme un miracle nouveau, qui nous confirmait tous les autres que Dieu avait faits pour notre salut. Un corps humain tout entier donné en tant de lieux, à tant de personnes, sous les espèces du pain, c'était de quoi étonner tous les esprits; et nous avons déjà vu que les Pères s'étaient servis des effets les plus étonnants de la puissance divine pour expliquer celui-ci.

XXXII. *Ce que fait la foi dans ce mystère. Sentiment des catholiques sur ces paroles :* FAITES CECI EN MÉMOIRE DE MOI. — C'était peu que Dieu eût fait un si grand miracle en notre faveur, s'il ne nous eût donné le moyen d'en profiter; et nous ne le pouvions espérer que par la foi.

Ce mystère était pourtant, comme tous les autres, indépendant de la foi. Qu'on croie ou qu'on ne croie pas, Jésus-Christ s'est incarné, Jésus-Christ est mort, et s'est immolé pour nous; et par la même raison, qu'on croie ou qu'on ne croie pas, Jésus-Christ nous donne à manger dans l'Eucharistie la substance de son corps; car il nous fallait confirmer par là que c'est pour nous qu'il l'a prise, et pour nous qu'il l'a immolée : les gages de l'amour divin, en eux-mêmes, sont indépendants de notre foi : seulement il faut notre foi pour en profiter.

En même temps que nous recevons ce précieux gage, qui nous assure que Jésus-Christ immolé est tout à nous, il faut aussi appliquer notre esprit à ce témoignage inestimable de l'amour divin. Et comme les anciens en mangeant la victime immolée devaient la manger comme immolée, et se souvenir de l'oblation qui en avait été faite à Dieu en sacrifice pour eux; ceux aussi qui reçoivent à la sainte table la substance du corps et du sang de l'Agneau sans tache, la doivent recevoir comme immolée; et se souvenir que le Fils de Dieu en avait fait le sacrifice à son Père pour le salut, non-seulement de tout le monde en général, mais encore de chacun des fidèles en particulier. C'est pourquoi en disant : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il avait ajouté aussitôt après : *Faites ceci en mémoire de moi*[1]; c'est-à-dire, comme la suite le fait voir, en mémoire de moi immolé pour vous, et de cette immense charité qui m'a fait donner ma vie pour vous racheter, conformément à cette parole de saint Paul : *Vous annoncerez la mort du Seigneur*[2].

Il fallait donc bien se garder de recevoir seulement dans notre corps le corps sacré de Notre Seigneur : on devait s'y attacher par l'esprit, et se souvenir qu'il ne nous donnait son corps qu'afin que nous eussions un gage certain que cette sainte victime était toute à nous. Mais en même temps que nous rappelions ce pieux souvenir dans notre esprit, que nous devions entrer dans les sentiments d'une tendre reconnaissance envers le Sauveur; et c'était l'unique moyen de jouir parfaitement de ce gage inestimable de notre salut.

XXXIII. *Comment la jouissance du corps de Jésus-Christ est perpétuelle et permanente.* — Et encore que la réception actuelle de ce corps et de ce sang ne nous fût permise qu'à certains moments, c'est-à-dire, dans la communion, notre reconnaissance n'était pas bornée à un temps si court; et c'était assez qu'à certains moments nous reçussions ce gage sacré, pour faire durer dans tous les moments de notre vie la jouissance spirituelle d'un si grand bien.

Car encore que la perception actuelle du corps et du sang ne fut que momentanée, le droit que nous avons de le recevoir est perpétuel, semblable au droit sacré que l'on a l'un sur l'autre par le lien du mariage.

Ainsi l'esprit et le corps se joignent pour jouir de Notre Seigneur, et de la substance adorable de son corps et de son sang : mais comme l'union des corps est le fondement d'un si grand ouvrage, celle des esprits en est la perfection.

Celui donc qui ne s'unit pas en esprit à Jésus-Christ dont il reçoit le corps sacré, ne jouit pas comme il faut d'un si grand don : semblable à ces époux brutaux ou trompeurs, qui unissent les corps sans unir les cœurs.

XXXIV. *Il faut unir à Jésus-Christ le corps et*

1. *Matth.*, XXVI. 26, 28; *Luc.*, XXII. 19, 20; *I. Cor.*, XI. 24.

1. *Luc.*, XXII. 19, 20; *I. Cor.*, XI. 24, 25. — 2. *I. Cor.*, XI. 26.

l'esprit. — Jésus-Christ veut trouver en nous l'amour dont il est plein, lorsqu'il s'en approche. Quand il ne le trouve pas, l'union des corps n'en est pas moins réelle; mais au lieu d'être fructueuse elle est odieuse et outrageuse à Jésus-Christ. Ceux qui viennent à son corps sans cette foi vive, sont *la troupe qui le presse;* ceux qui ont cette foi, c'est la femme malade *qui le touche*[1].

A la rigueur tous le touchent; mais ceux qui le touchent sans foi le pressent et l'importunent : ceux qui, non contents de le toucher, regardent cet attouchement de sa chair comme un gage de la vertu qui sort de lui sur ceux qui l'aiment, le touchent véritablement, parce qu'ils lui touchent également le corps et le cœur.

C'est ce qui fait la différence de ceux qui communient en discernant ou en ne discernant pas le corps du Seigneur; en recevant avec le corps et le sang la grâce qui les accompagne naturellement, ou en se rendant coupables de l'attentat sacrilége de les avoir profanés. Jésus-Christ par ce moyen exerce sur tous la toute-puissance qui lui est donnée dans le ciel et dans la terre, s'appliquant aux uns comme Sauveur, et aux autres comme Juge rigoureux.

XXXV. *L'état précis de la question posé par la doctrine précédente.* — Voilà ce qu'il faut rappeler du mystère de l'Eucharistie pour entendre ce que nous avons à dire; et il paraît que l'état de la question est de savoir d'un côté, si le don que Jésus-Christ nous fait de son corps et de son sang dans l'Eucharistie est un mystère comme les autres indépendant de la foi dans sa substance, et qui exige seulement la foi pour en profiter; ou si tout le mystère consiste dans l'union que nous avons par la seule foi avec Jésus-Christ, sans qu'il intervienne autre chose de sa part que des promesses spirituelles figurées dans le sacrement, et annoncées par sa parole. Par le premier de ces sentiments la présence réelle et substantielle est établie; par le second elle est niée, et Jésus-Christ ne nous est uni qu'en figure dans le sacrement, et en esprit par la foi.

XXXVI. *Calvin cherche à concilier Luther et Zwingle.* — Nous avons vu que Luther, quelque dessein qu'il eût de rejeter la présence substantielle, en demeura si fort pénétré par les paroles de Notre Seigneur, qu'il ne put jamais s'en défaire. Nous avons vu que Zwingle et Œcolampade, rebutés de l'impénétrable hauteur d'un mystère si élevé au-dessus des sens, ne purent jamais y entrer. Calvin pressé d'un côté de l'impression de réalité, et de l'autre des difficultés qui troublaient les sens, cherche une voie mitoyenne, dont il est assez difficile de concilier toutes les parties.

XXXVII. *Combien Calvin parle fortement de la réalité.* — Premièrement, il admet que nous participons réellement au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ; et il le disait avec tant de force, que les luthériens croyaient presque qu'il était des leurs : car il répète cent et cent fois[2] « que la vérité nous doit être donnée avec les signes; que » SOUS CES SIGNES nous recevons vraiment le corps » et le sang de Jésus-Christ; que la chair de Jésus-» Christ est DISTRIBUÉE dans ce sacrement; qu'elle » nous pénètre; que nous sommes participants non-» seulement de l'esprit de Jésus-Christ, mais encore » de sa chair; que nous en avons la propre sub-» stance, et que nous en sommes faits participants; » que Jésus-Christ s'unit à nous tout entier, et » pour cela qu'il s'y unit de corps et d'esprit; qu'il » ne faut point douter que nous ne recevions son » propre corps; et que s'il y a quelqu'un dans le » monde qui reconnaisse sincèrement cette vérité, » c'est lui. »

XXXVIII. *Il faut qu'on soit uni au corps de Jésus-Christ plus que par vertu et par pensée.* — Il reconnaît bien dans la Cène *la vertu du corps et du sang;* mais *il veut que la substance y soit jointe*, et déclare que lorsqu'il parle de la manière dont on reçoit Jésus-Christ dans la Cène, il n'entend point parler de la part qu'on y peut avoir *à ses mérites, à sa vertu, à son efficace, au fruit de sa mort, à sa puissance*[1]. Calvin rejette toutes ces idées, et il se plaint des luthériens, qui, dit-il, en lui reprochant qu'il ne donnait part aux fidèles qu'aux mérites de Jésus-Christ, *obscurcissent la communion qu'il veut qu'on ait avec lui.* Il pousse cette pensée si avant, qu'il exclut même comme insuffisante toute l'union qu'on peut avoir avec Jésus-Christ, non-seulement par l'imagination, mais encore par la pensée, ou par la seule appréhension de l'esprit. « Nous som-» mes, dit-il[2], unis à Jésus-Christ, non par fantai-» sie et par imagination, ni par la pensée ou la » seule appréhension de l'esprit, mais réellement » et en effet par une vraie et substantielle unité. »

XXXIX. *Nouvel effet de la foi selon Calvin.* — Il ne laisse pas de dire que nous y sommes unis seulement par la foi; ce qui ne s'accorde guère avec ses autres expressions : mais c'est que, par une idée aussi bizarre qu'elle est nouvelle, il ne veut pas que ce qui nous est uni par la foi nous soit uni simplement par la pensée, comme si la foi était autre chose qu'une pensée ou une appréhension de notre esprit, divine à la vérité et surnaturelle, que le Père céleste peut inspirer seul, mais enfin toujours une pensée.

XL. *Calvin veut la propre substance.* — On ne sait ce que veulent dire toutes ces expressions de Calvin, si elles ne signifient que la chair de Jésus-Christ est en nous non-seulement par sa vertu, mais encore par elle-même et par sa propre substance; et ces fortes expressions ne se trouvent pas seulement dans les livres de Calvin, mais encore dans les Catéchismes et dans la Confession de foi qu'il donna à ses disciples[3]; ce qui montre combien simplement il les faut entendre.

XLI. *Il veut que nous recevions le corps et le sang de Jésus-Christ autrement que les anciens Hébreux ne le pouvaient faire.* — Zwingle et Œcolampade avaient souvent objecté aux catholiques et aux luthériens, que nous recevions le corps et le sang de Jésus Christ, comme les anciens Hébreux les avaient reçus dans le désert : d'où il s'ensuivait que nous les recevons non pas en substance, puisque leur substance n'était pas alors, mais seulement en es-

1. *Marc.*, v. 30, 31; *Luc.*, VIII. 45, 46. — 2. *Instit.*, *lib.* IV, *c.* 17, *n.* 17, *etc.; Diluc. expos. Adm. cont. Vestph. int. Opusc.*, *etc.*

1. *Tr. de Cœnâ Domin.*, 1540, *int. Opusc. Inst.* IV. XVI. 18, *etc.; Diluc. expos. Opusc.* 846. — 2. *Brev. admon. de Cœnâ Domin. int. ed.*, *p.* 591. — 3. *Dim.* 51, 52, 53. *Confess.* XXXVI.

prit. Mais Calvin ne souffre pas ce raisonnement; et en avouant que nos pères ont reçu Jésus-Christ dans le désert, il soutient qu'ils ne l'ont pas reçu comme nous; puisque nous avons maintenant « la » substance de sa chair, et que notre manducation » est substantielle : ce que celle des anciens ne » pouvait pas être[1]. »

XLII. *A entendre naturellement les expressions de Calvin, on doit croire que la réception du corps et du sang est indépendante de la foi.* — Secondement, il enseigne que ce corps une fois offert pour nous, nous *est donné dans la Cène pour nous certifier que nous avons part à son immolation*[2], et à la réconciliation qu'elle nous apporte : ce qui, à parler naturellement, voudrait dire qu'il faut distinguer ce qu'il y a du côté de Dieu d'avec ce qu'il y a de notre côté, et que ce n'est pas notre foi qui nous rend Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie; mais que Jésus-Christ présent d'ailleurs comme un sacré gage de l'amour divin, sert de soutien à notre foi. Car comme quand nous disons que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous certifier qu'il aimait notre nature, nous reconnaissons son incarnation comme indépendante de notre foi, et tout ensemble comme un moyen qui nous est donné pour la soutenir : ainsi enseigner que Jésus-Christ nous donne dans ce mystère son corps et son sang, pour nous *certifier* que nous avons part au sacrifice qu'il en a fait; à vrai dire, c'est reconnaître que ce corps et ce sang nous sont donnés, non parce que nous croyons, mais afin que notre foi excitée par un si digne présent, se tienne plus assurée de l'amour divin qui nous est *certifié* par un tel gage.

Par là donc il paraît certain que le don du corps et du sang est indépendant de la foi dans le sacrement; et la doctrine de Calvin nous porte encore à cette pensée par un autre endroit.

XLIII. *Que selon les expressions de Calvin le vrai corps doit être dans le sacrement.* — Car il dit en troisième lieu, et il répète souvent, que la sainte Cène « est composée de deux choses, ou, qu'il y a » deux choses dans ce sacrement, le pain matériel » et le vin que nous voyons à l'œil, et Jésus-Christ » dont nos âmes sont intérieurement nourries[3]. »

Nous avons vu ces paroles dans l'accord de Wittemberg[4] : Luther et les luthériens les avaient tirées d'un fameux passage de saint Irénée[5], où il est dit que l'Eucharistie était *composée d'une chose céleste et d'une chose terrestre*; c'est-à-dire, comme ils l'expliquaient, tant de la substance du pain que de celle du corps. Les catholiques contestaient cette explication; et sans entrer ici dans cette dispute contre les luthériens, si cette explication leur semblait contraire à la transsubstantiation catholique, elle ruinait visiblement la figure zwinglienne, et établissait du moins la consubstantiation de Luther : car en disant qu'on trouve dans le sacrement, c'est-à-dire, dans le signe même, la chose terrestre avec la céleste, c'est-à-dire, selon le sens des luthériens, le pain matériel avec le propre corps de Jésus-Christ, c'est mettre manifestement les deux substances ensemble; et dire que le sacrement soit composé du pain qui est devant nos yeux, et de Jésus-Christ qui est au plus haut des cieux à la droite de son Père, ce serait une expression tout à fait extravagante. Il faut donc dire que les deux substances se trouvent en effet dans le sacrement, et que le signe y est conjoint avec la chose.

XLIV. *Autre expression de Calvin, que le corps est sous le signe du pain, comme le Saint-Esprit sous la colombe.* — C'est à quoi tend encore cette expression, que nous trouvons dans Calvin, « que » sous le signe du pain nous prenons le corps, et » sous le signe du vin nous prenons le sang dis» tinctement l'un de l'autre, afin que nous jouis» sions de Jésus-Christ tout entier[1]. » Et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que Calvin dit que le corps de Jésus-Christ est sous le pain, *comme le Saint-Esprit est sous la colombe*[2]; ce qui marque nécessairement une présence substantielle, personne ne doutant que le Saint-Esprit ne fût substantiellement présent sous la forme de la colombe, comme Dieu l'était toujours d'une façon particulière lorsqu'il apparaissait sous quelque figure.

Les paroles dont il se sert sont précises : « Nous » ne prétendons pas, dit-il[3], qu'on reçoive un corps » symbolique, comme ce n'est pas un esprit sym» bolique qui a paru dans le Baptême de Notre » Seigneur : le Saint-Esprit fut alors vraiment et » substantiellement présent; mais il se rendit pré» sent par un symbole visible, et il fut vu dans le » Baptême de Jésus-Christ, parce qu'il apparut » véritablement sous le symbole et sous la forme » extérieure de la colombe. »

Si le corps de Jésus-Christ nous est aussi présent sous le pain que le Saint-Esprit fut présent sous la forme de la colombe, je ne sais plus ce que l'on peut désirer pour une présence réelle et substantielle, et Calvin dit toutes ces choses dans un ouvrage où il se propose d'expliquer plus clairement que jamais, comme on reçoit Jésus-Christ; puisqu'il le dit après avoir longtemps disputé sur cette matière avec les luthériens, dans un livre qui a pour titre : *Claire exposition de la manière dont on participe au corps de Notre Seigneur.*

XLV. *Autre expression de Calvin, qui fait Jésus-Christ présent sous le pain, comme Dieu l'était dans l'arche.* — Dans ce même livre il dit encore que Jésus-Christ est présent dans le sacrement « comme Dieu était présent dans l'arche, où il se » rendait, dit-il, véritablement présent, et non» seulement en figure, mais en propre substance. »

Ainsi quand on veut parler très-clairement et très-simplement de ce mystère, on emploie naturellement ces expressions qui mènent l'esprit à la présence réelle.

XLVI. *Calvin dit qu'il ne dispute que de la manière, et qu'il met la chose autant que nous.* — Et c'est pourquoi, en quatrième lieu Calvin dit, en cet endroit et partout ailleurs, qu'il ne dispute point de la chose, mais seulement de la manière. « Je ne dispute point, dit-il[4], de la présence ni de » la manducation substantielle, mais de la manière » de l'une et de l'autre. » Il répète cent et cent fois qu'il convient de la chose, et ne dispute que de la façon. Tous ses disciples parlent de même, et en-

1. *II. Def. cont. Vestph.*, *p.* 779. — 2. *Cat. Dim.* 52. — 3. *Instit.*, *lib.* IV, 17, *n.* 11, 14; *Catech. Dim.* 53. — 4. Ci-dessus, *liv.* IV, *n.* 23. — 5. *Lib.* IV. *adv. Hæres.*, *c.* 34.

1. *Instit.* IV, *c.* 17, *n.* 16, 17. — 2. *Diluc. exp. sanæ doct. Opusc.*, *p.* 839. — 3. *Idem*, *p.* 841. — 4. *Diluc. exp. sanæ doct. et Opusc.*, *p.* 777 *et seq.* 839, 841, *etc.*

core à présent nos réformés se fâchent quand nous leur disons que le corps de Jésus-Christ, selon leur croyance, n'est pas aussi substantiellement avec eux, qu'il l'est avec nous selon la nôtre : ce qui montre que l'esprit du christianisme est de mettre Jésus-Christ dans l'Eucharistie aussi présent qu'il se peut, et que sa parole nous conduit naturellement à ce qu'il y a de plus substantiel.

XLVII. *Calvin met une présence du corps ineffable et miraculeuse.* — De là vient qu'en cinquième lieu Calvin met une présence tout à fait miraculeuse et divine. Il n'est pas comme les Suisses qui se fâchent quand on leur dit qu'il y a du miracle dans la Cène : lui au contraire se fâche quand on dit qu'il n'y en a point. Il ne cesse de répéter[1] que le mystère de l'Eucharistie passe les sens; que c'est un ouvrage incompréhensible de la puissance divine, et un secret impénétrable à l'esprit humain; que les paroles lui manquent pour exprimer ses pensées, et que ses pensées, quoique beaucoup au-dessus de ses expressions, n'égalent pas la hauteur de ce mystère ineffable : *De sorte*, dit-il, *qu'il expérimente plutôt ce que c'est que cette union qu'il ne l'entend :* ce qui montre qu'il en ressent ou qu'il croit en ressentir les effets, mais que la cause le passe. C'est aussi ce qui lui fait mettre dans la Confession de foi[2], « que ce mystère surmonte en » sa hautesse la mesure de notre sens, et tout ordre » de nature; et que pour ce qu'il est céleste, il ne » peut être appréhendé (c'est-à-dire, compris) que » par foi. » Et s'efforçant d'expliquer dans le Catéchisme comment il se peut faire que *Jésus-Christ nous fasse participants de sa propre substance, vu que son corps est au ciel, et nous sur la terre;* il répond « que cela se fait par la vertu incompré» hensible de son esprit, laquelle conjoint bien les » choses séparées par distance de lieu[3]. »

XLVIII. *Réflexion sur ces paroles de Calvin.* — Un philosophe comprendrait bien que la vertu divine n'est pas bornée par les lieux : les moins capables entendent comment on se peut unir par l'esprit et par la pensée à ce qu'il y a de plus éloigné, et Calvin nous menant par ces expressions à une union plus miraculeuse, ou il ne dit rien, ou il exclut l'union par la seule foi.

XLIX. *Calvin admet une présence qui est propre et particulière à la Cène.* — Aussi voyons-nous en sixième lieu qu'il met dans l'Eucharistie une participation qui ne se trouve ni au Baptême, ni dans la prédication; puisqu'il dit dans le Catéchisme « qu'en» core que Jésus-Christ nous y soit vraiment com» muniqué, toutefois ce n'est qu'en partie et non » pleinement[4]; » ce qui montre qu'il nous est donné dans la Cène autrement que par la foi; puisque la foi se trouvant aussi vive et aussi parfaite dans la prédication et dans le Baptême, il nous y serait donné aussi pleinement que dans l'Eucharistie.

L. *Suite des expressions de Calvin.* — Ce qu'il ajoute pour expliquer cette plénitude est encore plus fort : car c'est là qu'il dit ce qui a déjà été rapporté, que « Jésus-Christ nous donne son corps » et son sang pour nous certifier que nous en rece» vons le fruit. » Voilà donc cette plénitude que nous recevons dans l'Eucharistie, et non au Baptême ou dans la prédication; d'où il s'ensuit que la seule foi ne nous donne pas le corps et le sang de Notre Seigneur; mais que ce corps et ce sang nous étant donnés d'une manière spéciale dans l'Eucharistie, nous *certifient*, c'est-à-dire, nous donnent une foi certaine que nous avons part au sacrifice où ils ont été immolés.

LI. *La communion des indignes, combien réelle, selon Calvin.* — Enfin ce qui échappe à Calvin en parlant même des indignes, fait voir combien il faut croire dans ce sacrement une présence miraculeuse indépendante de la foi : car encore que ce qu'il inculque le plus soit que les indignes n'ayant pas la foi, Jésus-Christ est prêt à venir à eux, mais n'y vient pas en effet; néanmoins la force de la vérité lui fait dire, « qu'il est véritablement offert et donné » à tous ceux qui sont assis à la sainte table, encore » qu'il ne soit reçu avec fruit que des seuls fidèles[1], » qui est la même façon de parler dont nous nous servons.

Ainsi, pour entendre la vérité du mystère que Jésus-Christ opère dans l'Eucharistie, il faut croire que son propre corps y est véritablement *offert et donné*, même aux indignes, et qu'il en est même *reçu*, quoiqu'il n'en soit pas reçu *avec fruit :* ce qui ne peut être vrai, s'il n'est vrai aussi que ce qu'on nous donne dans ce sacrement est le propre corps du Fils de Dieu indépendamment de la foi.

LII. *Suite des expressions de Calvin sur la communion des indignes.* — Calvin le confirme encore en un autre endroit où il écrit ces mots : « C'est en » ceci que consiste l'intégrité du sacrement, que le » monde entier ne peut violer; que la chair et le » sang de Jésus-Christ sont donnés aussi véritable» ment aux indignes qu'aux fidèles et aux élus[2]. » D'où il s'ensuit que ce qu'on leur donne est la chair et le sang du Fils de Dieu indépendamment de la foi; puisqu'il est certain, selon Calvin, qu'ils n'ont pas la foi, ou du moins qu'ils ne l'exercent pas en cet état.

Ainsi les catholiques ont raison de dire que ce qui fait que le don sacré que nous recevons dans l'Eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ, ce n'est pas la foi que nous avons à la parole, mais la parole elle seule par son efficace toute-puissante : de sorte que la foi n'ajoute rien à la vérité du corps et du sang; mais la foi fait seulement que ce corps et ce sang nous profitent; et il n'y a rien de plus véritable que ce mot de saint Augustin, que l'Eucharistie n'est pas moins *le corps de Notre Seigneur pour Judas que pour les autres apôtres*[3].

LIII. *Comparaison de Calvin, qui appuie la vérité du corps reçu par les indignes.* — La comparaison dont se sert Calvin dans le même lieu appuie encore plus la réalité : car après avoir dit du corps et du sang ce qu'on vient d'entendre, *qu'ils ne sont pas moins donnés aux indignes qu'aux dignes*, il ajoute qu'il en est comme « de la pluie qui tombant » sur un rocher s'écoule sans le pénétrer. Ainsi, » dit-il[4], les impies repoussent la grâce de Dieu, et » l'empêchent de pénétrer au dedans d'eux-mêmes. » Remarquez qu'il parle ici du corps et du sang, qui par conséquent doivent être donnés aux indignes aussi réellement que la pluie tombe sur un rocher.

1. *Instit.* IV, 17, 32. — 2. *Art.* 36. — 3. *Dim.* 53. — 4. *Idem*, 52.

1. *Inst.* IV, 17, 10. *Opusc. de Cœna Domini*, 1540. — 2. *Instit.*, *ibid.*, *n.* 33. — 3. *Aug.*, *Serm.* XI *de verb. Dom. nunc serm.* LXXI, *n.* 17; *tom.* V, *col.* 391. — 4. *Instit.*, *lib.* IV, *c.* 17, *n.* 33; *II. Def. Opusc.*, *p.* 781.

Quant à la substance de la pluie, elle ne tombe pas moins sur les rochers et sur les lieux stériles que sur ceux où elle fructifie; et ainsi, selon cette comparaison, Jésus-Christ ne doit pas être moins substantiellement présent aux endurcis qu'aux fidèles qui reçoivent son sacrement, quoiqu'il ne fructifie que dans les derniers. Le même Calvin nous dit encore avec saint Augustin, que les indignes qui participent à son sacrement sont ces importuns *qui le pressent* dans l'Evangile; et que les fidèles qui le reçoivent dignement sont la femme pieuse *qui le touche*[1]. A ne regarder que le corps, tous le touchent également; mais on a raison de dire que ceux qui le touchent avec foi sont les seuls qui le touchent véritablement, parce que seuls ils le touchent avec fruit. Peut-on parler de cette sorte, sans reconnaître que Jésus-Christ est présent très-réellement aux uns et aux autres, et que cette parole : *Ceci est mon corps*, a toujours infailliblement l'effet qu'elle énonce?

LIV. *Calvin parle peu conséquemment.* — Je sais bien qu'en disant des choses si fortes sur le corps donné aux impies aussi véritablement qu'aux saints, Calvin n'a pas laissé de distinguer entre *donner* et *recevoir*, et qu'au même lieu où il dit que la chair de Jésus-Christ *était aussi véritablement donnée aux indignes qu'aux élus*, il dit aussi *qu'elle n'était reçue* que des élus seuls[2] : mais il abuse des mots. Car s'il veut dire que Jésus-Christ n'est pas reçu par les indignes au même sens que saint Jean a dit dans son Evangile : *Il est venu chez soi, et les siens ne l'ont pas reçu*[3], c'est-à-dire, ils n'y ont pas cru; il a raison. Mais comme ceux qui n'ont pas reçu Jésus-Christ de cette sorte n'ont pas empêché par leur infidélité qu'il ne soit aussi véritablement venu à eux qu'aux autres, ni que *le Verbe fait chair pour habiter au milieu de nous*[4], eu égard à sa présence personnelle, n'ait été reçu vraiment au milieu du monde, je dis même au milieu du monde qui l'a méconnu et crucifié; ainsi pour parler conséquemment, il faut dire que cette parole : *Ceci est mon corps*, ne le rend pas moins présent aux indignes qui sont coupables de son corps et de son sang, qu'aux fidèles qui s'en approchent avec foi; et qu'à regarder simplement la présence corporelle, il est reçu également des uns et des autres.

LV. *Calvin explique comme nous cette parole :* LA CHAIR NE SERT DE RIEN. — Je remarquerai encore ici une parole de Calvin, qui nous met à couvert d'un reproche que lui et les siens ne cessent de nous faire. Combien de fois nous objectent-ils ces paroles de Notre Seigneur : *La chair ne sert de rien*[5]? et cependant Calvin les explique ainsi : « La chair ne sert de rien toute seule; mais elle » sert avec l'esprit[6]. » C'est justement ce que nous disons; et ce qu'on doit conclure de cette parole, ce n'est pas que Jésus-Christ ne nous donne la propre substance de sa chair indépendamment de notre foi; car il la donne, selon Calvin même, aux indignes; mais c'est qu'il ne sert de rien de recevoir sa chair, si on ne la reçoit avec son esprit.

Que si on ne reçoit pas toujours son esprit avec sa chair, ce n'est pas qu'il n'y soit toujours; car Jésus-Christ vient à nous *plein d'esprit et de grâce*; mais c'est que pour recevoir l'esprit qu'il apporte, il lui faut ouvrir le nôtre par une foi vive.

LVI. *Expression de Calvin, que les indignes ne reçoivent selon nous que le cadavre de Jésus-Christ.* — Ce n'est donc pas un corps sans âme, ou, comme parle Calvin, un cadavre que nous faisons recevoir aux indignes, quand ils reçoivent la sainte chair de Jésus-Christ sans en profiter; comme ce n'est pas un cadavre et un corps sans âme et sans esprit que Jésus-Christ leur donne, selon Calvin même[1]. C'est déjà une vaine exagération d'appeler cadavre un corps qu'on sait être animé : car Jésus-Christ ressuscité ne meurt plus; la vie est en lui, et non-seulement la vie qui fait vivre le corps, mais encore la vie qui fait vivre l'âme. Partout où Jésus-Christ vient, il y vient avec la grâce et la vie. Il portait avec lui et en lui toute sa vertu à l'égard de la troupe qui le pressait : mais *cette vertu ne sortit* qu'en faveur de celle qui le toucha avec la foi. Ainsi quand Jésus-Christ se donne aux indignes, il vient à eux avec la même vertu et le même esprit qu'il déploie sur les fidèles; mais cet esprit et cette vertu n'agissent que sur ceux qui croient; et Calvin doit dire sur tous ces points les mêmes choses que nous, s'il veut parler conséquemment.

LVII. *Calvin affaiblit ses propres expressions.* — Il est pourtant vrai qu'il ne le dit pas. Il est vrai qu'encore qu'il dise que nous sommes participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, il veut que cette substance ne nous soit unie que par la foi; et qu'au fond, malgré ces grands mots de propre substance, il n'a dessein de reconnaître dans l'Eucharistie qu'une présence de vertu.

Il est vrai aussi qu'après avoir dit que nous sommes participants de la propre substance de Jésus-Christ, il refuse de dire, *qu'il soit réellement et substantiellement présent*[2]; comme si la participation n'était pas de même nature que la présence, et qu'on pût jamais recevoir la propre substance d'une chose, quand elle n'est présente que par sa vertu.

LVIII. *Il élude le miracle qu'il reconnaît dans la Cène.* — Il élude avec le même artifice ce grand miracle qu'il se sent obligé lui-même à reconnaître dans l'Eucharistie : c'était, disait-il, un secret incompréhensible; c'était une merveille qui passait les sens, et tout le raisonnement humain. Et quel est ce secret et cette merveille? Calvin croit l'avoir exposé, quand il dit ces mots : « Est-ce la raison » qui nous apprend que l'âme, qui est immortelle » et spirituelle par sa création, soit vivifiée par la » chair de Jésus-Christ, et qu'il coule du ciel en » terre une vertu si puissante[3]? » Mais il nous donne le change, et se le donne à lui-même. La merveille particulière que les saints Pères, et après eux tous les chrétiens, ont crue dans l'Eucharistie, ne regarde pas précisément la vertu que l'incarnation met dans la chair du Fils de Dieu. Cette merveille consiste à savoir comment se vérifie cette parole : *Ceci est mon corps*, lorsqu'il ne paraît à nos yeux que du simple pain; et comment un même

1. *Diluc. exp. Opusc.*, p. 848. — 2. *Instit.*, lib. IV, c. 17, n. 33. — 3. *Joan.*, I. 11. — 4. *Idem*, 14. — 5. *Ibid.*, VI. 64. — 6. *Diluc. exp. Opusc.* 859.

1. *Inst.*, IV, XVII, n. 33. *Ep. ad Mart. Schal.*, p. 247. — 2. *II. Defens. Opusc.*, p. 775. — 3. *Dilux. exp. Opusc.*, p. 845.

corps est donné en même temps à tant de personnes. C'est pour expliquer ces merveilles incompréhensibles que les Pères nous ont rapporté toutes les autres merveilles de la puissance divine, et le changement d'eau en vin, et tous les autres changements, et même ce grand changement qui de rien a fait toutes choses. Mais le miracle de Calvin n'est pas de cette nature, et n'est pas même un miracle qui soit propre au sacrement de l'Eucharistie, ni une suite de ces paroles : *Ceci est mon corps.* C'est un miracle qui se fait dans l'Eucharistie et hors de l'Eucharistie, et qui, à vrai dire, n'est que le fond même du mystère de l'Incarnation.

LIX. *Calvin sent le faible de sa doctrine dans l'explication du miracle de l'Eucharistie.* — Calvin a senti lui-même qu'il fallait chercher une autre merveille dans l'Eucharistie. Il l'a proposée en divers endroits de ses écrits, et surtout dans le Catéchisme : « Comment est-ce, dit-il[1], que Jésus-Christ » nous fait participants de la propre substance de » son corps, vu que son corps est au ciel, et nous » sur la terre? » Voilà le vrai miracle de l'Eucharistie. A cela que répond Calvin, et que répondent avec lui tous les calvinistes? « Que la vertu incom- » préhensible du Saint-Esprit conjoint bien les » choses séparées par la distance de lieu. » Veut-il parler en catholique, et dire que le Saint-Esprit peut rendre présent partout où il veut, ce qu'il veut donner en substance? Je l'entends, et je reconnais le vrai miracle de l'Eucharistie. Veut-il dire que des choses séparées, demeurant autant séparées que le ciel l'est de la terre, ne laissent pas d'être unies substance à substance? Ce n'est pas un miracle du Tout-Puissant, c'est un discours chimérique et contradictoire, où personne ne peut rien comprendre.

LX. *Les calvinistes ont mieux senti qu'il fallait admettre un miracle dans l'Eucharistie, qu'ils ne l'ont admis en effet.* — Aussi, à dire le vrai, ni Calvin, ni les calvinistes ne mettent point de miracle dans l'Eucharistie. La présence par la foi, et la présence de vertu n'en est pas un : le soleil a tant de vertu, et produit de si grands effets d'une si grande distance. Il n'y a donc point de miracle dans l'Eucharistie, si Jésus-Christ n'y est présent que par sa vertu : c'est pourquoi les Suisses, gens de bonne foi, qui s'énoncent en termes simples, n'y en ont jamais voulu reconnaître aucun. Calvin, en cela plus pénétrant, a senti avec tous les Pères et tous les fidèles qu'il y avait dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, une marque de toute-puissance aussi vive que dans celles-ci : *Que la lumière soit faite*[2]. Pour satisfaire à cette idée, il a bien fallu faire sonner du moins le nom de miracle; mais au fond jamais personne n'a été moins disposé que Calvin à croire du miracle dans l'Eucharistie : autrement, pourquoi nous reprocher sans cesse que nous renversons la nature, et qu'un corps ne peut être en plusieurs lieux, ni nous être donné tout entier sous la forme d'un petit pain? N'est-ce pas là des raisonnements tirés de la philosophie? Sans doute; et toutefois Calvin qui s'en sert partout, déclare en plusieurs endroits, « qu'il ne veut point se servir » des raisons naturelles ni philosophiques, et qu'il » n'en fait nul état[3]; » mais de la seule Ecriture. Pourquoi? Parce que d'un côté il ne peut pas s'en défaire, ni s'élever assez haut au-dessus de l'homme pour les mépriser; et de l'autre, qu'il sent bien que les recevoir en matière de religion, c'est détruire non-seulement le mystère de l'Eucharistie, mais tout d'un coup tous les mystères du christianisme.

1. *Dim.* 53. — 2. *Genes.*, I. 3. — 3. *Diluc. exp. Opusc.* 858.

LXI. *Embarras et contradictions de Calvin dans la défense du sens figuré.* — Le même embarras paraît, quand il s'agit d'expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps.* Tous ses livres, tous ses sermons, tous ses discours sont remplis de l'interprétation figurée, et de la figure métonymie, qui met le signe pour la chose. C'est la façon de parler qu'il appelle sacramentelle, à laquelle il veut que tous les apôtres fussent déjà tout accoutumés quand Jésus-Christ fit la Cène. La pierre était Christ, l'agneau est la pâque, la circoncision est l'alliance : *Ceci est mon corps*, ce sont, selon lui, des façons de parler semblables : et voilà ce qu'on trouve à toutes les pages.

Savoir s'il en est content, ce passage le va faire connaître. Il est tiré de ce livre intitulé, *Claire explication*, dont nous avons déjà fait mention, et qui est écrit contre Heshusius, ministre luthérien. « Voici, dit Calvin[1], comme ce pourceau nous fait » parler. Dans cette phrase : Ceci est mon corps, il » y a une figure semblable à celle-ci : *La circonci-* » *sion est l'alliance;* La pierre était Christ; L'agneau » est la pâque. Le faussaire s'est imaginé qu'il » causait à table, et qu'il plaisantait avec ses con- » vives. Jamais on ne trouvera dans nos écrits de » semblables niaiseries : mais voici simplement ce » que nous disons; que lorsqu'il s'agit des sacre- » ments, il faut suivre une certaine et particulière » façon de parler qui est en usage dans l'Ecriture. » Ainsi sans nous échapper à la faveur d'une figure, » nous nous contentons de dire ce qui serait clair à » tout le monde, si ces bêtes n'obscurcissaient tout, » jusqu'au soleil même; qu'il faut reconnaître ici » la figure métonymie, où le nom de la chose est » donné au signe. »

LXII. *La cause de son embarras.* — Si Heshusius fût tombé dans une semblable contradiction, Calvin n'eût pas manqué de lui reprocher qu'il était ivre : mais Calvin était sobre, je l'avoue, et il ne s'embrouille que parce qu'il ne trouve point dans ses explications de quoi contenter son esprit. Il désavoue ici ce qu'il dit à chaque page; il rejette avec mépris la figure où dans le même moment il est contraint de se replonger; en un mot, il ne peut rien dire de certain, et il a honte de sa propre doctrine.

LXIII. *Il a mieux vu la difficulté que les autres sacramentaires. Comment il a tâché de la résoudre.* — Il faut pourtant avouer qu'il était plus délicat que les autres sacramentaires, et qu'outre qu'il avait meilleur esprit, la dispute qui avait duré si longtemps lui avait donné le loisir de mieux digérer cette matière. Car il ne s'arrête pas tant aux allégories et aux paraboles : *Je suis la porte, je suis la vigne*, ni aux autres expressions de même nature[2], qui portent toujours leurs explications avec elles si claires et si manifestes, qu'un enfant même ne pourrait pas s'y tromper. Et d'ailleurs, si sous pré-

1. *Diluc. exp. Opusc.*, 861. — 2. *Admon. ult. ad Vestph. Opusc.*, p. 812.

texte que Jésus-Christ s'est servi de paraboles et d'allégories, il faut tout entendre en ce sens, il voyait bien que c'était remplir tout l'Evangile de confusion.

Calvin, pour y remédier, trouva ces locutions qu'il appelle sacramentelles, où on met le signe pour la chose[1], et en les admettant dans l'Eucharistie, qui est sans contestation, un sacrement, il croit trouver un moyen certain d'y établir la figure, sans qu'on puisse la tirer à conséquence dans les autres matières.

LXIV. *Les exemples qu'il tirait de l'Ecriture. Celui de la circoncision qui le convainc au lieu de l'aider.* — Il avait même apporté des exemples de l'Ecriture plus propres que tous les autres qui avaient écrit devant lui. La principale difficulté était de trouver un signe d'institution, où dans l'institution même on donnât d'abord au signe le nom de la chose sans y préparer les esprits, et dans la propre parole où l'on institue ce signe. Il s'agissait de savoir s'il y en avait quelque exemple dans l'Ecriture. Les catholiques prétendaient que non; et Calvin crut les convaincre par ce texte de la Genèse, où Dieu en parlant de la circoncision qu'il instituait, l'avait nommée l'alliance : *Vous aurez*, dit-il, *mon alliance en votre chair*[2]. Mais il se trompait visiblement; puisque Dieu, avant que de dire : *Mon alliance sera dans votre chair*, avait commencé de dire : *C'est ici le signe de l'alliance*[3]. Le signe était donc institué avant qu'on lui donnât le nom de la chose, et l'esprit était préparé par cet exorde à l'intelligence de toute la suite, d'où il s'ensuit que Notre Seigneur aurait dû préparer l'esprit des apôtres à prendre le signe pour la chose, s'il avait voulu donner ce sens à ces mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* ce que n'ayant pas fait, on doit croire qu'il a voulu laisser les paroles dans leur sens naturel et simple. Calvin le reconnait lui-même, puisqu'en nous disant que les apôtres devaient déjà être accoutumés à ces façons de parler sacramentelles, il reconnait qu'il y eût eu de l'inconvénient à en employer de semblables, s'ils n'y eussent pas été accoutumés. Comme donc il parait manifestement qu'ils ne pouvaient pas être accoutumés à donner le nom de la chose à un signe d'institution, sans en être auparavant avertis, puisqu'on ne trouve aucun exemple de cet usage ni dans l'Ancien Testament ni dans le Nouveau; il faut conclure contre Calvin, par les principes de Calvin même, que Jésus-Christ n'a pas dû parler en ce sens; et que s'il l'eût fait, ses apôtres ne l'auraient pas entendu.

LXV. *Autre exemple qui ne fait rien à la question : Que l'Eglise est aussi appelée le corps de Jésus-Christ.* — Aussi est-il véritable qu'encore qu'il fasse son fort de ces façons de parler qu'il appelle sacramentelles, où le signe est pris pour la chose, et que ce soit là son vrai dénouement, il en est si peu satisfait, qu'il dit en d'autres endroits, que ce qu'il a de plus fort pour soutenir sa doctrine, c'est que l'Eglise est nommée le corps de Notre Seigneur[4]. C'est bien sentir sa faiblesse que de mettre là sa principale défense. L'Eglise est-elle le signe du corps de Notre Seigneur, comme le pain l'est selon Calvin? Nullement : elle est son corps comme il est son chef, par cette façon de parler si vulgaire, où l'on regarde les sociétés et le prince qui les gouverne comme une espèce de corps naturel qui a sa tête et ses membres. D'où vient donc qu'après avoir fait son fort de ces façons de parler sacramentelles, Calvin le met encore davantage dans une façon de parler qui est tout à fait d'un autre genre, si ce n'est que pour soutenir la figure dont il a besoin, il appelle à son secours toutes les façons de parler figurées, de quelque nature qu'elles soient, et quelque peu de rapport qu'elles aient ensemble?

LXVI. *Calvin fait de nouveaux efforts pour sauver l'idée de réalité.* — Le reste de la doctrine ne lui donne pas moins de peine; et les expressions violentes dont il se sert le font assez voir. Nous avons vu comme il veut que la chair de Jésus-Christ nous pénètre par sa substance. Nous avons dit qu'il ne veut pourtant nous insinuer autre chose, par ces magnifiques paroles, sinon qu'elle nous pénètre par sa vertu : mais cette façon de parler lui paraissant faible, pour y mêler la substance il veut que nous ayons dans l'Eucharistie comme « un extrait » de la chair de Jésus-Christ, à condition toutefois » qu'elle demeure dans le ciel, et que la vie coule » en nous de sa substance[1], » comme si nous recevions une quintessence et le plus pur de la chair, le reste demeurant au ciel. Je ne veux pas dire qu'il l'ait cru ainsi; mais seulement que l'idée de réalité dont il était plein ne pouvant être remplie par le fond de sa doctrine, il suppléait à ce défaut par des expressions recherchées, inouïes et extravagantes.

LXVII. *Il ne peut satisfaire l'idée de réalité qu'imprime l'institution de Notre Seigneur.* — Pour ne dissimuler ici aucune partie de la doctrine de Calvin sur la communication que nous avons avec Jésus-Christ, je suis obligé de dire qu'en quelques endroits il semble mettre Jésus-Christ aussi présent dans le Baptême que dans la Cène : car en général il distingue trois choses dans le sacrement outre le signe, « la signification qui consiste dans les pro- » messes; la matière ou la substance qui est Jésus- » Christ, avec sa mort et sa résurrection; et l'effet, » c'est-à-dire, la sanctification, la vie éternelle, et » toutes les grâces que Jésus-Christ nous apporte[2]. » Calvin reconnait toutes ces choses dans le sacrement de Baptême comme dans celui de la Cène; et en particulier il enseigne du Baptême, « que le sang » de Jésus-Christ n'y est pas moins présent pour » laver les âmes que l'eau pour laver les corps: » qu'en effet, selon saint Paul, nous y sommes re- » vêtus de Jésus-Christ, et que notre vêtement ne » nous environne pas moins que notre nourriture » nous pénètre[3]. » Par là donc il déclare nettement que Jésus-Christ est aussi présent dans le Baptême que dans la Cène; et j'avoue que la suite de sa doctrine le mène là naturellement : car au fond, ni il ne connait d'autre présence que par la foi, ni il ne met une autre foi dans la Cène que dans le Baptême : ainsi je n'ai garde de prétendre qu'il y mette en effet une autre présence. Ce que je prétends faire voir, c'est l'embarras où le jettent ces paroles :

1. *II. Def. Opusc.*, p. 781, *etc.*, 812, 813, 818, *etc.* — 2. *Gen.*, XVII. 13. — 3. *Idem*, 11. — 4. *Instit.*, IV. 17.

1. *Diluc. exp. Opusc.* 861. — 2. *Instit.*, *lib.* IV, *c.* 17, *n.* 11. — 3. *Diluc. exp. Opusc.* 864.

Ceci est mon corps. Car, ou il faut embrouiller tous les mystères, ou il faut pouvoir rendre une raison pourquoi Jésus-Christ n'a parlé avec cette force que dans la Cène. Si son corps et son sang sont aussi présents et aussi réellement reçus partout ailleurs, il n'y avait aucune raison de choisir ces fortes paroles pour l'Eucharistie plutôt que pour le Baptême, et la Sagesse éternelle aurait parlé en l'air. Cet endroit sera l'éternelle et inévitable confusion des défenseurs du sens figuré. D'un côté la nécessité de donner à l'Eucharistie, à l'égard de la présence du corps, quelque chose de particulier; et d'autre part l'impossibilité de le faire selon leurs principes, les jetteront toujours dans un embarras d'où ils ne pourront se démêler; et ç'a été pour s'en tirer que Calvin a dit tant de choses fortes de l'Eucharistie, qu'il n'a jamais osé dire du Baptême, quoiqu'il eût selon ses principes la même raison de le faire.

LXVIII. *Les calvinistes dans le fond ont abandonné Calvin : comment il est expliqué dans le livre* DU PRÉSERVATIF. — Ses expressions sont si violentes, et les tours qu'il donne ici à sa doctrine si forcés, que ses disciples ont été contraints de l'abandonner dans le fond; et je ne puis m'empêcher de marquer ici une insigne variation de la doctrine calvinienne. C'est que les calvinistes d'à présent, sous prétexte d'interpréter les paroles de Calvin, les réduisent tout à fait à rien. Selon eux, recevoir la propre substance de Jésus-Christ, c'est seulement le recevoir *par sa vertu, par son efficace, par son mérite*[1]; toutes choses que Calvin avait rejetées comme insuffisantes. Tout ce que nous pouvons espérer de ces grands mots de propre substance de Jésus-Christ reçue dans la Cène, c'est seulement que ce que nous y recevons *n'est pas la substance d'un autre*[2] : mais pour la sienne, on ne la reçoit non plus que l'œil reçoit celle du soleil lorsqu'il est éclairé de ses rayons. Cela veut dire, qu'en effet on ne sait plus ce que c'est que cette propre substance tant inculquée par Calvin; on ne la défend plus que par honneur, et pour ne point se dédire trop ouvertement; et si Calvin, qui l'a établie avec tant de force dans ses livres ne l'avait encore insérée dans les Catéchismes et dans les Confessions de foi, il y a longtemps qu'elle serait abandonnée.

LXIX. *Suite des explications qu'on donne aux paroles de Calvin.* — J'en dis autant de cette parole de Calvin et du Catéchisme, que Jésus-Christ est reçu *pleinement* dans l'Eucharistie, et *en partie* seulement dans la prédication et dans le Baptême[3]. A l'entendre naturellement, c'est-à-dire que l'Eucharistie a quelque chose de particulier que la prédication ni le Baptême n'ont pas : mais maintenant c'est tout autre chose : *c'est que trois c'est plus que deux ;* c'est « qu'après avoir reçu la grâce » par le Baptême, et l'instruction par la parole, » quand Dieu ajoute à tout cela l'Eucharistie, la » grâce s'augmente et s'affermit, et nous possédons » Jésus-Christ plus parfaitement[4]. » Ainsi toute la perfection de l'Eucharistie, c'est qu'elle vient la dernière; et encore que Jésus-Christ se soit servi en l'instituant de termes si particuliers, au fond elle n'a rien de particulier, rien enfin de plus que le Baptême, si ce n'est peut-être un nouveau signe; et c'est en vain que Calvin y mettait avec tant de soin la propre substance.

Par ce moyen les explications qu'on donne à présent aux paroles de Calvin, et à celle du Catéchisme et de la Confession de foi, c'est sous couleur d'interprétation une variation effective dans la doctrine, et une preuve que les illusions dont Calvin avait voulu amuser le monde pour entretenir l'idée de réalité, ne pouvaient subsister longtemps.

LXX. *S'il n'y a que de simples défauts d'expressions dans ces endroits de Calvin.* — Il est vrai que pour couvrir ce faible visible de la secte, les calvinistes répondent qu'en tout cas on ne peut conclure autre chose de ces expressions qu'on leur reproche, si ce n'est peut-être qu'au commencement on ne se serait pas expliqué parmi eux en termes assez propres[1] : mais répondre de cette sorte, c'est faire semblant de ne voir pas la difficulté. Ce qu'on doit conclure de ces expressions de Calvin et des calvinistes, c'est que les paroles de Notre Seigneur leur ont mis d'abord dans l'esprit, malgré qu'ils en eussent, une impression de réalité qu'ils ne pouvaient remplir, et qui ensuite les obligeait à dire des choses, qui, n'ayant aucun sens dans leur croyance, rendent témoignage à la nôtre, ce qui n'est pas seulement se tromper dans les expressions, mais confesser une erreur dans la chose même, et en porter encore la conviction dans sa propre Confession de foi.

LXXI. *Calvin a voulu faire entendre plus qu'il ne disait en effet.* — Par exemple, quand d'un côté il faut dire qu'on reçoit la propre substance du corps et du sang de Notre Seigneur; et de l'autre, qu'il faut dire aussi qu'on ne les reçoit que par leur vertu, comme on reçoit le soleil par ses rayons, c'est dire des choses contradictoires, et se confondre soi-même.

De même, quand d'un côté il faut dire que dans la Cène calvinienne on reçoit autant la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ que dans celle des catholiques, et qu'il n'y a de différence que dans la manière; et qu'il faut dire d'autre part que le corps et le sang de Jésus-Christ sont en leur substance aussi éloignés des fidèles que le ciel l'est de la terre, de sorte qu'une présence réelle et substantielle se trouve au fond la même chose qu'un si prodigieux éloignement : c'est un prodige inouï dans le discours; et de telles expressions ne servent qu'à faire voir qu'on voudrait bien pouvoir dire ce qu'en effet on ne peut pas dire raisonnablement selon ses principes.

LXXII. *Pourquoi les hérétiques sont obligés d'imiter le langage de l'Eglise.* — Et afin de faire voir une fois, pour n'être plus obligé d'y revenir, la conséquence de ces expressions de Calvin et des premiers calvinistes, songeons qu'il n'y eut jamais d'hérétiques qui n'affectassent de parler comme l'Eglise. Les ariens et les sociniens disent bien comme nous que Jésus-Christ est Dieu, mais improprement et par représentation, parce qu'il agit au nom de Dieu et par son autorité. Les nestoriens disent bien que le Fils de Dieu et le Fils de Marie ne sont que la même personne; mais comme un ambassadeur est aussi la même personne avec le

1. *Préserv.*, 195. — 2. *Idem*, 196. — 3. *Dim.* 52. — 4. *Préserv.*, p. 197.

1. *Préserv.*, p. 194.

prince qu'il représente. Dira-t-on qu'ils ont le même fond que l'Église catholique, et n'en diffèrent que dans la manière de s'expliquer? On dira au contraire qu'ils parlent comme elle, sans penser comme elle; parce que le mensonge est forcé d'imiter du moins la vérité. C'est justement ce que fait la propre substance, et les autres expressions semblables dans le discours de Calvin et des calvinistes.

LXXIII. *Triomphe de la vérité.* — Nous pouvons remarquer ici le triomphe tout manifeste de la vérité catholique; puisque le sens littéral des paroles de Jésus-Christ que nous défendons, après avoir forcé Luther à le soutenir malgré qu'il en eût, ainsi que nous l'avons vu, a encore forcé Calvin, qui le nie, à confesser tant de choses par lesquelles il est établi d'une manière invincible.

LXXIV. *Passage de Calvin pour une présence réelle indépendante de la foi.* — Avant que de sortir de cette matière, il faut encore observer un endroit de Calvin qui nous donnera beaucoup à deviner; et je ne sais si nous en pourrons pénétrer le fond. Il s'agit des luthériens, qui sans détruire le pain, *enferment le corps dedans.* « Si, dit-il[1], ce qu'ils » prétendent était seulement que pendant qu'on » présente le pain dans le mystère on présente en » même temps le corps, à cause que la vérité est » inséparable de son signe, je ne m'y opposerais » pas beaucoup. »

C'est donc ici quelque chose qu'il n'approuve ni n'improuve pas tout à fait. C'est une opinion mitoyenne entre la sienne et celle du commun des luthériens : opinion où l'on met le corps inséparable du signe, par conséquent indépendamment de la foi, puisqu'il est constant que le signe peut être reçu sans elle : et cela, qu'est-ce autre chose que l'opinion que nous avons attribuée à Bucer et à Mélanchton, où l'on admet une présence réelle, même dans la communion des indignes et sans le secours de la foi où l'on veut que cette présence accompagne le signe quant au temps, mais ne soit point enfermée dedans quant au lieu? Voilà ce que Calvin *n'improuve pas beaucoup;* de sorte qu'il n'improuve pas beaucoup une vraie présence réelle inséparable du sacrement, et indépendante de la foi.

LXXV. *Des cérémonies rejetées par Calvin.* — J'ai tâché de faire connaître la doctrine de ce second patriarche de la nouvelle Réforme; et je pense avoir découvert ce qui lui a donné tant d'autorité dans ce parti. Il a paru avoir de nouvelles vues sur la justice imputative qui faisait le fondement de la Réforme, et sur la matière de l'Eucharistie qui la divisait depuis si longtemps : mais il y eut un troisième point qui lui donna grand crédit parmi ceux qui se piquaient d'avoir de l'esprit. C'est la hardiesse qu'il eut de rejeter les cérémonies beaucoup plus que n'avaient fait les luthériens; car ils s'étaient fait une loi de retenir celles qui n'étaient pas manifestement contraires à leurs nouveaux dogmes. Mais Calvin fut inexorable sur ce point. Il condamnait Mélanchton, qui trouvait à son avis les cérémonies trop indifférentes[2]; et si le culte qu'il introduisit parut trop nu à quelques-uns, cela même fut un nouveau charme pour les beaux esprits, qui crurent par ce moyen s'élever au-dessus des sens, et se distinguer du vulgaire. Et parce que les apôtres avaient écrit peu de choses touchant les cérémonies qu'ils se contentaient d'établir par la pratique, ou que même ils laissaient souvent à la disposition de chaque Église, les calvinistes se vantaient d'être ceux des réformés qui s'attachaient le plus purement à la lettre de l'Écriture; ce qui fut cause qu'on leur donna le titre de Puritains en Angleterre et en Écosse.

LXXVI. *Quelle opinion on eut des calvinistes parmi les protestants.* — Par ces moyens, Calvin raffina au-dessus des premiers auteurs de la nouvelle Réforme. Le parti qui porta son nom fut extraordinairement haï par tous les autres protestants, qui le regardèrent comme le plus fier, le plus inquiet et le plus séditieux qui eût encore paru. Je n'ai pas besoin de rapporter ce qu'en a écrit en divers endroits Jacques, roi d'Angleterre et d'Écosse. Il fait néanmoins une exception en faveur des puritains des autres pays, assez content pourvu qu'on sût qu'il ne connaissait rien de plus dangereux, ni de plus ennemi de la royauté que ceux qu'il avait trouvés dans ses royaumes. Calvin fit de grands progrès en France; et ce grand royaume se vit à la veille de périr par les entreprises de ses sectateurs : de sorte qu'il fut en France à peu près ce que Luther fut en Allemagne. Genève, qu'il gouverna, ne fut guère moins considérée que Wittemberg, où le nouvel Évangile avait commencé; et il se rendit chef du second parti de la nouvelle Réforme.

LXXVII. *Orgueil de Calvin.* — Combien il fut touché de cette gloire, un petit mot, qu'il écrit à Mélanchton, nous le fait sentir. « Je me reconnais » dit-il[1], de beaucoup au-dessous de vous; mais » néanmoins je n'ignore pas en quel degré de son » théâtre Dieu m'a élevé : et notre amitié ne peut » être violée sans faire tort à l'Église. »

Se voir exposé aux yeux de toute l'Europe comme sur un grand théâtre; s'y voir par son éloquence dans les premiers rangs, et s'y être fait un nom et une autorité qu'on respecte dans un grand parti : Calvin ne s'en peut taire; c'est pour lui un doux appât, et c'est celui qui a fait tous les hérésiarques.

LXXVIII. *Ses vanteries.* — C'est ce charme secret qui lui a fait dire dans sa réponse à Baudouin son grand adversaire[2] : « Il me reproche que je n'ai » point d'enfants, et que Dieu m'a ôté un fils qu'il » m'avait donné. Fallait-il me faire ce reproche, à » moi qui ai tant de milliers d'enfants dans toute la » chrétienté? » A quoi il ajoute : « Toute la France » connaît ma foi irréprochable, mon intégrité, » ma patience, ma vigilance, ma modération, et » mes travaux assidus pour le service de l'Église; » choses qui sont prouvées par tant de marques » illustres dès ma première jeunesse. Il me suffit » de pouvoir par une telle confiance me tenir tou- » jours dans mon rang jusqu'à la fin de ma vie. »

LXXIX. *Différence de Luther et de Calvin.* — Il a tant loué la sainte jactance et la magnanimité de Luther, qu'il était malaisé qu'il ne l'imitât; encore que, pour éviter le ridicule où tomba Luther, il se piquât surtout d'être modeste, comme un homme

1. *Inst.*, IV, 17, *n.* 16. — 2. *Ep. ad Mel.*, *p.* 120, *etc.*

1. *Ep. Calv*, *p.* 145. — 2. *Resp. ad Bald. int. Opusc. Calv.*, *p.* 370.

qui voulait pouvoir se vanter *d'être sans faste, et de ne craindre rien tant que l'ostentation*[1] : de sorte que la différence entre Luther et Calvin, quand ils se vantent, c'est que Luther, qui s'abandonnait à son humeur impétueuse sans jamais prendre aucun soin de se modérer, se louait lui-même comme un emporté ; mais les louanges que Calvin se donnait sortaient par force du fond de son cœur, malgré les lois de modération qu'il s'était prescrites, et rompaient violemment toutes ces barrières.

Combien se goûtait-il lui-même, quand il élève si haut « sa frugalité, ses continuels travaux, sa cons» tance dans les périls, sa vigilance à faire sa » charge, son application infatigable à étendre le » règne de Jésus-Christ, son intégrité à défendre la » doctrine de piété, et la sérieuse occupation de » toute sa vie dans la méditation des choses cé» lestes[2] ? » Luther n'en a jamais tant dit ; et tout ce que ses emportements lui ont tiré de la bouche n'approche pas de ce que Calvin dit froidement de lui-même.

LXXX. *Comme Calvin vantait son éloquence.* — Rien ne le flattait davantage que la gloire de bien écrire ; et Vestphale luthérien l'ayant appelé déclamateur : « Il a beau faire, dit-il[3], jamais il ne le » persuadera à personne ; et tout le monde sait » combien je sais presser un argument, et combien » est précise la brièveté avec laquelle j'écris. »

C'est se donner en trois mots la plus grande gloire que l'art de bien dire puisse attirer à un homme. Voilà du moins une louange que jamais Luther ne s'était donnée : car quoiqu'il fût un des orateurs des plus vifs de son siècle, loin de faire jamais semblant de se piquer d'éloquence, il prenait plaisir de dire qu'il était un pauvre moine nourri dans l'obscurité et dans l'école, qui ne savait point l'art de discourir. Mais Calvin blessé sur ce point ne se peut tenir ; et aux dépens de sa modestie il faut qu'il dise que personne ne s'explique plus précisément, ni ne raisonne plus fortement que lui.

LXXXI. *L'éloquence de Calvin.* — Donnons-lui donc, puisqu'il le veut tant, cette gloire d'avoir aussi bien écrit qu'homme de son siècle : mettons-le même, si l'on veut, au-dessus de Luther : car encore que Luther eût quelque chose de plus original et de plus vif, Calvin inférieur par le génie semblait l'avoir emporté par l'étude. Luther triomphait de vive voix : mais la plume de Calvin était plus correcte, surtout en latin ; et son style qui était plus triste, était aussi plus suivi et plus châtié. Ils excellaient l'un et l'autre à parler la langue de leur pays, l'un et l'autre étaient d'une véhémence extraordinaire ; l'un et l'autre par leurs talents se sont fait beaucoup de disciples et d'admirateurs ; l'un et l'autre enflés de ces succès, ont cru pouvoir s'élever au-dessus des Pères ; l'un et l'autre n'ont pu souffrir qu'on les contredît ; et leur éloquence n'a été en rien plus féconde qu'en injures.

LXXXII. *Il est aussi violent et plus aigre que Luther.* — Ceux qui ont rougi de celles que l'arrogance de Luther lui a fait écrire, ne seront pas moins étonnés des excès de Calvin. Ses adversaires ne sont jamais que des fripons, des fous, des méchants, des ivrognes, des furieux, des enragés, des

1. *II. Def. adv. Vestph. Opusc.* 788. — 2. *Idem*, 842. — 3. *Ibid.*, 791.

bêtes, des taureaux, des ânes, des chiens, des pourceaux ; et le beau style de Calvin est souillé de toutes ces ordures à chaque page. Catholiques et luthériens, rien n'est épargné. L'école de Vestphale, selon lui, est *une puante étable à pourceaux*[1]. La Cène des luthériens est presque toujours appelée une Cène *de Cyclopes, où on voit une barbarie digne des Scythes*[2] : s'il dit souvent que le diable pousse les papistes, il répète cent et cent fois qu'il a fasciné les luthériens, et « qu'il ne peut » pas comprendre pourquoi ils s'attaquent à lui » plus violemment qu'à tous les autres ; si ce n'est » que Satan, dont ils sont les vils esclaves, les » anime d'autant plus contre lui, qu'il voit ses » travaux plus utiles que les leurs au bien de l'E» glise[3]. » Ceux qu'il traite de cette sorte sont les premiers et les plus célèbres des luthériens. Au milieu de ces injures il vante encore sa douceur[4] ; et après avoir rempli son livre de ce qu'on peut s'imaginer non-seulement de plus aigre, mais encore de plus atroce, il croit en être quitte en disant, « qu'il avait tellement été sans fiel lorsqu'il écrivait » ces injures, que lui-même en relisant son ouvrage » était demeuré tout étonné que tant de paroles » dures lui fussent échappées sans amertumes. » C'est, dit-il[5], l'indignité de la chose qui lui a » fourni toute seule les injures qu'il a dites ; et il » en a supprimé beaucoup d'autres qui lui venaient » à la bouche. Après tout, il n'est pas fâché que » ces stupides aient enfin senti les piqûres, » et il espère qu'elles serviront à les guérir. Il veut bien pourtant avouer qu'il en a dit plus qu'il ne voulait, et que le remède qu'il a appliqué au mal *était un peu trop violent.* Mais après ce modeste aveu il s'emporte plus que jamais, et tout en disant : « M'entends-tu, chien ? M'entends-tu bien, frénéti» que ? M'entends-tu bien, grosse bête ? » il ajoute, « qu'il est bien aise que les injures dont on l'accable » demeurent sans réponse[6]. »

Auprès de cette violence Luther était la douceur même ; et s'il faut faire la comparaison de ces deux hommes, il n'y a personne qui n'aimât mieux essuyer la colère impétueuse et insolente de l'un, que la profonde malignité et l'amertume de l'autre, qui se vante d'être de sang-froid, quand il répand tant de poison dans ses discours.

LXXXIII. *Le mépris qu'il fait des Pères.* — Tous deux, après avoir attaqué les hommes mortels, ont tourné leur bouche contre le ciel, quand ils ont si ouvertement méprisé l'autorité des saints Pères. Chacun sait combien de fois Calvin a passé pardessus leurs décisions, quel plaisir il a pris à les traiter d'écoliers, à leur faire leur leçon, et la manière outrageuse dont il a cru pouvoir éluder leur témoignage unanime, en disant, par exemple, « que » ces bonnes gens ont suivi sans discrétion une cou» tume qui dominait sans raison, et qui avait gagné » la vogue en peu de temps[7]. »

LXXXIV. *Les Pères se font respecter par les protestants, malgré qu'ils en aient.* — Il s'agissait dans ce lieu de la prière pour les morts. Tous ses écrits sont pleins de pareils discours. Mais, malgré l'orgueil des hérésiarques, l'autorité des Pères et de

1. *Opusc.* 799. — 2. *Idem*, 803, 837. — 3. *Diluc. exp. ibid.* 839. — 4. *II. Déf. in Vestph.* — 5. *Ult. adm.* 795. — 6. *Opusc.* 838. — 7. *Tr. de ref. Eccl.*

l'antiquité ecclésiastique ne laisse pas de subsister dans leur esprit. Calvin, qui méprise tant les saints Pères, ne laisse pas de les alléguer comme des témoins dont il n'est pas permis de rejeter l'autorité, lorsqu'il écrit ces paroles, après les avoir cités : « Que diront-ils à l'ancienne Eglise ? Veulent-ils » damner l'ancienne Eglise? » Ou bien, « veulent- » ils chasser de l'Eglise saint Augustin[1]? » On pourrait lui en dire autant dans le point de la prière pour les morts, et dans les autres, où il est certain, et souvent de son aveu propre, qu'il a les Pères contre lui. Mais sans entrer dans cette dispute particulière, il me suffit d'avoir remarqué que nos Réformés sont souvent contraints par la force de la vérité à respecter le sentiment des Pères plus qu'il ne semble que leur doctrine et leur esprit ne le portent.

LXXXV. *Si Calvin a varié dans sa doctrine.* — Ceux qui ont vu les variations infinies de Luther pourront demander si Calvin est tombé dans la même faute. A quoi je répondrai, qu'outre que Calvin avait l'esprit plus suivi, il est vrai d'ailleurs qu'il a écrit longtemps après le commencement de la Réforme prétendue; de sorte que les matières ayant déjà été fort agitées, et les docteurs ayant eu plus de loisir de les digérer, la doctrine de Calvin paraît plus uniforme que celle de Luther. Mais nous verrons dans la suite que par une politique ordinaire aux chefs des nouvelles sectes qui cherchent à s'établir, ou par la nécessité commune de ceux qui tombent dans l'erreur, Calvin ne laisse pas d'avoir beaucoup varié non-seulement dans ses écrits particuliers, mais encore dans les actes publics qu'il a dressés au nom de tous les siens, ou qu'il leur a inspirés.

Et même sans aller plus loin, en considérant seulement ce que nous avons rapporté de sa doctrine, nous avons vu qu'elle est pleine de contradictions, qu'il ne suit pas ses principes, et qu'avec de grands mots il ne dit rien.

LXXXVI. *Variations dans les actes des calvinistes : l'accord de Genève comparé avec le Catéchisme et la Confession de France.* — Et pour peu qu'on fasse de réflexion sur les actes qu'il a dressés, ou que les Calvinistes ont publiés de son aveu en cinq ou six ans, ils ne pourront se laver ni lui ni eux tous d'avoir expliqué leur foi avec une dissimulation criminelle.

En 1554, nous avons vu qu'il se fit un accord solennel entre ceux de Genève et de Zurich[2] : c'est Calvin qui le dressa; et la foi commune de ces deux Eglises y est expliquée.

Sur la Cène, il n'y est dit autre chose, sinon « que ces paroles : *Ceci est mon corps*, ne doivent » pas être prises précisément à la lettre, mais figu- » rément; en sorte que le nom de Corps et de Sang » soit donné par métonymie au pain et au vin qui » les signifient; et que si Jésus-Christ nous nourrit » par la viande de son corps et le breuvage de son » sang, cela se fait par la foi et par la vertu du » Saint-Esprit, sans aucune transfusion ni aucun » mélange de substance; mais parce que nous avons » la vie par son corps une fois immolé, et son sang » une fois répandu pour nous[3]. »

1. *H. Def. Opusc.*, p. 777. *Admonit.* 836. *ibid.* — 2. *Opus. Calv.* 752; *Hosp.*, *an.* 1554. — 3. *Art.* XXII, XXIII.

Si on n'entend parler dans cet accord ni de la propre substance du corps et du sang reçus dans la Cène, ni des merveilles incompréhensibles de ce sacrement, ni des autres choses semblables que nous avons remarquées dans le Catéchisme et dans la Confession de foi des calvinistes de France, la raison n'en est pas malaisée à deviner. C'est, comme nous l'avons vu, que les Suisses, et surtout ceux de Zurich instruits par Zwingle, n'avaient jamais voulu reconnaître aucun miracle dans la Cène; et contents de la présence de vertu, ils ne savaient ce que voulait dire cette communication de propre substance que Calvin et les calvinistes vantaient tant; de sorte que, pour s'accorder, il fallut supprimer ces choses, et présenter aux Suisses une Confession de foi dont ils pussent s'accommoder.

LXXXVII. *Troisième Confession de foi envoyée en Allemagne.* — A ces deux Confessions de foi dressées par Calvin, dont l'une était pour la France, et l'autre fut composée pour s'accommoder avec les Suisses, on en ajouta, pendant qu'il vivait encore, une troisième en faveur des protestants d'Allemagne.

Bèze et Farel, comme députés des Eglises réformées de France et de celle de Genève, la portèrent en 1557 à Worms, où les princes et les Etats de la Confession d'Augsbourg étaient assemblés. On les voulait engager à intercéder pour les calvinistes auprès de Henri II, qui, à l'exemple de François Ier son père, n'oubliait rien pour les abattre. Les termes de *propre substance* ne furent pas oubliés, comme on faisait volontiers quand on traitait avec les Suisses. Mais on y ajouta beaucoup d'autres choses : et je ne sais pour moi comment on peut accorder cette Confession avec la doctrine du sens figuré. Car il y est dit « qu'on reçoit dans la Cène, » non-seulement les bienfaits de Jésus-Christ, mais » sa substance même et sa propre chair; que le » corps du Fils de Dieu ne nous y est pas proposé » en figure seulement et par signification, symbo- » liquement ou typiquement, comme un mémorial » de Jésus-Christ absent; mais qu'il est vraiment et » certainement rendu présent avec les symboles, » qui ne sont pas de simples signes. Et si, disaient- » ils, nous ajoutons que la manière dont ce corps » nous est donné est symbolique et sacramentelle, » ce n'est pas qu'elle soit seulement figurative; » mais parce que, sous l'espèce des choses visibles, » Dieu nous offre, nous donne, et nous rend pré- » sent avec les symboles ce qui nous y est signifié : » ce que nous disons, afin qu'il paraisse que nous » retenons dans la Cène la présence du propre » corps et du propre sang de Jésus-Christ; et que » s'il reste quelque dispute, elle ne regarde plus » que la manière[1]. »

Nous n'avions pas encore ouï dire aux calvinistes qu'il ne fallût pas regarder la Cène *comme un mémorial de Jésus-Christ absent* : nous ne leur avions pas ouï dire, que pour nous donner non ses bienfaits, mais sa substance et sa propre chair, *il nous la rendît vraiment présente sous les espèces;* ni qu'il fallût reconnaître dans la Cène *une présence du propre corps et du propre sang :* et si nous ne connaissions les équivoques des sacramentaires, nous ne pourrions nous empêcher de les prendre pour

1. *Hosp. ad* 1557, *f.* 252.

des défenseurs aussi zélés de la présence réelle que le sont les luthériens. A les entendre parler, on pourrait douter s'il reste quelque dispute entre la doctrine luthérienne et la leur : « s'il reste encore, » disent-ils, quelque dispute, elle ne regarde pas la » chose même, mais la manière de la présence, » de sorte que la présence qu'ils reconnaissent dans la Cène doit être dans le fond aussi réelle et aussi substantielle, que celle qu'y reconnaissent les luthériens.

Et en effet, dans la suite où ils traitent de la manière de cette présence, ils ne rejettent dans cette manière que ce qu'y rejettent les luthériens : ils rejettent la manière de s'unir à nous *naturelle ou locale;* et personne ne dit que Jésus-Christ nous soit uni à la manière ordinaire et naturelle, ni qu'il soit dans le sacrement ou dans ses fidèles comme les corps sont dans leur lieu; car il y est certainement d'une manière plus haute. Ils rejettent *l'épanchement de la nature humaine de Jésus-Christ*, c'est-à-dire, l'ubiquité que quelques luthériens rejetaient aussi, et qui n'avait pas encore si hautement gagné le dessus. Ils rejettent un *grossier mélange de la substance de Jésus-Christ avec la nôtre*, que personne n'admettait; car il n'y a rien de moins grossier, ni de plus éloigné des mélanges vulgaires que l'union du corps de Notre Seigneur avec les nôtres, que les luthériens reconnaissent aussi bien que les catholiques. Mais ce qu'ils rejettent sur toutes choses, c'est *cette grossière et diabolique transsubstantiation*, sans dire aucun mot de la consubstantiation luthérienne, qu'ils ne trouvaient en leur cœur, comme nous verrons, guère moins diabolique, ni moins charnelle. Mais il était bon de n'en point parler, de peur de choquer les luthériens dont on implorait le secours. Et enfin ils concluent tout court, en disant que la présence qu'ils reconnaissent se fait *d'une manière spirituelle, qui est appuyée sur la vertu incompréhensible du Saint-Esprit :* paroles que les luthériens employaient eux-mêmes aussi bien que les catholiques, pour exclure, avec la présence en figure, même la présence en vertu qui n'a rien de miraculeux ni d'incompréhensible.

LXXXVIII. *Autre Confession de foi des prisonniers, pour être envoyée aux protestants.* — Telle fut la Confession de foi que les calvinistes de France envoyèrent aux protestants d'Allemagne. Ceux qu'on tenait en prison en France pour la religion y joignirent leur déclaration particulière, où ils reçoivent expressément la Confession d'Augsbourg en tous ses articles, à la réserve de celui de l'Eucharistie; en ajoutant toutefois, ce qui n'était pas moins fort que la Confession d'Augsbourg, que *la Cène n'est pas un signe de Jésus-Christ absent;* et se tournant aussitôt *contre les papistes, et leur changement de substance, et leur adoration;* toujours sans dire aucun mot contre la doctrine particulière du luthéranisme.

C'est ce qui fit que les luthériens, de l'avis commun de tous leurs théologiens, jugèrent la déclaration envoyée de France *conforme en tout point à la Confession d'Augsbourg,* malgré ce qu'on y disait sur l'article X, parce qu'au fond on en disait plus sur la présence réelle que n'avait fait cet article.

L'article d'Augsbourg disait, « qu'avec le pain et » le vin le corps et le sang étaient vraiment présents » et vraiment distribués à ceux qui prenaient la » Cène. » Ceux-ci disent « que la propre chair et » la propre substance de Jésus-Christ est vraiment » présente et vraiment donnée avec les symboles, » et sous les espèces visibles, » et le reste non moins précis, que nous avons rapporté; de sorte que si on demande lesquels expriment le plus fortement la présence substantielle ou des luthériens qui la croient, ou des calvinistes qui ne la croient pas, il se trouvera que c'est les derniers.

LXXXIX. *Tous les articles de la Confession d'Augsbourg sont avoués par les calvinistes.* — Pour ce qui était des autres articles de la Confession d'Augsbourg, ils demeuraient établis par l'exception du seul article de la Cène, c'est-à-dire, que les calvinistes, même ceux qu'on détenait en prison pour leur religion, professaient contre leur croyance la nécessité du Baptême, l'amissibilité de la justice, l'incertitude de la prédestination, le mérite des bonnes œuvres, et la prière pour les morts; tous points que nous avons lus en termes formels dans la Confession d'Augsbourg : et voilà de quelle manière les martyrs de la nouvelle Réforme détruisaient par leurs équivoques, ou par un exprès désaveu, la foi pour laquelle ils mouraient.

XC. *Réflexions sur ces trois Confessions de foi.* — Ainsi nous avons vu clairement trois langages différents de nos calvinistes en trois différentes Confessions de foi. Par celle qu'ils firent pour eux-mêmes, ils songèrent apparemment à se satisfaire : ils en ôtaient quelque chose pour contenter les zwingliens; et ils savaient y ajouter dans le besoin ce qui pouvait leur rendre les luthériens plus favorables.

XCI. *Le colloque de Poissy : comment entrepris. Calvin n'y vient point, et laisse cette affaire à Bèze* (1561). — Nous allons maintenant entendre les calvinistes s'expliquer, non plus entre eux, ni avec les zwingliens ou les luthériens, mais avec les catholiques. Ce fut en 1561 durant la minorité de Charles IX, au fameux colloque de Poissy, où par l'ordre de la reine Catherine de Médicis sa mère et régente du royaume, les prélats furent assemblés pour conférer avec les ministres, et réformer les abus qui donnaient prétexte à l'hérésie[1]. Comme on s'ennuyait en France des longues remises du concile général si souvent promis par les papes, et des fréquentes interruptions de celui qu'ils avaient enfin commencé à Trente; la reine, abusée par quelques prélats d'une doctrine suspecte, dont le chancelier de l'Hôpital, très-zélé pour l'État et grand personnage, appuyait l'avis, crut trop aisément que dans une commotion si universelle elle pourrait pourvoir en particulier au royaume de France, sans l'autorité du Saint-Siége et du concile. On lui fit entendre qu'une conférence concilierait les esprits, et que les disputes qui les partageaient seraient plus sûrement terminées par un accord, que par une décision dont l'un des partis serait toujours mécontent. Le cardinal Charles de Lorraine, archevêque de Reims, qui, ayant tout gouverné sous François II avec François, duc de Guise, son frère, s'était toujours conservé une grande considération, grand génie,

1. *Hosp. ad an.* 1561; *Bez., Hist. eccl., liv.* IV; *La Poplin., l.* VII; *Thuan., lib.* XXVIII.

grand homme d'État, d'une vive et agréable éloquence, savant même pour un homme de sa qualité et de ses emplois, espéra de se signaler dans le public, et tout ensemble de plaire à la Cour en entrant dans le dessein de la reine. C'est ce qui fit entreprendre cette assemblée de Poissy. Les calvinistes y députèrent ce qu'ils avaient de plus habile, à la réserve de Calvin qu'on ne voulut pas montrer; soit qu'on craignît d'exposer à la haine publique le chef d'un parti si odieux; soit qu'il crût que son honneur fût mieux conservé en envoyant ses disciples, et conduisant secrètement l'assemblée de Genève où il dominait, que s'il se fût commis lui-même. Il est vrai aussi que par la faiblesse de sa santé, et la violence de son humeur emportée, il était moins propre à se soutenir dans une conférence, que Théodore de Bèze, d'une constitution plus robuste, et plus maître de lui-même. Ce fut donc Bèze qui parut le plus, ou pour mieux dire, qui parut seul dans cette assemblée. Il était regardé comme le principal disciple et l'intime confident de Calvin, qui l'avait choisi pour être coopérateur de son ministère et de ses travaux dans Genève, où sa Réforme semblait avoir fait son principal établissement. Calvin lui envoyait ses instructions; et Bèze lui rendait compte de tout, comme il paraît par les lettres de l'un et de l'autre.

XCII. *Matières traitées dans le colloque et son ouverture.* — On ne traita proprement dans cette assemblée que de deux points de doctrine, dont l'un fut celui de l'Eglise, et l'autre fut celui de la Cène. C'était là que l'on mettait le nœud de l'affaire; parce que l'article de l'Eglise était regardé par les catholiques comme un principe général, qui renversait par le fondement toutes les Eglises nouvelles; et que, parmi les articles particuliers dont on disputait, aucun ne paraissait plus essentiel que celui de la Cène. Le cardinal de Lorraine pressait l'ouverture du colloque, bien que le gros des prélats, et surtout le cardinal de Tournon, archevêque de Lyon, qui les présidait comme plus ancien cardinal, y eussent une extrême répugnance. Ils craignaient avec raison que les subtilités des ministres, leur dangereuse éloquence, avec un air de piété dont les hérétiques les plus pervers ne sont jamais dépourvus, et plus que tout cela, le charme de la nouveauté n'imposât aux courtisans devant lesquels on devait parler, et surtout au roi et à la reine susceptibles, l'un par son bas âge, et l'autre par sa naturelle curiosité, de toutes sortes d'impressions, et même par la malheureuse disposition du genre humain, et par le génie qui régnait alors dans la Cour, plus encore des mauvaises que des bonnes. Mais le cardinal de Lorraine, aidé de Montluc, évêque de Valence, l'emporta; et le colloque fut commencé.

XCIII. *Harangue du cardinal de Lorraine: Confession de foi des Calvinistes présentée au roi dans l'assemblée. Bèze parle et s'explique plus qu'il ne veut sur l'absence de Jésus-Christ dans la Cène.* — Je n'ai pas besoin de raconter ni l'admirable harangue du cardinal de Lorraine, et l'applaudissement qu'elle mérita, ni aussi celui que s'attira Bèze, orateur de profession, en offrant de répondre sur-le-champ au discours médité du cardinal : mais il importe de se souvenir que ce fut dans cette auguste assemblée que les ministres présentèrent publiquement au roi, au nom de toutes leurs Eglises, leur commune Confession de foi dressée sous Henri II dans leur premier synode tenu à Paris[1], comme nous l'avons déjà dit. Bèze, qui la présenta, en fit en même temps la défense par un long discours, où, malgré toute son adresse, il tomba dans un grand inconvénient. Lui qui, quelques jours auparavant, accusé par le cardinal de Lorraine en présence de la reine Catherine et de toute la Cour, d'avoir écrit dans un de ses livres que Jésus-Christ n'était pas plus dans la Cène que dans la boue, *non magis in Cœnâ quàm in cœno*[2], avait rejeté cette proposition comme impie et comme détestée de tout le parti, avança l'équivalente au colloque même devant toute la France : car étant tombé sur la Cène, il dit dans la chaleur du discours, qu'eu égard au lieu et à la présence de Jésus-Christ considéré selon sa nature humaine, son corps était autant éloigné de la Cène, que les plus hauts cieux le sont de la terre. A ces mots toute l'assemblée frémit[3]. On se ressouvint de l'horreur avec laquelle il avait parlé de la proposition qui excluait Jésus-Christ de la Cène comme de la boue. Maintenant il y retombait, sans que personne l'en pressât. Le murmure qu'on entendit de toutes parts fit voir combien on était frappé d'une nouveauté si étrange. Bèze lui-même étonné d'en avoir tant dit, ne cessa depuis de fatiguer la reine, en donnant requêtes sur requêtes pour obtenir la liberté de s'expliquer, à cause que pressé par le temps il n'avait pas eu le loisir de bien faire entendre sa pensée devant le roi. Mais il ne fallait point tant de paroles pour expliquer ce qu'on croyait. Aussi pouvons-nous bien dire que la peine de Bèze n'était pas de ne s'être pas assez expliqué; au contraire, ce qui lui causa et à tous les siens une si visible inquiétude, c'est que découvrant en termes précis le fond de la croyance du parti sur l'absence réelle de Jésus-Christ, il n'avait que trop fait paraître que ces grands mots de substance, et les autres, dont ils se servaient pour conserver quelque idée de réalité, n'étaient que des illusions.

XCIV. *Autre explication de l'article de la Cène pleine de paroles confuses.* — Des harangues on passa bientôt aux conférences particulières, principalement sur la Cène, où l'évêque de Valence et Duval, évêque de Séez, à qui une demi-érudition, pour ne point encore parler des autres motifs, donnaient une pente secrète vers le calvinisme, ne songeaient non plus que les ministres qu'à trouver quelque formulaire ambigu, où, sans entrer dans le fond, on contentât en quelque façon les uns et les autres.

Les fortes expressions que nous avons vues dans la Confession de foi qui fut alors présentée, étaient assez propres à ce jeu : mais les ministres ne laissèrent pas d'y ajouter des choses qu'il ne faut pas oublier. C'est ce qui paraît surprenant : car comme ils devaient avoir fait leur dernier effort pour bien expliquer leur doctrine dans leur Confession de foi qu'ils venaient de présenter à une assemblée si solennelle, il semble qu'interrogés sur leur croyance, ils n'avaient qu'à se rapporter à ce qu'ils en avaient

1. *Hist. eccl. de Bez.*, liv. IV, p. 520. — 2. *Epist. Bez. ad Calv. inter Ep. Calv.*, p. 330. — 3. *Thuan.*, XXVIII, 48.

dit dans un acte si authentique : mais ils ne le firent pas; et voici comme ils proposèrent leur doctrine d'un commun consentement. « Nous confessons la présence du corps et du sang de Jésus-» Christ en sa sainte Cène, où il nous donne » véritablement la substance de son corps et de son » sang par l'opération du Saint-Esprit; et que nous » recevons et mangeons spirituellement et par foi » ce même vrai corps qui a été immolé pour nous, » pour être os de ses os et chair de sa chair, et » pour être vivifiés, et en recevoir tout ce qui est » utile à notre salut : et parce que la foi appuyée » sur la promesse de Dieu rend présentes les choses » reçues, et qu'elle prend réellement et de fait le » vrai corps naturel de Notre Seigneur par la vertu » du Saint-Esprit, en ce sens nous croyons et reconnaissons la présence du propre corps et du propre » sang de Jésus-Christ dans la Cène. » Voilà toujours ces grandes phrases, ces pompeuses expressions, et ces longs discours pour ne rien dire. Mais avec toutes ces paroles ils ne crurent pas s'être encore assez expliqués; et bientôt après ils ajoutèrent « que la distance des lieux ne peut empêcher que » nous ne participions au corps et au sang de Jésus-» Christ; puisque la Cène de Notre Seigneur est » une chose céleste; et qu'encore que nous recevions sur la terre par nos bouches le pain et le » vin comme les vrais signes du corps et du sang, » nos âmes, qui en sont nourries, enlevées au » ciel par la foi et l'efficace du Saint-Esprit, jouissent du corps présent et du sang de Jésus-Christ; » et qu'ainsi le corps et le sang sont vraiment » unis au pain et au vin; mais d'une manière sacramentelle, c'est-à-dire, non selon le lieu ou la » naturelle position des corps, mais en tant qu'ils » signifient efficacement que Dieu donne ce corps et » ce sang à ceux qui participent fidèlement aux » signes mêmes, et qu'ils les reçoivent vraiment » par la foi. » Que de paroles pour dire que les signes du corps et du sang reçus avec foi nous unissent par cette foi inspirée de Dieu au corps et au sang qui sont au ciel ! Il n'en fallait pas davantage pour s'expliquer nettement; et cette jouissance substantielle du corps vraiment et réellement présent, et les autres termes semblables ne servent qu'à entretenir des idées confuses, au lieu de les démêler, comme on est obligé de faire dans une explication de la foi. Mais dans cette simplicité que nous demandons, les chrétiens n'eussent pas trouvé ce qu'ils désiraient, c'est-à-dire, la vraie présence de Jésus-Christ en ses deux natures; et privés de cette présence ils auraient ressenti, pour ainsi parler, un certain vide, qu'au défaut de la chose même les ministres tâchaient de remplir par cette multiplicité de grandes paroles et par leur son magnifique.

XCV. *Réflexions des catholiques sur ces discours vagues et pompeux.* — Les catholiques n'entendaient rien dans ce prodigieux langage; et ils sentirent seulement qu'on avait voulu suppléer par toutes ces phrases à ce que Bèze avait laissé de trop vide et de trop creux dans la Cène des calvinistes. Toute la force était dans ces paroles : *La foi rend présentes les choses promises.* Mais ce discours parut bien vague aux catholiques. Par ce moyen, disaient-ils, et le jugement, et la résurrection générale, et la gloire des bienheureux, aussi bien que le feu des damnés, nous seront autant présents que le corps de Jésus-Christ nous l'est dans la Cène; et si cette présence par foi nous fait recevoir la substance même des choses, rien n'empêche que les âmes saintes qui sont dans le ciel ne reçoivent dès à présent et avant la résurrection générale la propre substance de leur corps, aussi véritablement qu'on nous veut faire recevoir ici par la seule foi la propre substance du corps de Jésus-Christ. Car si la foi rend les choses si véritablement présentes qu'on en possède par ce moyen la substance, combien plus la vision bienheureuse ! Mais à quoi sert cet enlèvement de nos âmes dans le ciel par la foi, pour nous unir la propre substance du corps et du sang? Un enlèvement moral et par affection fait-il de semblables unions? Quelle substance ne pouvons-nous pas embrasser de cette sorte? Qu'opère ici l'efficace du Saint-Esprit? Le Saint-Esprit inspire la foi; mais la foi ainsi inspirée, quelque forte qu'elle soit, ne s'unit pas plus à la substance des choses, que les autres pensées et les autres affections de l'esprit. Que veulent dire aussi ces paroles vagues, *que nous recevons de Jésus-Christ ce qui nous est utile*, sans déclarer ce que c'est? Si ces mots de Notre Seigneur, *La chair ne sert de rien*, s'entendent, selon les ministres, de la vraie chair de Jésus-Christ considérée selon la substance, pourquoi tant vanter ensuite ce qu'on prétend qui ne sert de rien? Et quelle nécessité de tant prêcher la substance de la chair et du sang si réellement reçue? Que ne rejette-t-on donc, concluaient les catholiques, tous ces vains discours? et du moins, en expliquant la foi, que n'emploie-t-on, sans tant raffiner, les termes propres?

XCVI. *Sentiment de Pierre Martyr sur les équivoques des autres ministres.* — Pierre Martyr, Florentin, un des plus célèbres ministres qui fût dans cette assemblée, en était d'avis, et déclara souvent que pour lui il n'entendait pas ce mot de *substance*; mais pour ne point choquer Calvin et les siens, il l'expliquait le mieux qu'il le pouvait.

XCVII. *Ce que le docteur Despense ajouta aux expressions des ministres, pour les rendre plus recevables.* — Claude Despense, docteur de Paris, homme de bon sens, et docte pour un temps où les matières n'étaient point encore autant éclaircies et approfondies qu'elles l'ont été depuis par tant de disputes, fut mis au nombre de ceux qui devaient travailler avec les ministres à la conciliation de l'article de la Cène. On le jugea propre à ce dessein, parce qu'il était sincère et d'un esprit doux : mais avec toute sa douceur il ne put souffrir la doctrine des calvinistes, ne trouvant pas supportable qu'ils fissent dépendre l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire, la présence du corps de Jésus-Christ, non de la parole et de la promesse de celui qui le donnait, mais de la foi de ceux qui devaient le recevoir : ainsi il improuva leur article dès la première proposition, et avant toutes les additions qu'ils y firent depuis. De son côté, pour rendre notre communion avec la substance du corps indépendante de la foi des hommes, et uniquement attachée à l'efficace et à l'opération de la parole de Dieu, en laissant passer les premiers mots jusqu'à ceux où les ministres disaient, *que la foi rendait les choses présentes*, il

mit ces mots à la place : « Et parce que la parole et » la promesse de Dieu rend présentes les choses » promises, et que par l'efficace de cette parole » nous recevons réellement et de fait le vrai corps » naturel de Notre Seigneur; en ce sens nous con- » fessons et nous reconnaissons dans la Cène la » présence de son propre corps et de son propre » sang. » Ainsi il reconnaissait une présence réelle et substantielle indépendante de la foi, et en vertu des seules paroles de Notre Seigneur; par où il crut déterminer le sens ambigu et vague des termes dont les ministres se servaient.

XCVIII. *Décisions des prélats, qui expliquent très-simplement et en très-peu de paroles toute la doctrine catholique.* — Les prélats n'approuvèrent rien de tout cela, et de l'avis des docteurs qu'ils avaient amenés avec eux, ils déclarèrent l'article des ministres hérétique, captieux et insuffisant : hérétique, parce qu'il niait la présence substantielle et proprement dite; captieux, parce qu'en la niant il semblait la vouloir admettre; insuffisant, parce qu'il taisait et dissimulait le ministère des prêtres, la force des paroles sacramentales, et le changement de substance qui en était l'effet naturel[1]. Ils opposèrent de leur côté aux ministres une déclaration de leur foi aussi pleine et aussi précise, que celle des calvinistes avait été imparfaite et enveloppée. Bèze la rapporte en ces termes[2] : « Nous croyons et con- » fessons qu'au saint Sacrement de l'autel le vrai » corps et le sang de Jésus-Christ est réellement et » transsubstantiellement sous les espèces du pain » et du vin, par la vertu et puissance de la divine » parole prononcée par le prêtre, seul ministre or- » donné à cet effet, selon l'institution et comman- » dement de Notre Seigneur Jésus-Christ. » Il n'y a rien là d'équivoque ni de captieux; et Bèze demeure d'accord que c'est tout ce qu'on put « arracher » alors du clergé pour apaiser les troubles de la » religion; s'étant les prélats rendus juges, au lieu » de conférents amiables. » Je ne veux que ce témoignage de Bèze pour montrer que les évêques firent leur devoir en expliquant nettement leur foi, en évitant les grandes paroles qui imposent aux hommes par leur son sans signifier rien de précis, et en refusant d'entrer dans aucune composition sur ce qui regarde la foi. Une telle simplicité n'accommoda pas les ministres; et ainsi une si grande assemblée se sépara sans rien avancer. Dieu confondit la politique et l'orgueil de ceux qui crurent par leur éloquence, par de petites adresses, et de faibles ménagements, éteindre un tel feu dans la première vigueur de l'embrasement.

XCIX. *Vain discours de l'évêque de Valence sur la réformation des mœurs.* — La réformation de la discipline ne réussit guère mieux : on lit de belles propositions et de beaux discours dont on ne vit que peu d'effet. L'évêque de Valence discourut admirablement à son ordinaire contre les abus et sur les obligations des évêques, principalement sur celle de la résidence qu'il gardait moins que personne. En récompense il ne dit mot de l'exacte observation du célibat, que les Pères ont toujours proposé comme le plus bel ornement de l'ordre ecclésiastique. Il n'avait pas craint de la violer malgré les canons par un mariage secret; et d'ailleurs un historien protestant, qui ne laisse pas de lui donner *tous les caractères d'un grand homme*[1], nous a fait voir ses emportements, son avarice, et les désordres de sa vie, qui éclatèrent jusqu'en Irlande de la manière du monde la plus scandaleuse. Il ne laissait pas de tonner contre les vices, et sut faire voir qu'il était du nombre de ces merveilleux réformateurs toujours prêts à tout corriger et à tout reprendre, pourvu qu'on ne touche pas à leurs inclinations corrompues.

C. *On propose aux calvinistes l'article X de la Confession d'Augsbourg, et ils refusent de le signer.* — Pour ce qui est des Calvinistes, ils regardèrent comme un triomphe qu'on les eût seulement ouïs dans une telle assemblée. Mais ce triomphe imaginaire fut court. Le cardinal de Lorraine dès longtemps avait médité en lui-même de leur proposer la signature de l'article X de la Confession d'Augsbourg : s'ils le signaient, c'était embrasser la réalité, que tous ceux de la Confession d'Augsbourg défendaient avec tant de zèle : et refuser cette signature, c'était dans un point essentiel condamner Luther et les siens, constamment les premiers auteurs de la nouvelle Réformation et son principal appui. Pour mieux faire éclater aux yeux de toute la France la division de tous ces réformateurs, le cardinal avait pris de loin des mesures avec les luthériens d'Allemagne, afin qu'on lui envoyât trois ou quatre de leurs principaux docteurs, qui paraissant à Poissy, sous prétexte de concilier tout d'un coup tous les différends, y combattraient les calvinistes. Ainsi on aurait vu ces nouveaux docteurs qui tous donnaient l'Écriture pour si claire, se presser mutuellement par son autorité sans jamais pouvoir convenir de rien. Les docteurs luthériens vinrent trop tard; mais le cardinal ne laissa pas de faire sa proposition. Bèze et les siens, résolus de ne point souscrire au X[e] article qu'on leur proposait, crurent s'échapper en demandant de leur côté aux catholiques s'ils voulaient souscrire le reste; qu'ainsi tout serait d'accord, à la réserve du seul article de la Cène : subtile, mais vaine défaite. Car les catholiques au fond n'avaient à se soucier en aucune sorte de l'autorité de Luther ni de la Confession d'Augsbourg ou de ses défenseurs; et c'était aux calvinistes à les ménager, de peur de porter la condamnation jusqu'à l'origine de la Réforme[2]. Quoi qu'il en soit, le cardinal n'en tira rien davantage, et content d'avoir fait paraître à toute la France que ce parti de réformateurs, qui paraissait au dehors si redoutable, était si faible au dedans par ses divisions, il laissa séparer l'assemblée. Mais Antoine de Bourbon, roi de Navarre et premier prince du sang, jusqu'alors assez favorable au nouveau parti qu'il ne connaissait que sous le nom de Luther, s'en désabusa; et au lieu de la piété qu'il y croyait auparavant, il commença dès lors à n'y reconnaître qu'un zèle amer et un prodigieux entêtement.

CI. *La Confession d'Augsbourg reçue par les calvinistes dans tous les autres points; mais seulement par politique.* — Au reste ce ne fut pas un petit avantage pour la bonne cause d'avoir obligé

1. *Bèze. Hist. eccl., liv.* IV, *p.* 611, 612, 613, 614, *La Poplin., liv.* VII. — 2. *Idem.*

1. *Voyez ci-dessus, liv.* VII, *n.* 7. — 2. *Ep. Bez. ad Calv. inter Calv. ep., p.* 345, 317.

les calvinistes à recevoir de nouveau dans une telle assemblée toute la Confession d'Augsbourg, à la réserve du seul article de la Cène; puisque, comme nous avons vu, ils renonçaient par ce moyen à tant de points importants de leur doctrine. Bèze néanmoins trancha le mot, et en fit solennellement la déclaration du consentement de tous ses collègues. Mais quoi que la politique et le désir de s'appuyer autant qu'ils pouvaient de la Confession d'Augsbourg leur aient fait dire en cette occasion, comme en beaucoup d'autres, ils avaient toute autre chose dans le cœur; et on n'en peut douter, quand on voit quelle instruction ils reçurent de Calvin même durant le colloque. « Vous devez, » dit-il[1], prendre garde, vous autres qui assistez » au colloque, qu'en voulant trop soutenir votre bon » droit, vous ne paraissiez opiniâtres, et ne fassiez » rejeter sur vous toute la faute de la rupture. » Vous savez que la Confession d'Augsbourg est le « flambeau dont se servent vos furies pour allumer » le feu dont toute la France est embrasée; mais il » faut bien prendre garde pourquoi on vous presse » tant de la recevoir, vu que sa mollesse a toujours » déplu aux gens de bon sens; que Mélanchton son » auteur s'est souvent repenti de l'avoir dressée; et » qu'enfin elle est tournée en beaucoup d'endroits » à l'usage de l'Allemagne : outre que sa brièveté » obscure et défectueuse a cela de mal, qu'elle » omet plusieurs articles de très-grande importance. »

On voit donc bien que ce n'était pas le seul article de la Cène, mais en général tout le gros de la Confession d'Augsbourg qui lui déplaisait. On n'exceptait néanmoins que cet article : encore, quand il s'agissait de l'Allemagne, souvent on ne trouvait pas à propos de l'excepter.

CII. *Combien de différents personnages jouèrent alors Calvin et les calvinistes sur la Confession d'Augsbourg.* — C'est ce qui paraît par une autre lettre du même Calvin écrite pareillement durant le colloque, afin que l'on voie combien de différents personnages il faisait dans le même temps. Ce fut donc en ce même temps, et en l'an 1561, qu'il écrivit aux princes d'Allemagne pour ceux de la ville de Strasbourg une lettre, où il leur fait dire d'abord, « qu'ils sont du nombre de ceux qui reçoivent en » tout la Confession d'Augsbourg, même dans l'ar» ticle de la Cène[2], » et ajoute *que la reine d'Angleterre,* (c'était la reine Elisabeth,) *quoiqu'elle approuve la Confession d'Augsbourg, rejette les façons de parler charnelles* d'Heshusius, et des autres qui ne pouvaient supporter ni Calvin, ni Pierre Martyr, ni Mélanchton même, qu'ils accusaient de relâchement sur le sujet de la Cène.

CIII. *Pareille dissimulation dans l'électeur Frédéric III.* — On voit la même conduite dans la Confession de foi de l'électeur Frédéric III, comte palatin, rapportée dans le *Recueil de Genève* : Confession toute calvinienne et ennemie, s'il en fut jamais, de la présence réelle, puisque ce prince y déclare que Jésus-Christ n'est dans la Cène « en » aucune sorte, ni visible, ni invisible, ni incom» préhensible, ni compréhensible; mais seulement » dans le ciel[3]. » Et toutefois son fils et son successeur, Jean Casimir, dans la préface qu'il met à la tête de cette Confession, dit expressément que son père « ne s'est jamais départi de la Confession d'Augsbourg, ni même de l'Apologie qui y fut jointe : » c'est celle de Mélanchton, que nous avons vue si précise pour la présence réelle; et si on ne voulait pas en croire le fils, le père même dans le corps de sa Confession, déclare la même chose dans les mêmes termes.

CIV. *Ménagement de Calvin sur l'article X de la Confession d'Augsbourg.* — C'était donc une mode assez établie, même parmi les calvinistes, d'approuver purement et simplement la Confession d'Augsbourg quand il s'agissait de l'Allemagne; ou par un certain respect pour Luther, auteur de toute la Réformation prétendue; ou parce qu'en Allemagne la seule Confession d'Augsbourg avait été tolérée par les Etats de l'Empire : et hors de l'Empire même, elle avait une si grande autorité, que Calvin et les calvinistes n'osaient dire qu'ils s'en éloignaient, qu'avec beaucoup d'égards et de précautions; puisque même dans l'exception qu'ils faisaient souvent du seul article de la Cène, ils se sauvaient plutôt par les éditions diverses et les divers sens de cet article, qu'ils ne le rejetaient absolument[1].

En effet, Calvin, qui traite si mal la Confession d'Augsbourg quand il parle confidemment avec les siens, garde un respect apparent pour elle partout ailleurs, même à l'égard de l'article de la Cène, en disant qu'il le reçoit en l'expliquant sainement, et comme Mélanchton, auteur de la Confession, l'entendait lui-même[2]. Mais il n'y a rien de plus vain que cette défaite; parce qu'encore que Mélanchton tînt la plume lorsqu'on dressa cette Confession de foi, il y exposait, non pas sa doctrine particulière, mais celle de Luther et de tout le parti, dont il était l'interprète et comme le secrétaire, ainsi qu'il le déclare souvent.

Et quand, dans un acte public, on pourrait s'en rapporter tout à fait au sentiment particulier de celui qui l'a rédigé, il faudrait toujours regarder, non pas ce que Mélanchton a pensé depuis, mais ce que Mélanchton pensait alors avec tous ceux de sa secte; n'y ayant aucun sujet de douter qu'il n'ait tâché d'expliquer naturellement ce qu'ils croyaient tous; d'autant plus que nous avons vu qu'en ce temps il rejetait le sens figuré d'aussi bonne foi que Luther; et qu'encore que dans la suite il ait biaisé en plusieurs manières, jamais il ne l'a ouvertement approuvé.

Il n'y a donc point de bonne foi à se rapporter au sens de Mélanchton dans cette matière; et on voit bien que Calvin, quoiqu'il se vante partout de dire ses sentiments sans aucune dissimulation, a voulu flatter les luthériens.

Au reste, cette flatterie parut si grossière, qu'à la fin on en eut honte dans le parti, et c'est pourquoi on y résolut dans les actes que nous avons vus, et notamment au colloque de Poissy, d'excepter l'article de la Cène, mais celui-là seul, sans se mettre en peine, en approuvant les autres, de l'atteinte que donnait cette approbation à la propre Confession de foi qu'on venait de présenter à Charles IX.

1. *Ep.*, p. 312. — 2. *Ep.*, p. 324. — 3. *Synt. Gen.*, *II. part.*, p. 111, 112.

1. *Ep.*, p. 319; *II. Def. ult. Adm. ad Vest.* — 2. *Idem.*

LIVRE X.

Depuis 1558 jusqu'à 1570.

Sommaire. — Réformation de la reine Elisabeth. Celle d'Edouard corrigée, et la présence réelle qu'on avait condamnée sous ce prince, tenue pour indifférente. L'Eglise anglicane persiste encore dans ce sentiment. Autres variations de cette Eglise sous Elisabeth. La primauté ecclésiastique de la reine adoucie en apparence, en effet laissée la même que sous Henri et sous Edouard malgré les scrupules de cette princesse. La politique l'emporte partout dans cette réformation. La foi, les sacrements, et toute la puissance ecclésiastique est mise entre les mains des rois et des parlements. La même chose se fait en Ecosse. Les calvinistes de France improuvent cette doctrine, et s'y accommodent néanmoins. Doctrine de l'Angleterre sur la Justification. La reine Elisabeth favorise les protestants de France. Ils se soulèvent aussitôt qu'ils se sentent de la force. La conjuration d'Amboise sous François II. Les guerres civiles sous Charles IX. Que cette conjuration et ces guerres sont affaires de religion, entreprises par l'autorité des docteurs et des ministres du parti, et fondées sur la nouvelle doctrine qu'on peut faire la guerre à son prince pour la religion. Cette doctrine expressément autorisée par les synodes nationaux. Illusion des écrivains protestants, et entre autres de M. Burnet. qui veulent que le tumulte d'Amboise et les guerres civiles soient affaires politiques. Que la religion a été mêlée dans le meurtre de François, duc de Guise. Aveu de Bèze et de l'amiral. Nouvelle Confession de foi en Suisse.

I. *La reine Elisabeth croit ne pouvoir assurer son règne que par la religion protestante. Quatre points qui lui faisaient peine.* (1558-1559.) — L'Angleterre, bientôt revenue après la mort de Marie à la réformation d'Edouard VI, songeait à fixer sa foi, et à y donner la dernière forme par l'autorité de sa nouvelle reine. Elisabeth, fille de Henri VIII et d'Anne de Boulen, était montée sur le trône, et gouvernait son royaume avec une aussi profonde politique que les rois les plus habiles. La démarche qu'elle avait faite du côté de Rome incontinent après son avénement à la couronne, avait donné sujet de penser ce qu'on a publié d'ailleurs de cette princesse, qu'elle ne serait pas éloignée de la religion catholique, si elle eût trouvé dans le Pape des dispositions plus favorables. Mais Paul IV qui tenait le Siége apostolique reçut mal les civilités qu'elle lui fit faire comme à un autre prince, sans se déclarer davantage, par le résident de la feue reine sa sœur. M. Burnet nous raconte qu'il la traita de bâtarde[1]. Il s'étonna de son audace de prendre possession de la couronne d'Angleterre, qui était un fief du Saint-Siége, sans son aveu, et ne lui donna aucune espérance de mériter ses bonnes grâces, qu'en renonçant à ses prétentions, et se soumettant au Siége de Rome. De tels discours, s'ils sont véritables, n'étaient guère propres à ramener une reine. Elisabeth rebutée s'éloigna aisément d'un Siége, dont aussi bien les décrets condamnaient sa naissance, et s'engagea dans la nouvelle Réformation : mais elle n'approuvait pas celle d'Edouard en tous ses chefs. Il y avait quatre points qui lui faisaient peine[2]; celui des cérémonies, celui des images, celui de la présence réelle, et celui de la primauté ou suprématie royale : et il faut ici raconter ce qui fut fait de son temps sur ces quatre points.

II. *Premier Point. Les cérémonies.* — Pour ce qui est des cérémonies, « elle aimait, dit M. Burnet[1], celles que le roi son père avait retenues; et » recherchant l'éclat et la pompe jusque dans le » service divin, elle estimait que les ministres de » son frère avaient outré le retranchement des or- » nements extérieurs, et trop dépouillé la religion. » Je ne vois pas néanmoins qu'elle ait rien fait sur cela de considérable.

1. *Burn., liv.* III, *p.* 555. — 2. *Idem, p.* 558.

III. *Second Point. Les images. Pieux sentiments de la reine.* — Pour les images, « son dessein » était, surtout, de les conserver dans les églises, » et dans le service divin : elle faisait tous ses ef- » forts pour cela; car elle affectionnait extrêmement » les images, qu'elle croyait d'un grand secours » pour exciter la dévotion; et tout au moins elle » estimait que les églises en seraient bien plus fré- » quentées[2]. » C'était en penser au fond tout ce qu'en pensent les catholiques. *Si elles excitent la dévotion* envers Dieu, elles pouvaient bien aussi en exciter les marques extérieures : c'est là tout le culte que nous leur rendons : *y être affectionné* dans ce sens, comme la reine Elisabeth, n'était pas un sentiment si grossier qu'on veut à présent nous le faire croire; et je doute que M. Burnet voulût accuser une reine, qui, selon lui, a fixé la religion en Angleterre, d'avoir eu des sentiments d'idolâtrie. Mais le parti des iconoclastes avait prévalu; la reine ne leur put résister; et on lui fit tellement outrer la matière, que non contente *d'ordonner qu'on ôtât les images des églises, elle défendit à tous ses sujets de les garder dans leurs maisons*[3] : il n'y eut que le crucifix qui s'en sauva; encore ne fût-ce que dans la chapelle royale; d'où l'on ne put persuader à la reine de l'arracher[4].

IV. *On la persuade par des raisons évidemment mauvaises.* — Il est bon de considérer ce que les protestants lui représentèrent pour l'obliger à cette ordonnance contre les images, afin qu'on en voie ou la vanité, ou l'excès. Le fondement principal est que *le deuxième commandement défend de faire des images à la similitude de Dieu*[5] : ce qui manifestement ne conclut rien contre les images ni de Jésus-Christ en tant qu'homme, ni des saints, ni en général contre celles qu'on déclare publiquement, comme fait l'Eglise catholique, qu'on ne prétend nullement représenter la Divinité. Le reste était si excessif que personne ne le peut soutenir : car ou il ne conclut rien, ou il conclut à la défense absolue de l'usage de la peinture et de la sculpture : faiblesse, qui à présent est universellement rejetée de tous les chrétiens, et réservée à la superstition et grossièreté des Mahométans et des Juifs.

V. *On varie manifestement sur la présence réelle. La politique règle la religion.* — La reine demeura plus ferme sur le point de l'Eucharistie. Il est de la dernière importance de bien comprendre ses sentiments, selon que M. Burnet les rapporte[6] : « Elle » estimait qu'on s'était restreint, du temps d'E- » douard, sur certains dogmes, dans des limites » trop étroites et sous des termes trop précis; qu'il » fallait user d'expressions plus générales, où les » partis opposés trouvassent leur compte. » Voilà

1. *Liv.* III, *p.* 557. — 2. *Burn., liv.* III, *p.* 551, 558. — 3. *Pag.* 590. — 4. *Thuan., lib.* XXI, *an.* 1559. — 5. *Burn., ibid.* — 6. *Idem, p.* 557.

ses idées en général. En les appliquant à l'Eucharistie, « son dessein était de faire concevoir en des » paroles un peu VAGUES, la manière de la présence » de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Elle trouvait » fort mauvais que par des explications si subtiles » on eût chassé du sein de l'Eglise ceux qui croyaient » la présence corporelle. » Et encore[1] : « Le dessein » était de dresser un office pour la communion, » dont les expressions fussent si bien ménagées, » qu'en évitant de condamner la présence corpo- » relle, on réunît tous les Anglais dans une seule » et même Eglise. »

On pourrait croire peut-être que la reine jugea inutile de s'expliquer contre la présence réelle, à cause que ses sujets se portaient d'eux-mêmes à l'exclure; mais au contraire, « la plupart des gens » étaient imbus de ce dogme de la présence corpo- » relle : ainsi la reine chargea les théologiens de » ne rien dire qui le censurât absolument; mais de » le laisser indécis, comme une opinion spécula- » tive que chacun aurait la liberté d'embrasser ou » de rejeter. »

VI. *La foi des prétendus martyrs est changée.* — C'était ici une étrange variation dans un des principaux fondements de la Réformation anglicane. Dans la Confession de foi de 1551, sous Edouard, on avait pris avec tant de force le parti contraire à la présence réelle, qu'on la déclara impossible et contraire à l'Ascension de Notre Seigneur. Lorsque sous la reine Marie, Cranmer fut condamné comme hérétique, il reconnut que le sujet principal de sa condamnation *fut de ne point reconnaître dans l'Eucharistie une présence corporelle de son Sauveur.* Ridley, Latimer, et les autres prétendus martyrs de la Réformation anglicane, rapportés par M. Burnet, ont souffert pour la même cause. Calvin en dit autant des martyrs français, dont il oppose l'autorité aux luthériens[2]. Cet article paraissait encore si important en 1549, et durant le règne d'Edouard, que lorsqu'on y voulut travailler à faire *un système de doctrine qui embrassât*, dit M. Burnet[3], *tous les points fondamentaux de la religion, on approfondit surtout l'opinion de la présence de Jésus-Christ dans le sacrement.* C'était donc alors non-seulement un des points fondamentaux, mais encore parmi les fondamentaux un des premiers. Si c'était un point si fondamental, et le principal sujet de ces martyrs tant vantés, on ne pouvait l'expliquer en termes trop précis. Après une explication aussi claire que celle qu'on avait donnée sous Edouard, en revenir, comme voulait Elisabeth, *à des expressions générales* qui laissassent la chose *indécise*, *et où les partis opposés trouvassent leur compte*, en sorte qu'on en pût croire tout ce qu'on voudrait, c'était trahir la vérité et lui égaler l'erreur. En un mot, *ces termes vagues*, dans une Confession de foi, n'étaient qu'une illusion dans la matière du monde la plus sérieuse, et qui demande le plus de sincérité. C'est ce que les réformés d'Angleterre eussent dû représenter à Elisabeth. Mais la politique l'emporta contre la religion, et l'on n'était plus d'humeur à tant rejeter la présence réelle. Ainsi l'*article* XXIX de la Confession d'Edouard, où elle était condamnée, *fut fort changé*[4] : on y ôta tout ce qui montrait la présence réelle impossible, et contraire à la séance de Jésus-Christ dans les cieux. « Toute cette » forte explication, dit M. Burnet, fut effacée dans » l'original avec du vermillon. » L'historien remarque avec soin qu'on peut encore la lire : mais cela même est un témoignage contre la doctrine qu'on efface. On voulait qu'on la pût lire encore, afin qu'il restât une preuve que c'était précisément celle-là qu'on avait voulut retrancher. On avait dit à la reine Elisabeth sur les images, « que la gloire des pre- » miers réformateurs serait flétrie, si l'on venait » à rétablir dans les églises ce que ces zélés mar- » tyrs de la pureté évangélique avaient pris soin » d'abattre[1]. » Ce n'était pas un moindre attentat de retrancher de la Confession de foi de ces prétendus martyrs, ce qu'ils y avaient mis contre la présence réelle, et d'en ôter la doctrine pour laquelle ils avaient versé leur sang. Au lieu de leurs termes simples et précis, on se contenta de dire, selon le dessein d'Elisabeth, « en termes vagues, que le » corps de Notre Seigneur Jésus-Christ est donné » et reçu d'une manière spirituelle, et que le moyen » par lequel nous le recevons est la foi[2]. » La première partie de l'article est très-véritable, en prenant la *manière spirituelle* pour une manière au-dessus des sens et de la nature, comme la prennent les catholiques et les luthériens; et la seconde n'est pas moins certaine, en prenant la réception pour la réception utile, et au sens que saint Jean disait en parlant de Jésus-Christ, que *les siens ne le reçurent pas*[3], encore qu'il fût au monde en personne au milieu d'eux; c'est-à-dire, qu'ils ne reçurent ni sa doctrine ni sa grâce. Au surplus, ce qu'on ajoutait dans la Confession d'Edouard sur la communion des impies, qui ne reçoivent que les symboles, fut pareillement retranché; et on prit soin de n'y conserver sur la présence réelle, que ce qui pouvait être approuvé par les catholiques et les luthériens.

VII. *Changements essentiels dans la liturgie d'Edouard.* — Par la même raison, on changea dans la liturgie d'Edouard, ce qui condamnait la présence corporelle. Par exemple, on y expliquait qu'en se mettant à genoux, lorsqu'on recevait l'Eucharistie, « on ne prétendait rendre par là aucune adoration » à une présence corporelle de la chair et du sang : » cette chair et ce sang n'étant point ailleurs que » dans le ciel[4]. » Mais sous Elisabeth on retrancha ces paroles, et on laissa la liberté tout entière d'adorer dans l'Eucharistie la chair et le sang de Jésus-Christ comme présents. Ce que les prétendus martyrs et les auteurs de la Réformation anglicane avaient regardé comme une grossière idolâtrie, devint sous Elisabeth une action innocente. Dans la seconde liturgie d'Edouard on avait ôté ces paroles qu'on avait laissées dans la première : *Le corps ou le sang de Jésus-Christ garde ton corps et ton âme pour la vie éternelle;* mais ces mots, qu'Edouard avait retranchés parce qu'ils semblaient *trop favoriser la présence corporelle, furent rétablis par Elisabeth*[5]. La foi allait au gré des rois; et ce que nous venons de voir ôté dans la liturgie par la même reine, y fut depuis remis sous le feu roi Charles II.

VIII. *Illusion de M. Burnet qui ose dire qu'on n'a*

1. *Burn., ibid., p.* 579. — 2. *Calv., Diluc. explic. Opusc., p.* 861. — 3. *Liv.* II, *p.* 158. — 4. *Idem, l.* III, *p.* 601.

1. *Liv.* III, *p.* 558. — 2. *Idem*, *p.* 601. — 3. *Joan.*, I. 10, 11. — 4. *Burn., liv.* II, *p.* 580. — 5. *Idem, liv.* I, *p.* 259.

point changé la doctrine établie sous Edouard. — Malgré tous ces changements dans des choses si essentielles, M. Burnet veut que nous croyions qu'il n'y eut point de variations dans la doctrine de la Réforme en Angleterre. *On y détruisait*, dit-il[1], *alors*, tout de même qu'aujourd'hui, le dogme de la présence corporelle; et *seulement on estima qu'il n'était ni nécessaire ni avantageux de s'expliquer trop nettement là-dessus;* comme si on pouvait s'expliquer trop nettement sur la foi. Mais il faut encore aller plus avant. C'est varier manifestement dans la doctrine, non-seulement d'en embrasser une contraire, mais encore de laisser indécis ce qui auparavant était décidé. Si les anciens catholiques, après avoir décidé en termes précis l'égalité du Fils de Dieu avec son Père, avaient supprimé ce qu'ils en avaient prononcé à Nicée, pour se contenter simplement de l'appeler Dieu en termes vagues, et au sens que les ariens n'avaient pu nier, en sorte que ce qu'on avait si expressément décidé devint indécis et indifférent, n'auraient-ils pas manifestement changé la foi de l'Eglise, et fait un pas en arrière? Or, c'est ce qu'a fait l'Eglise anglicane sous Elisabeth; et on ne peut pas en convenir plus clairement que M. Burnet en est convenu dans les paroles que nous avons rapportées, où il parait en termes formels que ce ne fut ni par hasard ni par oubli qu'on omit les expressions du temps d'Edouard; mais par un dessein bien médité *de ne rien dire qui censurât la présence corporelle, et au contraire de laisser ce dogme indécis, en sorte que chacun eût la liberté de l'embrasser ou de le rejeter :* ainsi, ou sincèrement ou par politique, on revint de la foi aux réformateurs, et on laissa pour indifférent le dogme de la présence corporelle, contre lequel ils avaient combattu jusqu'au sang.

IX. *L'Angleterre est indifférente sur la présence réelle.* — C'est là encore l'état présent de l'Eglise d'Angleterre, si nous en croyons M. Burnet. C'a été sur ce fondement que l'évêque Guillaume Bedel, dont il a écrit la vie, crut qu'un grand nombre de luthériens qui s'étaient réfugiés à Dublin, pouvaient communier sans crainte avec l'Eglise anglicane[2], « qui en effet, dit M. Burnet, a eu une telle » modération sur ce point, (de la présence réelle,) » que n'y ayant aucune définition positive de la » manière dont le corps de Jésus-Christ est présent » dans le sacrement, les personnes de différent sen- » timent peuvent pratiquer le même culte sans être » obligées de se déclarer, et sans qu'on puisse pré- » sumer qu'elles contredisent leur foi. » C'est ainsi que l'Eglise d'Angleterre a réformé ses réformateurs et corrigé ses maîtres.

X. *On ne se sert point du mot de substance, ni des miracles que Calvin admet dans l'Eucharistie.* — Au reste, ni sous Edouard, ni sous Elisabeth, la Réformation anglicane n'employa jamais dans l'explication de l'Eucharistie, ni la substance du corps, ni ces opérations incompréhensibles tant exaltées par Calvin. Ces expressions favorisaient trop une présence réelle, et c'est pourquoi on ne s'en servit ni sous Edouard où on la voulait exclure, ni sous Elisabeth où on voulait laisser la chose indécise; et l'Angleterre sentit bien que ces mots de Calvin, peu convenables à la doctrine du sens figuré, n'y pouvaient être introduits qu'en forçant trop visiblement leur sens naturel.

XI. *La suprématie de la reine dans les matières spirituelles est rétablie malgré ses scrupules.* — Il reste que nous expliquions l'article de la suprématie. Il est vrai qu'Elisabeth y répugnait; et ce titre de chef de l'Eglise trop grand à son avis, même dans les rois, lui parut encore plus insupportable, pour ne pas dire plus ridicule, dans une reine[1]. Un célèbre prédicateur protestant lui avait, dit M. Burnet, *suggéré cette délicatesse;* c'est-à-dire, qu'il y avait encore quelque reste de pudeur dans l'Eglise anglicane, et que ce n'était pas sans quelques remords qu'elle abandonnait son autorité à la puissance séculière : mais la politique l'emporta encore en ce point. Avec toute la secrète honte que la reine avait pour sa qualité de chef de l'Eglise, elle l'accepta, et l'exerça sous un autre nom. Par une loi publiée en 1559, « on attacha de nouveau la » primauté ecclésiastique à la couronne. On déclara » que le droit de faire les visites ecclésiastiques, et » de corriger ou de réformer les abus de l'Eglise, » était annexé pour toujours à la royauté; et qu'on » ne pourrait exercer aucune charge publique, soit » civile, ou militaire, ou ecclésiastique, sans jurer » de reconnaître la reine pour souveraine gouver- » nante dans tout son royaume, en toutes sortes de » causes séculières et ecclésiastiques[2]. » Voilà donc à quoi aboutit le scrupule de la reine; et tout ce qu'elle adoucit dans les lois de Henri VIII sur la primauté des rois, fut qu'au lieu que sous ce roi on perdait *la vie* en la niant, sous Elisabeth *on ne perdait que ses biens*[3].

XII. *Fermeté des évêques catholiques.* — Les évêques catholiques se souvinrent à cette fois de ce qu'ils étaient; et attachés invinciblement à l'Eglise catholique et au Saint-Siége, ils furent déposés pour avoir constamment refusé de souscrire à la primauté de la reine[4], aussi bien qu'aux autres articles de la Réforme. Mais Parker, archevêque protestant de Cantorbéri, fut le plus zélé à subir le joug[5]. C'était à lui qu'on adressait les plaintes contre le scrupule qu'avait la reine sur sa qualité de chef; on lui rendait compte de ce qu'on faisait pour engager les catholiques à la reconnaître; et enfin la Réformation anglicane ne pouvait plus compatir avec la liberté et l'autorité que Jésus-Christ avait donnée à son Eglise. Ce qui avait été résolu dans le Parlement en 1559 en faveur de la primauté de la reine, fut reçu dans le synode de Londres en 1562, du commun consentement de tout le clergé, tant du premier que du second ordre.

XIII. *Déclaration du clergé sur la suprématie d'Elisabeth.*— Là on inséra en ces termes, la suprématie parmi les articles de foi : « La majesté royale a » la souveraine puissance dans ce royaume d'Angle- » terre et dans ses autres domaines; et le souverain » gouvernement de tous les sujets, soit ecclésias- » tiques ou laïques, lui appartient en toutes sortes » de causes, sans qu'ils puissent être assujétis à » aucune puissance étrangère[6]. » On voulut exclure le Pape par ces derniers mots; mais comme ces autres mots *en toutes sortes de causes,* mis ici sans

1. *Burn., liv.* III, *p.* 602. — 2. *Vie de Guill. Bedel*, *p.* 132, 133.

1. *Burn., liv.* III, *p.* 558, 571. — 2. *Idem*, *p.* 570 *et seq.* — 3. *Ibid.*, *p.* 571. — 4. *Ibid.*, *p.* 572, 586, *etc.* — 5. *Ibid.*, *p.* 571 *et seq.* — 6. *Syn. Lond.*, *art.* XXXVII: *Synt. Gen.*, *I. part.*, *p.* 107.

restriction, comme on avait fait dans l'acte du Parlement, emportaient une pleine souveraineté, même dans les causes ecclésiastiques, sans en excepter celles de la foi; ils eurent honte d'un si grand excès, et y apportèrent ce tempérament : « Quand nous » attribuons à la majesté royale ce souverain gou- » vernement dont nous apprenons que plusieurs » calomniateurs sont offensés, nous ne donnons pas » à nos rois l'administration de la parole et des sa- » crements; ce que les ordonnances de notre reine » Elisabeth montrent clairement : mais nous lui » donnons seulement la prérogative que l'Ecriture » attribue aux princes pieux, de pouvoir contenir » dans leur devoir tous les ordres, soit ecclésiasti- » ques, soit laïques, et réprimer les contumaces par » le glaive de la puissance civile. »

XIV. *On ne fait que pallier grossièrement un si grand mal.* — Cette explication est conforme à une déclaration que la reine avait publiée, où elle disait d'abord, *qu'elle était fort éloignée de vouloir administrer les choses saintes*[1]. Les protestants aisés à contenter sur le sujet de l'autorité ecclésiastique, crurent par là être à couvert de tout ce que la suprématie avait de mauvais, mais en vain : car il ne s'agissait pas de savoir si les Anglais attribuaient à la royauté l'administration de la parole et des sacrements. Qui les a jamais accusés de vouloir que leurs rois montassent en chaire, ou administrassent la Communion et le Baptême? Et qu'y a-t-il de si rare dans cette déclaration où la reine Elisabeth reconnaît que ce ministère ne lui appartient pas? La question était de savoir si dans ces matières, la majesté royale a une simple direction et exécution extérieure, ou si elle influe au fond dans la validité des actes ecclésiastiques. Mais encore qu'en apparence on la réduisît dans cet article, à la simple exécution, le contraire paraissait trop dans la pratique. La permission de prêcher s'accordait par lettres-patentes et sous le grand sceau. La reine faisait les évêques avec la même autorité que le roi son père et le roi son frère, et pour un temps limité, si elle voulait. La commission pour les consacrer, émanait de la puissance royale. Les excommunications étaient décernées par la même autorité. La reine réglait par ses édits non-seulement le culte extérieur, mais encore la foi et le dogme, ou les faisait régler par son Parlement, dont les actes recevaient d'elle leur validité[2]; et il n'y a rien de plus inouï que ce qu'on y fit alors.

XV. *Le Parlement continue à s'attribuer la décision sur les points de foi.* — Le Parlement prononça directement sur l'hérésie; il régla les conditions sous lesquelles une doctrine passerait pour hérétique; et où ces conditions ne se trouveraient pas dans cette doctrine, il défendit de la condamner, et *s'en réserva la connaissance*[3]. Il ne s'agit pas de savoir si la règle que le Parlement prescrivit est bonne ou mauvaise; mais si le Parlement, un corps séculier dont les actes reçoivent du prince leur validité, peut décider sur les matières de la foi, et *s'en réserver la connaissance;* c'est-à-dire, se l'attribuer, et l'interdire aux évêques, à qui Jésus-Christ l'a donnée : car ce que disait le Parlement, qu'il agirait *de concert avec l'assemblée du clergé*[1], n'était qu'une illusion, puisqu'enfin c'était toujours réserver la suprême autorité au Parlement, et écouter les pasteurs plutôt comme consulteurs dont on prenait les lumières, que comme juges naturels, à qui seuls la décision appartenait de droit divin. Je ne crois pas qu'un cœur chrétien puisse écouter sans gémir un tel attentat sur l'autorité pastorale et sur les droits du sanctuaire.

XVI. *La validité des ordinations, sur quoi fondée en Angleterre.* — Mais de peur qu'on ne s'imagine que toutes ces entreprises de l'autorité séculière sur les droits du sanctuaire fussent simplement des usurpations des laïques, sans que le clergé y consentît, sous prétexte qu'il aurait donné l'explication que nous avons vue à la suprématie de la reine dans l'article XXXVII de la Confession de foi; ce qui précède et ce qui suit fait voir le contraire. Ce qui précède; puisque ce synode, composé, comme on vient de voir, des deux ordres du clergé, voulant établir la validité de l'ordination des évêques, des prêtres, et des diacres, la fonde sur la formule contenue « dans le livre de la consécration des ar- » chevêques et évêques, et de l'ordination des prê- » tres et des diacres, fait DEPUIS PEU, dans le temps » d'Edouard VI, et confirmé par l'autorité du Par- » lement[2]. » Faibles évêques, malheureux clergé, qui aime mieux prendre la forme de la consécration dans le livre fait DEPUIS PEU, il n'y avait que dix ans, sous Edouard VI, et confirmé par l'autorité du Parlement, que dans le livre des Sacrements de saint Grégoire, auteur de leur conversion, où ils pouvaient lire encore la forme, selon laquelle leurs prédécesseurs, et le saint moine Augustin leur premier apôtre, avaient été consacrés; quoique ce livre fût appuyé, non point à la vérité par l'autorité des Parlements, mais par la tradition universelle de toutes les Eglises chrétiennes.

XVII. *Suite de cette matière.* — Voilà sur quoi ces évêques fondèrent la validité de leur sacre, et celle de l'ordination de leurs prêtres et de leurs diacres[3]: et cela se fit conformément à une ordonnance du Parlement de 1559, où le doute sur l'ordination fut résolu par un arrêt qui autorisait le cérémonial des ordinations joint avec la liturgie d'Edouard; de sorte que, si le Parlement n'avait pas fait ces actes, l'ordination de tout le clergé serait demeurée douteuse.

XVIII. *Les décisions de foi réservées à l'autorité royale, par la déclaration des évêques.* — Les évêques et leur clergé, qui avaient ainsi mis sous le joug l'autorité ecclésiastique, finissent d'une manière digne d'un tel commencement, lorsqu'ayant expliqué leur foi dans tous les articles précédents, au nombre de XXXIX, ils en font un dernier, où ils déclarent que « ces articles, autorisés par l'approba- » tion et le consentement, *per assensum et consen-* » *sum*, de la reine Elisabeth, doivent être reçus et » exécutés par tout le royaume d'Angleterre. » Où nous voyons l'approbation de la reine, et non-seulement *son consentement* par soumission, mais encore *son assentement*, pour ainsi parler, par expresse délibération, mentionné dans l'acte comme une condition qui le rend valable; en sorte que les décrets

1. *Burn., liv.* III, *p.* 591. — 2. *Idem, II. part., liv.* III, *p.* 560, 570, 573, 579, 580, 583, 590, 591, 593, 591, 597, *etc.* — 3. *Ibid., p.* 571.

1. *Burn., II. part., liv.* III, *p.* 571. — 2. *Syn. Lond., art.* XXXVI; *Synt. Gen., p.* 107. — 3. *Burn., ibid., p.* 580.

des évêques sur les matières les plus attachées à leur ministère, reçoivent leur dernière forme et leur validité dans le même style que les actes du Parlement, par l'approbation de la reine, sans que ces faibles évêques aient osé témoigner, à l'exemple de tous les siècles précédents, que leurs décrets, valables par eux-mêmes et par l'autorité sainte que Jésus-Christ avait attachée à leur caractère, n'attendaient de la puissance royale qu'une entière soumission et une protection extérieure. C'est ainsi qu'en oubliant avec les anciennes institutions de leur Eglise le chef que Jésus-Christ leur avait donné, et se donnant eux-mêmes pour chefs leurs princes, que Jésus-Christ n'avait pas établis pour cette fin, ils se sont de telle sorte ravilis, que nul acte ecclésiastique, pas même ceux qui regardent la prédication, les censures, la liturgie, les sacrements, et la foi même, n'a de force en Angleterre qu'autant qu'il est approuvé et validé par les rois; ce qui au fond donne aux rois plus que la parole, et plus que l'administration des sacrements, puisqu'il les rend souverains arbitres de l'un et de l'autre.

XIX. *La même doctrine en Ecosse* (1568-1581). — C'est par la même raison que nous voyons la première Confession de l'Ecosse, depuis qu'elle est protestante, publiée au nom des Etats et du Parlement[1], et une seconde Confession du même royaume, qui porte pour titre : *Générale Confession de la vraie foi chrétienne, selon la parole de Dieu, et les actes de nos Parlements*[2].

Il a fallu une infinité de déclarations différentes pour expliquer que ces actes n'attribuaient pas la juridiction épiscopale à la royauté : mais tout cela n'est que des paroles ; puisqu'au fond il demeure toujours pour certain, que nul acte ecclésiastique n'a de force dans ce royaume-là, non plus qu'en celui d'Angleterre, si le roi et le Parlement ne les autorisent.

XX. *Doctrine anglicane, qui fait le roi chef de l'Eglise, condamnée par les calvinistes.* — J'avoue que nos calvinistes paraissent bien éloignés de cette doctrine ; et je trouve non-seulement dans Calvin, comme je l'ai déjà dit, mais encore dans les synodes nationaux, des condamnations expresses de ceux qui confondent le gouvernement civil avec le gouvernement ecclésiastique, *en faisant le magistrat chef de l'Eglise, ou en soumettant au peuple le gouvernement ecclésiastique*[3]. Mais il n'y a rien parmi ces messieurs qui ne s'accommode, pourvu qu'on soit ennemi du Pape et de Rome : tellement qu'à force d'explications et d'équivoques, les calvinistes ont été gagnés, et on les a fait venir en Angleterre jusqu'à souscrire la suprématie.

XXI. *On achève de dépouiller les Eglises.* — On voit, par toute la suite des actes que nous avons rapportés, que c'est en vain qu'on nous veut persuader que sous le règne d'Elisabeth cette suprématie ait été réduite à des termes plus raisonnables que sous les règnes précédents[4], puisqu'on n'y voit au contraire aucun adoucissement dans le fond. Un des fruits de la primauté fut que la reine envahit les restes des biens de l'Eglise, sous prétextes d'échanges désavantageux ; même ceux des évêchés, qui seuls jusqu'alors étaient demeurés sacrés et inviolables[1]. A l'exemple du roi son père, pour engager sa noblesse dans les intérêts de la primauté et de la Réforme, elle leur fit don d'une partie de ces biens sacrés : et cet état de l'Eglise, mise sous le joug dans son spirituel et dans son temporel tout ensemble, s'appelle la réformation de l'Eglise, et le rétablissement de la pureté évangélique.

XXII. *Passage mémorable de M. Burnet sur la Réformation anglicane.* — Cependant, si on doit juger, selon la règle de l'Evangile, de cette réformation par ses fruits, il n'y a jamais eu rien de plus déplorable ; puisque l'effet qu'a produit ce misérable asservissement du clergé, c'est que la religion n'y a plus été qu'une politique : on y a fait tout ce qu'ont voulu les rois. La réformation d'Edouard, où l'on avait changé toute celle de Henri VIII, a changé elle-même en un moment sous Marie, et Elisabeth a détruit en deux ans tout ce que Marie avait fait.

Les évêques, réduits à quatorze, demeurèrent fermes avec cinquante ou soixante ecclésiastiques[2] : mais, à la réserve d'un si petit nombre, dans un si grand royaume, tout le reste fut entraîné par les décisions d'Elisabeth avec si peu d'attachement à la doctrine nouvelle qu'on leur faisait embrasser, « qu'il y a même de l'apparence, de l'aveu de M. » Burnet[3], que si le règne d'Elisabeth eût été court, » et si un prince de la communion romaine eût pu » parvenir à la couronne avant la mort de tous ceux » de cette génération, on les aurait vus changer » avec autant de facilité qu'ils avaient fait sous l'autorité de Marie. »

XXIII. *L'inamissibilité de la justice rejetée par l'Eglise anglicane.* — Dans cette même Confession de foi, confirmée sous Elisabeth en 1562, il y a deux points importants sur la Justification. Dans l'un on rejette assez clairement l'inamissibilité de la justice, en déclarant « qu'après avoir reçu le » Saint-Esprit nous pouvons nous éloigner de la » grâce donnée, et ensuite nous relever et nous corriger[4]. » Dans l'autre, la certitude de la prédestination semble tout à fait exclue, lorsqu'après avoir dit que « la doctrine de la prédestination est » pleine de consolation pour les vrais fidèles, en » confirmant la foi que nous avons d'obtenir le salut par Jésus-Christ, » on ajoute, « qu'elle précipite les hommes charnels ou dans le désespoir, » ou dans une pernicieuse sécurité malgré leur » mauvaise vie. » Et on conclut, « qu'il faut embrasser les promesses divines comme elles nous » sont proposées EN TERMES GÉNÉRAUX dans l'Ecriture, et suivre dans nos actions, la volonté de Dieu, » comme elle est expressément révélée dans sa parole; » ce qui semble exclure cette certitude spéciale où on oblige chaque fidèle en particulier à croire, comme de foi, qu'il est du nombre des élus et compris dans ce décret absolu par lequel Dieu veut les sauver : doctrine qui en effet ne plaît guère aux protestants d'Angleterre; quoique non-seulement ils la souffrent dans les calvinistes, mais en-

1. *Synt. Gen., I. part., p.* 109. — 2. *Idem, p.* 126. — 3. *Syn. de Paris*, 1565; *Syn. de la Rochelle*, 1571. — 4. *Burn., liv.* III, *p.* 571, 592, *etc.*

1. *Thuan., lib.* XXI. 1559; *Burn., liv.* III, *p.* 581. — 2. *Burn., liv.* III, *p.* 594. — 3. *Idem, p.* 595. — 4. *Synt. Gen., I. part., Conf. Angl., art.* XVI, XVII, *p.* 102.

core que les députés de cette Eglise l'aient autorisée, comme nous verrons[1], dans le synode de Dordrecht.

XXIV. *Commencement des troubles de France par la faveur d'Elisabeth. Changement de la doctrine des calvinistes* — La reine Elisabeth favorisait secrètement la disposition que ceux de France avaient à la révolte[2] : ils se déclarèrent à peu près dans le même temps que la Réformation anglicane prit sa forme sous cette reine. Après environ trente ans, nos réformés se lassèrent de tirer leur gloire de leur souffrance : leur patience n'alla pas plus loin. Ils cessèrent aussi d'exagérer à nos rois leur soumission. Cette soumission ne dura qu'autant que les rois furent en état de les contenir. Sous les forts règnes de François Ier et de Henri II, ils furent à la vérité fort soumis, et ne firent aucun semblant de vouloir prendre les armes. Le règne aussi faible que court de François II leur donna de l'audace : ce feu longtemps caché éclata enfin dans la conjuration d'Amboise. Cependant il restait encore assez de force dans le gouvernement pour éteindre la flamme naissante : mais durant la minorité de Charles IX, et sous la régence d'une reine dont toute la politique n'allait qu'à se maintenir par de dangereux ménagements, la révolte parut tout entière, et l'embrasement fut universel par toute la France. Le détail des intrigues et des guerres ne me regarde pas, et je n'aurais même point parlé de ces mouvements, si, contre toutes les déclarations et protestations précédentes, ils n'avaient produit dans la Réforme cette nouvelle doctrine, qu'il est permis de prendre les armes contre son prince et sa patrie pour la cause de la religion.

XXV. *Les calvinistes prirent les armes par maxime de religion.* — On avait bien prévu que les nouveaux réformés ne tarderaient pas à en venir à de semblables attentats. Pour ne point rappeler ici les guerres des Albigeois, les séditions des Viclefistes en Angleterre, et les fureurs des Taborites en Bohême, on n'avait que trop vu à quoi avaient abouti toutes les belles protestations des luthériens en Allemagne. Les ligues et les guerres au commencement détestées, aussitôt que les protestants se sentirent, devinrent permises; et Luther ajouta cet article à son évangile. Les ministres des Vaudois avaient encore tout nouvellement enseigné cette doctrine; et la guerre fut entreprise dans les Vallées contre les ducs de Savoie qui en étaient les souverains[3]. Les nouveaux réformés de France ne tardèrent pas à suivre ces exemples, et on ne peut pas douter qu'ils n'y aient été engagés par leurs docteurs.

XXVI. *Bèze avoue que la conjuration d'Amboise fut entreprise par maxime de conscience* (1560). — Pour la conjuration d'Amboise, tous les historiens le témoignent, et Bèze même en est d'accord dans son *Histoire ecclésiastique.* Ce fut sur l'avis des docteurs, que le prince de Condé se crut innocent, ou fit semblant de le croire, quoiqu'un si grand attentat eût été entrepris sous ses ordres. On résolut dans le parti, de lui fournir *hommes et argent,* afin que *la force lui demeurât :* de sorte qu'il ne s'agissait de rien moins, après l'enlèvement violent des deux Guises dans le propre château d'Amboise où le roi était, que d'allumer dès lors dans tout le royaume le feu de la guerre civile[1]. Tout le gros de la Réforme entra dans ce dessein, et la province de Xaintonge est louée par Bèze en cette occasion, *d'avoir fait son devoir comme les autres*[2]. Le même Bèze témoigne un regret extrême de ce qu'une si juste entreprise a manqué, et en attribue le mauvais succès à la déloyauté de quelques-uns.

XXVII. *Quatre démonstrations qui font voir que le tumulte d'Amboise fut l'ouvrage des protestants, et qu'il eut la religion pour motif. Première démonstration.* — Il est vrai qu'on voulut donner à cette entreprise, comme on a fait à toutes les autres de cette nature, un prétexte de bien public, pour y attirer quelques catholiques, et sauver à la Réforme l'infamie d'un tel attentat. Mais quatre raisons démontrent que c'était au fond une affaire de religion, et une entreprise menée par les réformés. La première, est qu'elle fut faite à l'occasion des exécutions de quelques-uns du parti, et surtout de celle d'Anne du Bourg, ce fameux prétendu martyr. C'est après l'avoir racontée avec les autres mauvais traitements qu'on faisait aux luthériens, (alors on nommait ainsi toute la Réforme,) que Bèze fait suivre l'histoire de la conspiration; et à la tête des motifs qui la firent naître, il met « ces » façons de faire ouvertement tyranniques, et les » menaces dont on usait à cette occasion envers les » plus grands du royaume, » comme le prince de Condé et les Châtillon. C'est alors, dit-il, « que » plusieurs seigneurs se réveillèrent comme d'un » profond sommeil : d'autant plus, continue cet » historien, qu'ils considéraient que les rois fran» çais et Henri n'avaient jamais voulu attenter à la » personne des gens d'Etat, (c'est-à-dire, des gens » de qualité,) se contentant de battre le chien de» vant le loup; et qu'on faisait tout le contraire, » alors qu'on devait pour le moins, à cause de la » multitude, user de remèdes moins corrosifs, et » n'ouvrir pas la porte à un million de séditions. »

XXVIII. *Deuxième démonstration, où est rapporté l'avis de Bèze et des théologiens du parti.* — En vérité l'aveu est sincère. Tant qu'on ne punit que la lie du peuple, les seigneurs du parti ne s'émurent pas, et les laissèrent traîner au supplice. Lorsqu'ils se virent menacés comme les autres, ils songèrent à prendre les armes, ou comme parle l'auteur, « chacun fut contraint de penser à son » particulier; et commencèrent plusieurs à se ral» lier ensemble, pour regarder à quelque juste » défense, pour remettre sus l'ancien et légitime » gouvernement du royaume. » Il fallait bien ajouter ce mot pour couvrir le reste; mais ce qui précède fait assez voir ce qu'on prétendait, et la suite le justifie encore plus clairement. Car ces moyens de juste défense furent, que la chose « étant propo» sée aux jurisconsultes et gens de renom de France » et d'Allemagne, comme aussi aux plus doctes » théologiens, il se trouva qu'on se pouvait légiti» mement opposer au gouvernement usurpé par » ceux de Guise, et prendre les armes à un besoin » pour repousser leur violence; pourvu que les » princes du sang qui sont nés en tels cas légitimes » magistrats, ou l'un d'eux, le voulût entreprendre,

1. *Liv.* XIV. — 2. *Burn., liv.* III, *p.* 559, 617. — 3. *Thuan., lib.* XXVII. 1560, *t.* II, *p.* 17; *La Poplin., l.* VII, *p.* 246, 255.

1. *Thuan.*, 1560, *t.* I, *l.* XXIV, *p.* 752; *La Poplin., l.* VI; *Bèze, Hist. Eccles., l.* III. *p.* 250, 254, 270. — 2. *Idem, p.* 313.

» surtout à la requête des États de France, ou de » la plus saine partie d'iceux[1]. » C'est donc ici une seconde démonstration contre la nouvelle Réforme, en ce que les théologiens que l'on consulta étaient protestants, comme il est expressément expliqué par M. de Thou, auteur non suspect[2]. Et Bèze le fait assez voir, lorsqu'il dit qu'on prit l'avis *des plus doctes théologiens*, qui, selon lui, ne pouvaient être que des réformés. On en peut bien croire autant des jurisconsultes; et jamais on n'en a nommé aucun qui fût catholique.

XXIX. *Troisième démonstration.* — Une troisième démonstration, qui résulte des mêmes paroles, c'est que ces princes du sang, *magistrats nés dans cette affaire*, furent réduits au seul prince de Condé, protestant déclaré, quoiqu'il y en eût pour le moins cinq ou six autres, et entre autres le roi de Navarre, frère aîné du prince et premier prince du sang; mais que le parti craignait plutôt qu'il n'en était assuré : circonstance qui ne laisse pas le moindre doute, que le dessein de la nouvelle Réforme ne fût d'être maîtresse de l'entreprise.

XXX. *Quatrième démonstration.* — Et non-seulement le prince est le seul qu'on met à la tête de tout le parti; mais, ce qui fait la quatrième et dernière conviction contre la Réforme, c'est que *cette plus saine partie des États* dont on demandait le concours, furent presque tous de ces réformés. Les ordres les plus importants et les plus particuliers s'adressaient à eux, et l'entreprise les regardait seuls[3]; car le but qu'on s'y proposa était, comme l'avoue Bèze[4], qu'*une Confession de foi fût présentée au roi, pourvu d'un bon et légitime conseil.* On voit assez clairement *que ce conseil n'aurait jamais été bon et légitime*, que le prince de Condé avec son parti n'en fût le maître, et que les réformés n'eussent obtenu ce qu'ils voulaient. L'action devait commencer par une requête qu'ils eussent présentée au roi pour avoir la liberté de conscience; et celui qui conduisait tout fut La Renaudie, un faussaire, et condamné comme tel à de rigoureuses peines par l'arrêt d'un Parlement où il plaidait un bénéfice; qui ensuite réfugié à Genève, hérétique par dépit, « brûlant du désir de se venger, et de » couvrir l'infamie de sa condamnation par quelque » action hardie[5], » entreprit de soulever autant qu'il pourrait trouver de mécontents; et à la fin retiré à Paris chez un avocat huguenot, ordonnait tout de concert avec Antoine Chandieu, ministre de Paris, qui depuis se fit nommer Sadaël.

XXXI. *Les huguenots qui découvrent la conjuration ne justifient pas le parti.* — Il est vrai que l'avocat huguenot chez qui il logeait, et Lignères, autre huguenot, eurent horreur d'un crime si atroce, et découvrirent l'entreprise[6] : mais cela n'excuse pas la Réforme, et ne fait que nous montrer qu'il y avait des particuliers dans la secte, dont la conscience était meilleure que celle des théologiens et des ministres, et que celle de Bèze même et de tout le gros du parti, qui se jeta dans la conspiration par toutes les provinces du royaume. Aussi avons-nous vu[7] que le même Bèze accuse *de déloyauté* ces deux fidèles sujets, qui seuls dans tout le parti eurent horreur du complot, et le découvrirent : de sorte que, de l'avis des ministres, ceux qui entrèrent dans ce noir dessein, sont les gens de bien, et ceux qui le découvrirent sont des perfides.

XXXII. *La protestation des conjurés ne les justifie pas.* — Il ne sert de rien de dire que La Renaudie et tous les conjurés protestèrent qu'ils ne voulaient rien attenter contre le roi, ni contre la reine, ni contre la famille royale : car s'ensuit-il qu'on soit innocent pour n'avoir pas formé le dessein d'un si exécrable parricide? N'était-ce rien dans un État que d'y révoquer en doute la majorité du roi, et d'éluder les lois anciennes qui la mettaient à quatorze ans du commun consentement de tous les ordres du royaume[1] ? d'entreprendre sur ce prétexte, de lui donner un conseil tel qu'on voudrait? d'entrer dans son palais à main armée? de l'assaillir, et de le forcer? d'enlever dans cet asile sacré, et entre les mains du roi, le duc de Guise et le cardinal de Lorraine, à cause que le roi se servait de leurs conseils? d'exposer toute la cour et la propre personne du roi à toutes les violences et à tout le carnage qu'une attaque si tumultuaire et l'obscurité de la nuit pouvait produire? enfin de prendre les armes par tout le royaume, avec résolution de ne les poser qu'après qu'on aurait forcé le roi à faire tout ce qu'on voudrait[2]? Quand il ne faudrait ici regarder que l'injure particulière qu'on faisait aux Guises, quel droit avait le prince de Condé de disposer de ces princes; de les livrer entre les mains de leurs ennemis, qui, de l'aveu de Bèze[3], faisaient une grande partie des conjurés; et d'employer le fer contre eux, comme parle M. de Thou[4], s'ils ne consentaient pas volontairement à se retirer des affaires? Quoi! sous prétexte d'une commission particulière, donnée, comme le dit Bèze[5] « à » des hommes d'une prud'hommie bien approuvée, » (tel qu'était un la Renaudie,) de s'enquérir secrè- » tement, et toutefois bien et exactement des charges » imposées à ceux de Guise, » un prince du sang, de son autorité particulière, les tiendra pour bien convaincus, et les mettra au pouvoir de ceux qu'il saura être « aiguillonnés d'appétit de vengeance » pour les outrages reçus d'eux, tant en leurs per- » sonnes que de leurs parents et alliés! » car c'est ainsi que parle Bèze. Que devient la société, si de tels attentats sont permis? Mais que devient la royauté, si on ose les exécuter à main armée dans le propre palais du roi, arracher ses ministres d'entre ses bras, le mettre en tutelle, mettre sa personne sacrée dans le pouvoir des séditieux, qui se seraient emparés de son château, et soutenir un tel attentat par une guerre entreprise dans tout le royaume? Voilà le fruit des conseils *des plus doctes théologiens* réformés, *et des jurisconsultes du plus grand renom.* Voilà ce que Bèze approuve, et ce que défendent encore aujourd'hui les protestants[6].

XXXIII. *Mollesse et connivence de Calvin.* — On nous allègue Calvin, qui, après que l'entreprise eût manqué, a écrit deux lettres, où il témoigne qu'il ne l'avait jamais approuvée[7]. Mais lorsqu'on est averti d'un complot de cette nature, en est-on

1. *Bèze, Hist. Eccles., l.* III, *p.* 249. — 2. *Lib.* XXIV, *p.* 372, *edit. Genev.* — 3. *La Poplin., ibid., p.* 161, *etc.* — 4. *Hist. eccl., l.* III, *p.* 313. — 5. *Thuan., ibid., p.* 733, 738. — 6. *Bèze, Thuan., La Poplin., ibid.* — 7. Ci-dessus, *n.* 26.

1. *Ordonnances de Charles V*, 1373 *et* 74, *et les suiv.* — 2. *Voyez La Poplin., l.* VI, *p.* 155 *et suiv.* — 3. *Bèze, p.* 250. — 4. *Thuan., p.* 732, 783. — 5. *Bèze, ibid.* — 6. *Burn., liv.* III, *p.* 616. — 7. *Crit. de Maimb., t.* I, *lett.* XV, *n.* 6, *p.* 263; *Calv., Ep., p.* 312, 313.

quitte pour le blâmer sans se mettre autrement en peine d'empêcher le progrès d'un crime si noir ? Si Bèze eût cru que Calvin eût autant détesté cette entreprise qu'elle méritait de l'être, l'aurait-il approuvée lui-même, et nous aurait-il vanté l'approbation *des plus doctes théologiens* du parti ? Qui ne voit donc que Calvin agit ici trop mollement, et ne se mit guère en peine qu'on hasardât la conjuration, pourvu qu'il pût s'en disculper, en cas que le succès en fût mauvais ? Si nous en croyons Brantôme, l'amiral était bien dans une meilleure disposition[1] : et les écrivains protestants nous vantent ce qu'il a écrit dans la Vie de ce seigneur, qu'on n'osa jamais lui parler de cette entreprise, « parce » qu'on le tenait pour un seigneur de probité, » homme de bien, aimant l'honneur; et pour ce, eût » bien renvoyé les conjurateurs rabroués, et révélé » le tout, voire aidé à leur courir sus[2]. » Mais cependant la chose fut faite, et les historiens du parti racontent avec complaisance ce qu'on ne devrait regarder qu'avec horreur.

XXXIV. *Les réflexions sur l'incertitude des histoires inutiles en cette occasion.* — Il n'est pas ici question d'éluder un fait constant, en discourant sur l'incertitude des histoires et sur les partialités des historiens[3]. Ces lieux communs ne sont bons que pour éblouir[4]. Quand nos réformés douteraient de M. de Thou qu'ils ont imprimé à Genève, et dont un historien protestant vient d'écrire encore, que la foi ne leur fut jamais suspecte[5]; ils n'ont qu'à lire La Poplinière un des leurs, et Bèze un de leurs chefs, pour trouver leur parti convaincu d'un attentat, que l'amiral, tout protestant qu'il était, trouva si indigne d'un homme d'honneur.

XXXV. *Les premières guerres civiles sous Charles IX, où tout le parti concourt* (1562). — Mais cependant ce grand homme d'honneur qui eut tant d'horreur de l'entreprise d'Amboise, ou parce qu'elle était manquée, ou parce que les mesures en étaient mal prises, ou parce qu'il trouva mieux ses avantages dans la guerre ouverte, ne laissa pas deux ans après de se mettre à la tête des calvinistes rebelles. Alors tout le parti se déclara. Calvin ne résista plus à cette fois; et la rébellion fut le crime de tous ses disciples. Ceux que leurs histoires célèbrent comme les plus modérés, disaient seulement qu'il ne fallait point commencer[6]. Au reste, on se disait les uns aux autres, que se laisser égorger comme des moutons sans se défendre, ce n'était pas le métier de gens de cœur. Mais quand on veut être gens de cœur de cette sorte, il faut renoncer à la qualité de réformateurs, et encore plus à celle de confesseurs de la foi et de martyrs : car ce n'est pas en vain que saint Paul a dit après David : *On nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie*[7]; et Jésus-Christ lui-même : *Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups*[8]. Nous avons en main des lettres de Calvin, tirées de bon lieu, où dans les commencements des troubles de France

1. *Crit.*, *ibid.*, *Lett.*, II, *n.* 2. — 2. *Brant.*, *Vie de l'amiral de Châtillon.* — 3. *Critiq.*, *ibid.*, *n.* I. 4.

1. L'auteur de la *Critique de l'Histoire du Calvinisme du P. Maimbourg*, que Bossuet a ici en vue, était le fameux Bayle, sophiste adroit, qui, par son artificieuse dialectique, s'efforçait d'obscurcir les raisonnements les plus clairs, et de mettre en doute les faits les plus certains. (*Edit. de Versailles.*)

5. *Burn.*, *tom.* I. *Préf.* — 6. *La Popelin.*, *liv.* VIII; *Bèze*, *t.* II, *liv.* VI, *p.* 5. — 7. *Rom.*, VIII. 36. — 8. *Matth.*, X. 16.

il croit avoir assez fait d'écrire au baron des Adrets contre les pillages et les violences, contre les brise-images, et contre la déprédation des reliquaires et des trésors des églises *sans l'autorité publique*. Se contenter, comme il fait, de dire à des soldats ainsi enrôlés : *Ne faites point de violence, et contentez-vous de votre paie*[1], sans rien dire davantage, c'est parler de cette milice comme on fait d'une milice légitime; et c'est ainsi que saint Jean-Baptiste a décidé en faveur de ceux qui portaient les armes sous l'autorité de leurs princes. La doctrine qui permettait de les prendre pour la cause de la religion fut depuis autorisée, non plus seulement par tous les ministres en particulier, mais encore en commun dans les synodes; et il en fallut venir à cette décision pour engager à la guerre ceux des protestants qui, ébranlés par l'ancienne foi des chrétiens, et par la soumission tant de fois promise au commencement de la nouvelle Réforme, ne croyaient pas qu'un chrétien dût soutenir la liberté de conscience autrement qu'en souffrant, selon l'Evangile, en toute patience et humilité. Le brave et sage La Noue, qui d'abord était dans ce sentiment, fut entraîné dans un sentiment et dans une pratique contraire par l'autorité des ministres et des synodes. L'Eglise alors fut infaillible, et on céda aveuglément à son autorité contre sa propre conscience,

XXXVI. *Décision des synodes nationaux des calvinistes pour approuver la prise des armes.* — Au reste, les décisions expresses sur cette matière, furent faites pour la plupart dans les synodes provinciaux : mais pour n'avoir pas besoin de les y aller chercher, il nous suffira de remarquer que ces décisions furent prévenues par le synode national de Lyon en 1563, article XXXVIII des faits particuliers où il est porté, « Qu'un ministre de Limosin, qui » autrement s'étoit bien porté, par menace des ennemis a écrit à la reine-mère, qu'il n'avoit jamais » consenti au port des armes, jaçoit qu'il y ait consenti et contribué. Item, qu'il promettoit de ne » point prêcher jusqu'à ce que le roi lui permettroit. » Depuis, connoissant sa faute, il en a fait confession publique devant tout le peuple, et un jour » de Cène, en la présence de tous les ministres du » pays et de tous les fidèles. On demande s'il peut » rentrer dans sa charge ? On est d'avis que cela » suffit : toutefois il écrira à celui qui l'a fait tenter, pour lui faire reconnoître sa pénitence, et le » priera-t-on qu'on le fasse ainsi entendre à la » reine : et là où il adviendroit que le scandale en » demeurât à son Eglise, sera en la prudence du synode de Limosin de le changer de lieu. »

XXXVII. *Autre décision.* — C'est un acte si chrétien et si héroïque dans la nouvelle Réforme de faire la guerre à son souverain pour la religion, qu'on fait un crime à un ministre de s'en être repenti, et d'en avoir demandé pardon à la reine. Il faut faire réparation devant tout le peuple dans l'action la plus célèbre de la religion, c'est-à-dire, dans la Cène, des excuses respectueuses qu'on en a faites à la reine, et pousser l'insolence jusqu'à lui déclarer à elle-même, qu'on désavoue ce respect, afin qu'elle sache que dorénavant on ne veut garder aucunes mesures : encore ne sait-on pas, après cette réparation et ce désaveu, si on a ôté le scandale que

1. *Luc.*, III, 14.

cette soumission avait causé parmi le peuple réformé. Ainsi on ne peut nier que l'obéissance n'y fût scandaleuse : un synode national le décide ainsi. Mais voici, dans l'article XLVIII, une autre décision qui ne paraîtra pas moins étrange : « Un abbé, » venu à la connaissance de l'Evangile, a brûlé ses » titres, et n'a pas permis depuis six ans qu'on ait » chanté messe en l'abbaye. » Quelle réforme! Mais voici le comble de la louange : « Ains s'est toujours » porté FIDÈLEMENT, ET A PORTÉ LES ARMES POUR MAIN- » TENIR L'EVANGILE. » C'est un saint abbé, qui très-éloigné du papisme, et tout ensemble de la discipline de saint Bernard et de saint Benoît, n'a souffert dans son abbaye ni messes ni vêpres, quoi qu'aient pu ordonner les fondateurs; et qui de plus, peu content de ces armes spirituelles tant célébrées par saint Paul, mais trop faibles pour son courage, a généreusement porté les armes et tiré l'épée contre son prince pour la défense du nouvel Evangile. *Il doit être reçu à la Cène*, conclut tout le synode national; et ce mystère de paix est la récompense de la guerre qu'il a faite à sa patrie.

XXXVIII. *La même doctrine s'est perpétuée dans les synodes suivants jusqu'à nos jours.* — Cette tradition du parti s'est conservée dans les temps suivants; et le synode d'Alais en 1620, remercie M. de Châtillon, qui lui avait écrit *avec protestation de vouloir employer, à l'exemple de ses prédécesseurs, tout ce qui était en lui pour l'avancement du règne de Christ.* C'était le style. La conjoncture des temps, et les affaires d'Alais expliquent l'intention de ce seigneur; et on sait ce qu'entendaient par le règne de Christ, l'amiral de Châtillon et Dandelot ses prédécesseurs.

XXXIX. *Quel fut l'esprit des huguenots dans ces guerres.* — Les ministres qui enseignaient cette doctrine crurent imposer au monde, en établissant dans leurs troupes cette belle discipline tant louée par M. de Thou. Elle dura bien environ trois mois : au surplus, les soldats bientôt emportés aux derniers excès, s'en crurent assez excusés, pourvu qu'ils sussent crier : *Vive l'Evangile!* et le baron des Adrets connaissait bien le génie de cette milice, lorsqu'au rapport d'un historien huguenot[1], sur le reproche qu'on lui faisait, que l'ayant quittée on ne lui voyait plus rien entreprendre qui fût digne de ses premiers exploits, il s'en excusait en disant, qu'en ce temps il n'y avait rien qu'il ne pût oser avec des troupes *soudoyées de vengeance, de passion et d'honneur*, à qui même il avait *ôté tout l'espoir du pardon* par les cruautés où il les avait engagées. Si nous en croyons les ministres, nos réformés sont encore dans les mêmes dispositions; et celui de tous qui écrit le plus, l'auteur des nouveaux systèmes, et l'interprète des prophéties vient encore d'imprimer, que « la fureur où sont aujour- » d'hui ceux à qui on fait violence, et LA RAGE qu'ils » ont d'être forcés, fortifie l'amour et l'attache qu'ils » avaient pour la vérité[2]. » Voilà, selon les ministres, l'esprit qui anime ces nouveaux martyrs.

XL. *Si l'exemple des catholiques justifie les huguenots.* — Il ne sert de rien à nos réformés de s'excuser des guerres civiles sur l'exemple des catholiques sous Henri III et Henri IV, puisqu'outre qu'il ne convient pas à cette Jérusalem de se défendre par l'autorité de Tyr et de Babylone, ils savent bien que le parti des catholiques qui détestait ces excès, et demeura fidèle à ses rois, fut toujours grand; au lieu que dans le parti huguenot, on peut à peine compter deux ou trois hommes de marque qui aient persévéré dans l'obéissance.

XLI. *Vaine prétention des calvinistes, qui prétendent que ces guerres ne regardaient pas proprement la religion.* — On fait encore ici de nouveaux efforts pour montrer que ces guerres furent purement politiques, et non point de religion. Ces vains discours ne méritent pas d'être réfutés, puisque, pour voir le dessein de toutes ces guerres, il n'y a seulement qu'à lire les traités de paix et les édits de pacification, dont le fond était toujours la liberté de conscience, et quelques autres priviléges pour les prétendus réformés : mais puisqu'on s'attache en ce temps plus que jamais, à obscurcir les faits les plus avérés, il est de mon devoir d'en dire un mot.

XLII. *Illusion de M. Burnet.* — M. Burnet, qui a pris en main la défense de la conjuration d'Amboise[1], vient encore sur les rangs pour soutenir les guerres civiles : mais d'une manière à nous faire voir qu'il n'a vu notre histoire non plus que nos lois, que dans les écrits des plus ignorants et des plus emportés des protestants. Je lui pardonne d'avoir pris ce triumvirat si fameux sous Charles IX, pour l'union du roi de Navarre avec le cardinal de Lorraine; au lieu que très-constamment c'était celle du duc de Guise, du connétable de Montmorency, et du maréchal de Saint-André; et je ne prendrais pas seulement la peine de relever ses bévues, n'était qu'elles convainquent celui qui y tombe de n'avoir pas seulement ouvert les bons livres. C'est une chose moins supportable d'avoir pris, comme il a fait, le désordre de Wassy pour une entreprise préméditée par le duc de Guise dans le dessein de détruire les édits; encore que M. de Thou, dont il ne peut refuser le témoignage, et à la réserve de Bèze trop passionné pour être cru dans cette occasion, les auteurs même protestants disent le contraire[2]. Mais de dire que la régence ait été donnée à Antoine, roi de Navarre; de raisonner, comme il fait, sur l'autorité du régent, et d'assurer que ce prince ayant outrepassé son pouvoir dans la révocation des édits, le peuple pouvait se joindre au premier prince du sang après lui, c'est-à-dire, au prince de Condé; de continuer ces vains propos, en disant qu'après la mort du roi de Navarre la régence était dévolue au prince son frère, et que le fondement des guerres civiles fut le refus qu'on fit à ce prince *d'un honneur qui lui était dû*; c'est, à parler nettement, pour un homme si décisif, mêler ensemble trop de passion avec trop d'ignorance de nos affaires.

XLIII. *Ses bévues grossières, et sa profonde ignorance sur les affaires de France.* — Car premièrement, il est constant que sous Charles IX, la régence fut déférée à Catherine de Médicis, du commun consentement de tout le royaume, et même du roi de Navarre. Les jurisconsultes de M. Burnet, qui *montrèrent*, à ce qu'il prétend, *que la régence ne pouvait être confiée à une femme*, ignoraient une

1. *D'Aub., t.* I, *liv.* III, *chap.* 9, *p.* 155, 156. — 2. *Jurieu, Accomplis. des proph.; Avis à tous les Chrét. à la tête de cet ouvrage, vers le milieu.*

1. *II. part., liv.* III, *p.* 616. — 2. *Thuan., lib.* XXIX, *p.* 77 *e seq.; La Poplin., liv.* VII, *p.* 283, 284.

coutume constante établie par plusieurs exemples dès le temps de la reine Blanche et de saint Louis[1]. Ces mêmes jurisconsultes, au rapport de M. Burnet, osèrent bien dire qu'*un roi de France n'avait jamais été estimé majeur avant l'âge de vingt-deux ans*, contre l'expresse disposition de l'ordonnance de Charles V en 1374, qui a toujours tenu lieu de loi dans tout le royaume sans aucune contradiction. Nous alléguer ces jurisconsultes[2], et faire *un droit de la France* de leurs ignorantes et iniques décisions, c'est prendre pour loi du royaume les prétextes des rebelles.

XLIV. *Suite des illusions de M. Burnet.* — Aussi le prince de Condé n'a-t-il jamais prétendu à la régence, non pas même après la mort du roi son frère; et loin d'avoir révoqué en doute l'autorité de la reine Catherine, au contraire, quand il prit les armes il ne se fondait que sur des ordres secrets qu'il prétendait en avoir reçus. Mais ce qui aura trompé M. Burnet, c'est peut-être qu'il aura ouï dire que ceux qui s'unirent avec le prince de Condé pour la défense du roi, qu'ils prétendaient prisonnier entre les mains de ceux de Guise, donnèrent au prince le titre de Protecteur et défenseur légitime du roi et du royaume[3]. Un Anglais, ébloui du titre de Protecteur, s'est imaginé voir dans ce titre, selon l'usage de son pays, l'autorité d'un régent. Le prince n'y songea jamais, puisque même son frère aîné le roi de Navarre vivait encore; au contraire, on ne lui donne ce vain titre de Protecteur et Défenseur du royaume, qui en France ne signifie rien, qu'à cause qu'on voyait bien qu'on n'avait aucun titre légitime à lui donner.

XLV. *Les calvinistes français ne sortent pas mieux de cet embarras.* — Laissons donc M. Burnet, un étranger qui décide de notre droit sans en avoir seulement la première connaissance. Les Français le prennent autrement, et se fondent sur quelques lettres de la reine, « qui priait le prince de vouloir » bien conserver la mère et les enfants et tout le » royaume contre ceux qui voulaient tout perdre[4]. » Mais deux raisons convaincantes ne laissent aucune ressource à ce vain prétexte. La première, c'est que la reine qui faisait en secret au prince cette exhortation, n'en avait pas le pouvoir; puisqu'on est d'accord que la régence lui avait été déférée à condition de ne rien faire de conséquence que dans le conseil; avec la participation et de l'avis du roi de Navarre, comme premier prince du sang et lieutenant-général établi du consentement des Etats dans toutes les provinces et dans toutes les armées durant la minorité[5]. Comme donc le roi de Navarre reconnut qu'elle perdait tout par le désir inquiet qui la tourmentait de conserver son autorité, et qu'elle se tournait entièrement vers le prince et les huguenots, la juste crainte qu'il eût qu'ils ne devinssent les maîtres, et qu'à la fin la reine même, par un coup de désespoir, ne se mît entre leurs mains avec le roi, lui fit rompre toutes les mesures de cette princesse. Les autres princes du sang lui étaient unis, aussi bien que les principaux du royaume et le Parlement. Le duc de Guise ne fit rien que par les ordres de ce roi; et la reine connut si bien

1. *Voyez La Poplin., liv.* VI, *p.* 155, 156. — 2. *Idem, p.* 616. — 3. *Thuan., lib.* XXIX, 1562; *La Poplin., liv.* VIII. — 4. *Crit. du P. Maimb., lett.* VII, *n.* 5, *p.* 303; *Thuan., lib.* XXIX, *an.* 1562, *p.* 79, 81. — 5. *Thuan., lib.* XXVI, *p.* 787, *etc.*

qu'elle passait son pouvoir dans ce qu'elle demandait au prince, qu'elle n'osa jamais user envers lui d'autres paroles que de celles d'invitation; de sorte que ces lettres tant vantées ne sont à vrai dire, que des inquiétudes de Catherine, et non pas des ordres légitimes de la régente; d'autant plus, et c'est la seconde démonstration, que la reine n'écoutait le prince que *pour un moment*[1], et par la vaine terreur qu'elle avait conçue d'être dépouillée de son autorité; en sorte qu'on croyait bien, dit M. de Thou, qu'elle reviendrait de ce dessein aussitôt qu'elle se serait rassurée.

XLVI. *Les calvinistes convaincus par Bèze.* — En effet, la suite fait voir qu'elle rentra de bonne foi dans les desseins du roi de Navarre; et depuis, elle ne cessa de négocier avec le prince pour le rappeler à son devoir. Ainsi ces lettres de la reine, et tout ce qui s'en ensuivit, n'est réputé par les historiens qu'un vain prétexte. Bèze même fait assez voir que tout roulait sur la religion, sur les édits violés, et sur le prétendu meurtre de Wassy[2]. Le prince ne se remua, ni ne manda l'amiral pour prendre les armes, que « requis et plus que supplié par ceux DE LA RELIGION, de les prendre en » sa protection sur le nom et autorité du roi et de » ses édits[3]. »

XLVII. *La première guerre résolue de l'avis de tous les ministres, et la paix faite malgré eux. Témoignage de Bèze.* — Ce fut dans une assemblée *où étaient les principaux de l'Eglise* que la question fut proposée, si on pouvait en conscience *faire justice* du duc de Guise, *et cela sans grand échec*, car c'est ainsi que le cas fut proposé; et là il fut répondu, « qu'il valait mieux souffrir ce qu'il plai» rait à Dieu, se mettant seulement sur la défen» sive, si la nécessité amenait les Eglises à ce point. » Mais que, quoi qu'il fût, il ne fallait les premiers » dégainer l'épée[4]. » Voilà donc un point résolu dans la nouvelle Réforme, que l'on pouvait sans scrupule faire la guerre à la puissance légitime, du moins en se défendant. Or on prenait pour attaque la révocation des édits; de sorte que la Réforme établit pour une doctrine constante, qu'elle pouvait combattre pour la liberté de conscience, au préjudice non-seulement de la foi et de la pratique des apôtres, mais encore de la solennelle protestation que Bèze venait de faire en demandant justice au roi de Navarre, « que c'était à l'Eglise de Dieu » d'endurer les coups, et non pas d'en donner; » mais qu'il fallait se souvenir que cette enclume » avait usé beaucoup de marteaux[5]. » Cette parole tant louée dans le parti, ne fut qu'une illusion; puisqu'enfin contre la nature, l'enclume se mit à frapper, et que lassée de porter les coups, elle en donna à son tour. Bèze qui se glorifie de cette sentence[6], fait lui-même, en un autre endroit, cette déclaration importante « devant toute la chrétienté, » qu'il avait averti de leur DEVOIR tant M. le prince » de Condé que monsieur l'amiral et tous autres » seigneurs et gens de toute qualité, faisant profes» sion de l'EVANGILE, pour les induire à maintenir, » par TOUS MOYENS A EUX POSSIBLES, l'autorité des » édits du roi et l'innocence des pauvres oppressés; » et depuis il a toujours continué en cette même

1. *Thuan., lib.* XXVII, *p.* 79. — 2. *Lib.* VI. — 3. *Idem, p.* 4. — 4. *Ibid., p.* 6. — 5. *Ibid., p.* 3. — 6. *Ibid., p.* 298.

» volonté, exhortant toutefois un chacun d'user des » armes à la plus grande modestie qu'il est pos- » sible, et de chercher, après l'honneur de Dieu, » la paix en toutes choses, pourvu qu'on ne se » laisse tromper ni décevoir. » Quelle erreur, en autorisant la guerre civile, de croire en être quitte en recommandant la modestie à un peuple armé! Et pour la paix, ne voyait-il pas que la sûreté qu'il y demandait donnerait toujours des prétextes ou de l'éloigner, ou de la rompre? Cependant il fut par ses sermons, comme il le confesse, un des principaux instigateurs de la guerre : un des fruits de son Evangile fut d'apprendre à des sujets et à des officiers de la couronne ce nouveau DEVOIR. Tous les ministres entrèrent dans ces sentiments : et il raconte lui-même que, lorsqu'on parla de paix, les ministres s'y opposèrent tellement, que le prince résolu de la conclure fut obligé de les exclure tous de la délibération[1] : car ils voulaient empêcher qu'on ne souffrît dans le parti, la moindre exception à l'édit qui lui était le plus favorable : c'était celui de Janvier. Mais le prince, qui pour le bien de la paix avait consenti à quelques modifications assez légères, « les fit lire devant la noblesse, ne voulant » qu'autre en dît son avis, que les gentilshommes » portant armes, comme il dit tout haut en l'as- » semblée : de sorte que les ministres ne furent » depuis ouïs, ni admis pour en donner leur avis[2]. » Par ce moyen la paix se fit, et toutes les clauses du nouvel édit font voir qu'il ne s'agissait que de la religion dans cette guerre. On voit même qu'il n'eût pas tenu aux ministres qu'on ne l'eût continuée, pour obtenir les conditions les plus avantageuses qu'ils proposèrent par un long écrit, où ils ajoutaient beaucoup, même à l'édit de Janvier; et ils en firent, comme dit Bèze[3], la déclaration, « afin que la postérité fût avertie comme ils se sont » portés dans cette affaire. » C'est donc un témoignage éternel que les ministres approuvaient la guerre, et voulaient même plus que les princes et les gens armés, qu'on la poursuivit sur le seul motif de la religion, qu'on en veut maintenant exclure : et voilà, du consentement de tous les auteurs catholiques et protestants, le fondement des premières guerres.

XLVIII. *Les autres guerres sont destituées de tout prétexte.* — Les autres guerres sont destituées même des plus vains prétextes, puisque la reine concourait alors avec toutes les puissances de l'Etat; et on n'allègue pour toute excuse que des mécontentements et des contraventions : toutes choses qui, après tout, n'ont aucun poids qu'en présupposant cette erreur, que des sujets ont droit de prendre les armes contre leur roi pour la religion, encore que la religion ne prescrive que d'endurer et d'obéir.

XLIX. *Réponses de M. Jurieu.* — Je laisse maintenant à examiner aux calvinistes, s'il y a la moindre apparence dans le discours de M. Jurieu, lorsqu'il dit que c'est ici une querelle *où la religion s'est trouvée purement par accident, et pour servir de prétexte*[4] ; puisqu'il paraît au contraire que la religion en était le fond, et que la réformation du gouvernement n'était que le vain prétexte dont on tâchait de couvrir la honte d'avoir entrepris une guerre de religion, après avoir tant protesté qu'on n'avait que de l'horreur pour de tels complots.

Mais voici bien une autre excuse que cet habile ministre prépare à son parti dans la conjuration d'Amboise, lorsqu'il répond *qu'en tout cas elle n'est criminelle que selon les règles de l'Evangile*[1]. Ce n'est donc rien, à des réformateurs, qui ne nous vantent que l'Evangile, de former un complot que l'Evangile condamne; et ils se consoleront, pourvu qu'ils n'en combattent que les règles saintes? Mais la suite des paroles de M. Jurieu fera bien voir qu'il ne se connaît pas mieux en morale qu'en christianisme, puisqu'il a osé écrire ces mots : « La » tyrannie des princes de Guise ne pouvait être » abattue que par une grande effusion de sang : » l'esprit du christianisne ne souffre point cela; » mais si l'on juge de cette entreprise par les règles » de la morale du monde, elle n'est point du tout » criminelle[2]. » C'était pourtant selon les règles de la morale du monde que l'amiral trouvait la conjuration si honteuse et si détestable; c'était comme homme d'honneur, et non pas seulement comme chrétien, qu'il en conçut tant d'horreur; et la corruption du monde n'est pas encore allée assez loin pour trouver de l'innocence dans des attentats où l'on a vu toutes les lois divines et humaines également renversées.

Le ministre ne réussit pas mieux dans son dessein, lorsqu'au lieu de justifier ses prétendus réformés de leurs révoltes, il s'attache à faire voir la corruption de la Cour contre laquelle ils se révoltent, comme si des réformateurs eussent dû ignorer ce précepte apostolique : *Obéissez à vos maîtres, même fâcheux*[3].

Ses longues récriminations, dont il remplit un volume, ne valent pas mieux; puisqu'il s'agit toujours de savoir si ceux qu'on nous vante comme réformateurs du genre humain en ont diminué ou augmenté les maux, et s'il les faut regarder ou comme des réformateurs qui les corrigent, ou plutôt comme des fléaux envoyés de Dieu pour les punir.

L. *Question sur l'esprit de la Réforme. Si c'était un esprit de douceur ou de violence.* — On pourrait ici traiter la question, s'il est vrai que la Réforme, comme elle s'en glorifie, n'a jamais songé à s'établir par la force[4] : mais le doute est aisé à résoudre par tous les faits qu'on a vus. Tant que la Réforme fut faible, il est vrai qu'elle parut toujours soumise et donna même pour un fondement de sa religion, qu'elle ne se croyait pas permis non-seulement d'employer la force, mais encore de la repousser. Mais on découvrit bientôt que c'était là de ces modesties que la crainte inspire, et un feu couvert sous la cendre : car aussitôt que la nouvelle Réforme put se rendre la plus forte dans quelque royaume, elle y voulut régner seule. Premièrement les évêques et les prêtres n'y furent plus en sûreté ; secondement, les bons catholiques furent proscrits, bannis, privés de leurs biens, et en quelques endroits de la vie, par les lois publiques ; comme, par exemple, en Suède, quoiqu'on ait voulu dire le contraire : mais le fait n'en est pas moins cons-

1. *Liv.* IV, *p.* 280 *et suiv.* — 2. *Idem*, *p.* 282. — 3. *Ibid.* — 4. *Apolog. pour la Réform.*, *I. part.*, *ch.* X, *p.* 301.

1. *Apolog. pour la Réf.*, *I. part.*, *ch.* XV, *p.* 453. — 2. *Idem.* — 3. *II. Pet.*, II. 18. — 4. *Crit.*, *t.* I, *Let.* VIII, *n.* 1, *p.* 129 *et seq.*; *Let.* XVI, *n.* 9, *p.* 315, *etc.*

tant. Voilà où en sont venus ceux qui d'abord criaient tant contre la force; et il n'y avait qu'à considérer l'aigreur, l'amertume, et la fierté répandue dans les premiers livres et dans les premiers sermons de ces réformés; leurs invectives sanglantes; les calomnies dont ils noircissaient notre doctrine; les sacriléges, les impiétés, les idolâtries qu'ils ne cessaient de nous reprocher; la haine qu'ils inspiraient contre nous; les pilleries qui furent l'effet de leurs premiers prêches; *l'aigreur et la violence* qui parut dans leurs placards séditieux contre la messe[1], pour juger de ce qu'on devait attendre de semblables commencements.

LI. *Suites de l'esprit violent qui dominait dans la Réforme.* — Mais plusieurs sages, dit-on, improuvèrent ces placards : tant pis pour le parti protestant, où l'emportement était si extrême, que ce qu'il y restait de sages ne le pouvaient réprimer. Les placards furent répandus dans tout Paris, attachés et semés dans tous les carrefours, *attachés jusqu'à la porte de la chambre du roi*[2]; et les sages, qui l'improuvaient, ne prenaient aucun moyen efficace pour l'empêcher. Lorsque ce prétendu martyr, Anne du Bourg eût déclaré d'un ton de prophète au président Minard qu'il récusait, que malgré le refus qu'il fit de s'abstenir de la connaissance de ce procès, il ne serait point de ses juges[3], les protestants surent bien accomplir sa prophétie, et le président fut massacré sur le soir en rentrant dans sa maison. On sut depuis que Le Maistre et Saint-André, très-opposés au nouvel Evangile, auraient eu le même sort, s'ils étaient venus au palais : tant il était dangereux d'offenser la Réforme quoique faible; et nous apprenons de Bèze même, que Stuart, parent de la reine, *homme d'exécution*, et très-zélé protestant, *visitait souvent en la conciergerie, des prisonniers pour le fait de la religion*[4]. On ne put pas le convaincre d'avoir fait le coup; mais toujours voit-on le canal par où l'on pouvait communiquer; et quoi qu'il en soit, ni le parti ne manquait de gens de main, ni on ne peut accuser de ce complot que ceux qui s'intéressaient pour Anne du Bourg. Il est aisé de prophétiser quand on a de tels anges pour exécuteurs. L'assurance d'Anne du Bourg à marquer si précisément l'avenir fait assez voir le bon avis qu'il avait reçu; et ce que dit l'Histoire de M. de Thou, pour nous en faire un devin plutôt qu'un complice d'un tel crime, ressent bien une addition de Genève. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un parti qui nourrissait de tels esprits se soit déclaré aussitôt qu'il a trouvé des règnes faibles : et c'est à quoi nous avons vu qu'on ne manqua pas.

LII. *Vaines excuses.* — Un nouveau défenseur de la Réforme est persuadé par les mœurs peu chastes et par toute la conduite du prince de Condé, qu'il y avait *plus d'ambition que de religion dans son fait*[5]; et il avoue que la religion *ne lui servit qu'à trouver des instruments de vengeance*[6]. Par là il croit tout réduire à la politique, et excuser sa religion : sans songer que c'est cela même qu'on lui reproche, qu'une religion, qui se disait réformée, ait été un instrument si prompt de la vengeance d'un prince ambitieux. C'est cependant le crime de tout le parti. Mais que nous dit cet auteur du pillage des églises et des sacristies, et du brisement des images et des autels? Il croit satisfaire à tout en disant, que *ni par prières, ni par remontrances, ni même par châtiments, le prince ne put arrêter* ces désordres[1]. Ce n'est pas là une excuse; c'est la conviction de la violence qui régnait dans le parti, dont les chefs ne pouvaient contenir la fureur. Mais j'ai bien peur qu'ils n'aient agi dans le même esprit que Cranmer et les autres réformateurs de l'Angleterre, qui, dans les plaintes qu'on faisait contre les briseurs d'images, « encore qu'ils » fussent d'humeur à donner des bornes au zèle du » peuple, ne voulaient point qu'on s'y prît d'une » manière à lui faire perdre cœur[2]. » Les chefs de nos calvinistes n'en usèrent pas d'une autre sorte; et encore que par honneur ils blâmassent ces emportés, nous ne voyons pas qu'on en fît aucune justice. On n'a qu'à lire l'histoire de Bèze, pour y voir nos réformés toujours prêts au moindre bruit à prendre les armes, à rompre les prisons, à occuper les églises; et jamais on ne vit rien de si remuant. Qui ne sait les violences que la reine de Navarre exerça sur les prêtres et sur les religieux? On montre encore les tours d'où on précipitait les catholiques, et les abîmes où on les jetait. Le puits de l'évêché où on les noyait dans Nîmes, et les cruels instruments dont on se servait pour les faire aller au prêche, ne sont pas moins connus de tout le monde. On a encore les informations et les jugements, où il paraît que ces sanglantes exécutions se faisaient par délibération du conseil des protestants. On a en original les ordres des généraux, et ceux des villes, à la requête des consistoires, pour contraindre *les papistes* à embrasser la Réforme, *par taxes, par logements, par démolition de maisons, et par découverte des toits*. Ceux qui s'absentaient, pour éviter ces violences, étaient dépouillés de leurs biens : les registres des hôtels-de-ville de Nîmes, de Montauban, d'Alais, de Montpellier, et des autres villes du parti, sont pleins de telles ordonnances; et je n'en parlerais pas sans les plaintes dont nos fugitifs remplissent toute l'Europe. Voilà ceux qui nous vantent leur douceur : il n'y avait qu'à les laisser faire, à cause qu'ils appliquaient à tout l'Ecriture sainte, et qu'ils chantaient mélodieusement des psaumes rimés. Ils trouvèrent bientôt les moyens de se mettre à couvert des martyres, à l'exemple de leurs docteurs, qui furent toujours en sûreté, pendant qu'ils animaient les autres; et Luther et Mélanchton, et Bucer et Zwingle, et Calvin et Œcolampade, et tous les autres se firent bientôt de sûrs asiles : et parmi ces chefs des réformateurs je ne connais point de martyrs, même faux, si ce n'est peut-être un Cranmer, que nous avons vu, après avoir deux fois renié sa foi, ne se résoudre à mourir en la professant, que lorsqu'il vit son abjuration inutile à lui sauver la vie.

LIII. *Contre ceux qui pourraient dire que ceci n'est pas de notre sujet.* — Mais à quoi bon, dira-t-on, rappeler ces choses, afin qu'un ministre fâcheux vous vienne dire que vous ne voulez par là qu'aigrir les esprits, et accabler des malheureux?

1. *Bèze, liv.* I, *p.* 16. — 2. *Idem.* — 3. *Thuan., lib.* XXIII, *an.* 1559, *p.* 669; *Beze, liv.* I; *La Poplin., liv.* V, *p.* 141. — 4. *Liv.* III, *p.* 248, *an.* 1560. — 5. *Crit., t.* I; *Lett.* II, *n.* 3, *p.* 45 *et seq.* — 6. *Idem, lett.* XVIII, *p.* 331.

1. *Crit., t.* I; *lett.* XVII, *n.* 8. — 2. *Burn., II. part., liv.* I, *p.* 13.

Il ne faut point que de telles craintes m'empêchent de raconter ce qui est si visiblement de mon sujet : et tout ce que des protestants équitables peuvent exiger de moi dans une histoire, c'est que, sans m'en rapporter à leurs adversaires, j'écoute aussi leurs auteurs. Je fais plus : et non content de les écouter, je prends droit, pour ainsi parler, par leur témoignage. Que nos frères ouvrent donc les yeux; qu'ils les jettent sur l'ancienne Eglise, qui durant tant de siècles d'une persécution si cruelle ne s'est jamais échappée, ni un seul moment, ni dans un seul homme, et qu'on a vue aussi soumise sous Dioclétien, et même sous Julien l'Apostat lorsqu'elle remplissait déjà toute la terre, que sous Néron et sous Domitien lorsqu'elle ne faisait que de naître : c'est là qu'on voit véritablement le doigt de Dieu. Mais il n'y a rien de semblable, lorsqu'on se soulève aussitôt qu'on peut, et que les guerres durent beaucoup plus que la patience. L'expérience nous fait assez voir, dans tous les partis, que l'entêtement et la prévention peuvent imiter la force, du moins durant quelque temps; et on n'a point dans le cœur les maximes de la douceur chrétienne, quand on les change si tôt, non-seulement en des pratiques, mais encore en des maximes contraires, avec délibération, et par des décisions expresses, comme on a vu qu'ont fait nos protestants. C'est donc ici une véritable variation dans leur doctrine, et un effet de la perpétuelle instabilité, qui doit faire considérer leur Réforme comme un ouvrage de la nature de ceux qui n'ayant rien que d'humain, doivent être dissipés, selon la maxime de Gamaliel[1].

LIV. *L'assassinat du duc de Guise par Poltrot, regardé dans la Réforme comme un acte de religion* (1562). — L'assassinat de François, duc de Guise, ne doit pas être oublié dans cette histoire, puisque l'auteur de ce meurtre mêla sa religion dans son crime. C'est Bèze qui nous représente Poltrot comme *ému d'un secret mouvement*[2], lorsqu'il se détermina à ce coup infâme; et afin de nous faire entendre que ce *mouvement secret* était de Dieu, il nous dépeint encore le même Poltrot tout prêt à exécuter ce noir dessein, « priant Dieu très-ardemment qu'il » lui fît la grâce de lui changer son vouloir, si ce » qu'il voulait lui était désagréable; ou bien qu'il » lui donnât constance, et assez de force pour tuer » ce tyran, et par ce moyen délivrer Orléans de des» truction, et tout le royaume d'une si malheureuse » tyrannie[3]. Sur cela, et dès le soir du même jour, » poursuit Bèze[4], il fit son coup; » ce fut dans cet enthousiasme, et comme en sortant de cette *ardente prière*. Aussitôt que nos réformés surent la chose accomplie, « ils en rendirent grâces à Dieu solen» nellement avec grandes rejouissances[5]. » Le duc de Guise avait toujours été l'objet de leur haine. Dès qu'ils se sentirent la force, on a vu qu'ils conjurèrent sa perte, et que ce fut de l'avis de leurs docteurs. Après le désordre de Wassy, encore qu'il fût constant qu'il avait fait tous ses efforts pour l'apaiser[6], le parti se souleva contre lui avec d'effroyables clameurs; et Bèze, qui en porta les plaintes à la Cour, confesse « avoir infinies fois » désiré et prié Dieu, ou qu'il changeât le cœur » du seigneur de Guise, ce que toutefois il n'a ja» mais pu espérer, ou qu'il en délivrât le royaume; » de quoi il appelle à témoin tous ceux qui ont ouï » ses prédications et prières[1]. » C'était donc dans ses prédications et en public qu'il faisait *infinies fois* ces prières séditieuses; à la manière de celles de Luther, par lesquelles nous avons vu qu'il savait si bien animer le monde, et susciter des exécuteurs à ses prophéties. Par de semblables prières on représentait le duc de Guise comme un persécuteur endurci, dont il fallait désirer que Dieu délivrât le monde par quelque coup extraordinaire. Ce que Bèze dit pour s'excuser, *qu'il ne nommait pas ce seigneur de Guise en public*[2], est trop grossier. Qu'importe de nommer un homme quand on sait et le désigner par ses caractères, et s'expliquer en particulier à ceux qui n'auraient pas assez entendu? Ces manières mystérieuses de se faire entendre dans les prédications et le service divin, sont plus propres à irriter les esprits, que des déclarations plus expresses. Bèze n'était pas le seul qui se déchaînât contre le duc : tous les ministres tenaient le même langage. Il ne faut donc pas s'étonner que parmi tant de gens d'exécution, dont le parti était plein, il se soit trouvé des hommes qui crussent rendre service à Dieu, en défaisant la Réforme d'un tel ennemi. L'entreprise d'Amboise, plus noire encore, avait bien été approuvée par les docteurs et par Bèze. Celle-ci, dans la conjoncture du siége d'Orléans, où le soutien du parti allait succomber avec cette ville sous le duc de Guise, était bien d'une autre importance; et Poltrot croyait plus faire pour sa religion que La Renaudie. Aussi s'expliqua-t-il hautement de son dessein, comme d'une chose qui devait être bien reçue. Encore qu'il fût connu dans le parti comme un homme qui se dévouait à tuer le duc de Guise, quoi qu'il lui en pût coûter, ni les chefs, ni les soldats, ni même les pasteurs ne l'en détournèrent. Croira qui voudra ce que dit Bèze, que c'est qu'on prit ces paroles *pour des propos d'un homme éventé*[3], qui n'aurait pas publié son dessein s'il avait voulu l'exécuter. Mais d'Aubigné, plus sincère, demeure d'accord qu'on espérait dans le parti qu'il ferait le coup; ce qu'il dit *avoir appris en bon lieu*[4]. Aussi est-il bien certain que Poltrot ne passait point pour un étourdi : Soubise, dont il était le domestique, et l'amiral, le regardaient comme un homme de service, et l'employaient dans des affaires de conséquence[5]; et la manière dont il s'expliquait faisait plutôt voir un homme déterminé à tout, qu'un homme *éventé* et léger. « Il se présenta de sang» froid » (ce sont les paroles de Bèze[6]), à M. de Soubise, un des chefs du parti, « pour lui dire » qu'il avait résolu en son esprit de délivrer la » France de tant de misères, en tuant le duc de » Guise; ce qu'il oserait bien entreprendre A QUEL» QUE PRIX QUE CE FÛT. » La réponse que lui fit Soubise n'était guère propre à le ralentir : car il lui dit seulement, *qu'il fît son devoir accoutumé*; et pour ce qu'il lui avait proposé, que *Dieu y saurait bien pourvoir par autres moyens*. Un discours si faible,

1. *Act.*, v. 38. — 2. *Liv.* VI, *p.* 267. — 3. *Idem*, *p.* 268. — 4. *Ibid.*, *p.* 269. — 5. *Ibid.*, *p.* 290. — 6. *Thuan.*, *lib* XXIX, *p.* 77, 78.

1. *Liv.* VI, *p.* 299. — 2. *Idem*, *p.* 299. — 3. *Ibid.*, *p.* 268. — 4. *D'Aub.*, *t.* I, *liv.* III, *ch.* XVII, *p.* 176. — 5. *Bèze, idem*, *p.* 268, 295, 297. — 6. *Ibid.*, *p.* 267, 268.

dans une action dont il ne fallait parler qu'avec horreur, devait faire sentir à Poltrot dans l'esprit de Soubise, ou la crainte d'un mauvais succès, ou le dessein de s'en disculper, plutôt qu'une condamnation de l'entreprise en elle-même. Les autres chefs lui parlaient avec la même froideur : on se contentait de lui dire qu'*il fallait bien prendre garde aux vocations extraordinaires*[1]. C'était, au lieu de le détourner, lui faire sentir dans son dessein quelque chose d'inspiré et de céleste; et, comme dit d'Aubigné dans son style vif, *les remontrances qu'on lui faisait sentaient le refus, et donnaient le courage.* Aussi s'enfonçait-il de plus en plus dans cette noire pensée : il en parlait à tout le monde; et, continue Bèze, *il avait tellement cela dans son entendement, que c'étaient ses propos ordinaires.* Durant le siége de Rouen, où le roi de Navarre fut tué, comme on parlait de cette mort, Poltrot, « en tirant du fond de » son sein un grand soupir : Ah ! dit-il, ce n'est pas » assez, il faut encore immoler une plus grande victime[2] ! » Lorsqu'on lui demanda quelle elle était : « C'est, répondit-il, le grand Guise; et en même » temps levant le bras droit : Voilà le bras, s'écria-t-il, » qui fera le coup et mettra fin à nos maux! » Ce qu'il répétait souvent, et toujours avec la même force. Tous ces discours sont d'un homme résolu, qui ne se cache pas, parce qu'il croit faire une action approuvée. Mais ce qui nous découvre mieux la disposition de tout le parti, c'est celle de l'amiral, qu'on y donnait à tout le monde comme un modèle de vertu et la gloire de la Réforme. Je ne veux pas ici parler de la déposition de Poltrot, qui l'accusa de l'avoir induit avec Bèze à ce dessein. Laissons à part le discours d'un témoin qui a trop varié pour en être tout à fait cru sur sa parole : mais on ne peut pas révoquer en doute les faits avoués par Bèze dans son Histoire[3], et encore moins ceux qui sont compris dans la déclaration que l'amiral et lui envoyèrent ensemble à la reine sur l'accusation de l'assassin[4]. Par là donc il demeure pour constant que Soubise envoya Poltrot avec un paquet à l'amiral, lorsqu'il était encore auprès d'Orléans, pour tâcher de le secourir : que ce fut de concert avec l'amiral que Poltrot alla dans le camp du duc de Guise[5], fit semblant de se rendre à lui comme un homme qui était las de faire la guerre au roi : que l'amiral, qui d'ailleurs ne pouvait pas ignorer un dessein que Poltrot avait rendu public, sut de Poltrot même qu'il y persistait encore, puisqu'il avoue que Poltrot en partant pour faire le coup, *s'avança jusqu'à lui dire qu'il serait aisé de tuer le seigneur de Guise*[6] : que l'amiral ne dit pas un mot pour le détourner, et qu'au contraire, encore qu'il sût son dessein, il lui donna vingt écus à une fois, et cent écus à une autre pour se bien monter[7]; secours considérable pour le temps, et absolument nécessaire pour lui faciliter tout ensemble et son entreprise et sa fuite. Il n'y a rien de plus vain que ce que dit l'amiral pour s'en excuser : il dit que, lorsque Poltrot leur parla de tuer le duc de Guise, *lui amiral n'ouvrit jamais la bouche pour l'inciter à l'entreprendre.* Il n'avait pas besoin d'inciter un homme dont la résolution était si bien prise; et afin qu'il accomplît son dessein, il ne fallait, comme fit l'amiral, que l'envoyer dans le lieu où il pouvait l'exécuter. L'amiral, non content de l'y envoyer, lui donne de l'argent pour y vivre, et se préparer tous les secours nécessaires dans un tel dessein, jusqu'à celui de se monter avec avantage. Ce que l'amiral ajoute, qu'il n'envoyait Poltrot dans le camp de l'ennemi, que pour en avoir des nouvelles, n'est visiblement que la couverture d'un dessein qu'on ne voulait pas avouer. Pour l'argent, il n'y a rien de plus faible que ce que répond l'amiral, qu'il le donna à Poltrot, *sans jamais lui faire mention de tuer ou ne tuer pas le seigneur de Guise*[1]. Mais la raison qu'il apporte, pour se justifier de ne l'avoir pas détourné d'un si noir dessein, découvre le fond de son cœur. Il reconnaît donc que « devant » ces derniers tumultes il en sut qui étaient délibérés de tuer le seigneur de Guise; que loin de les » avoir induits à ce dessein, ou de l'avoir approuvé, » il les en a détournés, » et qu'il en a même averti madame de Guise : que *depuis le fait de Wassy,* il a poursuivi ce duc comme un ennemi public; « mais qu'il ne se trouvera pas qu'il AIT APPROUVÉ » qu'on attentât sur sa personne, jusqu'à ce qu'il » ait été averti que le duc avait attiré certaines personnes pour tuer M. le prince de Condé et lui. » Il s'ensuit donc qu'après cet avis, sur lequel on ne doit pas croire un ennemi à sa parole, *il a approuvé* qu'on entreprît sur la vie du duc : mais « depuis ce » temps il confesse que quand il a ouï dire à quel» qu'un que s'il pouvait il tuerait le seigneur de » Guise jusque dans son camp, il ne l'en a point » détourné : » par où l'on voit tout ensemble, et que ce dessein sanguinaire était commun dans la Réforme, et que les chefs les plus estimés pour leur vertu, tel qu'était sans doute l'amiral, ne se croyaient pas obligés à s'y opposer; au contraire, qu'ils y contribuaient par tout ce qu'ils pouvaient faire de plus efficace : tant ils se souciaient peu d'un assassinat, pourvu que la religion en fût le motif.

LV. *Suite.* — Si on demande ce qui porta l'amiral à reconnaître des faits qui étaient si forts contre lui, ce n'est pas qu'il n'en ait vu l'inconvénient; mais, dit Bèze[2], « l'amiral, homme rond et vraiment entier, s'il y en a jamais eu de sa qualité, » répliqua que si puis après avenant confrontation, » il confessoit quelque chose davantage, il donne» roit occasion de penser qu'encore n'auroit-il pas » confessé toute la vérité; » c'est-à-dire, à qui sait l'entendre, que cet *homme rond* craignit la force de la vérité dans la confrontation, et se préparait des excuses, à la manière des autres coupables, à qui leur conscience et la crainte d'être convaincus en fait souvent avouer plus peut-être qu'on n'en tirerait des témoins. Il paraît même, si l'on pèse bien la manière dont s'explique l'amiral, qu'il craint qu'on ne le croie innocent; qu'il n'évite que l'aveu formel et la conviction juridique, et qu'au surplus il prend plaisir à étaler sa vengeance. Ce qu'il fit de plus politique pour sa décharge fut de demander que l'on réservât Poltrot pour lui être confronté[3], se confiant aux excuses qu'il avait données et aux conjonctures des temps, qui ne permettaient pas qu'on poussât à bout le chef d'un parti

1. *D'Aub., t.* I, *p.* 176. — 2. *Thuan., lib.* XXXIII, *p.* 207. — 3. *Idem, p.* 291, 308. — 4. *Ibid., p.* 294, 295 *et seq.* — 5. *Pag.* 209. — 6. *Pag.* 301. — 7. *Pag.* 297, 300.

1. *Pag.* 297. — 2. *Pag.* 306. — 3. *Pag.* 308.

si redoutable. La Cour le vit bien aussi, et on acheva le procès. Poltrot, qui s'était dédit de la charge qu'il avait mis sus et à l'amiral et à Bèze, persista jusqu'à la mort à décharger Bèze : mais pour l'amiral, il le chargea de nouveau par trois déclarations consécutives, et jusqu'au milieu de son supplice, de l'avoir induit à ce meurtre *pour le service de Dieu*[1]. A l'égard de Bèze, il ne paraît pas qu'il ait eu part à cette action autrement que par ses prêches séditieux, et par l'approbation qu'il avait donnée à l'entreprise d'Amboise, beaucoup plus criminelle ; mais, ce qui est bien certain, c'est que devant l'action il ne fit rien pour l'empêcher, encore qu'il ne pût pas ne la pas savoir, et qu'après qu'elle eût été faite il n'oublia rien pour lui donner la couleur d'une action inspirée. Le lecteur jugera du reste, et il n'y en a que trop, pour faire connaître de quel esprit étaient animés ceux dont on nous vante la douceur.

LVI. *Les catholiques et les protestants d'accord sur la question de la punition des hérétiques.* — Je n'ai pas besoin ici de m'expliquer sur la question, savoir si les princes chrétiens sont en droit de se servir de la puissance du glaive contre leurs sujets ennemis de l'Eglise et de la saine doctrine, puisqu'en ce point les protestants sont d'accord avec nous. Luther et Calvin ont fait des livres exprès pour établir sur ce point le droit et le devoir du magistrat[2]. Calvin en vint à la pratique contre Servet et contre Valentin Gentil[3]. Mélanchton en approuva la conduite par une lettre qu'il lui écrivit sur ce sujet[4]. La discipline de nos réformés permet aussi le recours au bras séculier en certains cas ; et on trouve parmi les articles de la discipline de l'Eglise de Genève, que les ministres doivent déférer au magistrat les incorrigibles qui méprisent les peines spirituelles, et en particulier ceux qui enseignent de nouveaux dogmes, sans distinction. Et encore aujourd'hui celui de tous les auteurs calvinistes qui reproche le plus aigrement à l'Eglise romaine la cruauté de sa doctrine, en demeure d'accord dans le fond, puisqu'il permet l'exercice de la puissance du glaive dans les matières de la religion et de la conscience[5] : chose aussi qui ne peut être révoquée en doute sans énerver et comme estropier la puissance publique ; de sorte qu'il n'y a point d'illusion plus dangereuse que de donner la souffrance pour un caractère de vraie Eglise ; et je ne connais parmi les chrétiens, que les sociniens et les anabaptistes qui s'opposent à cette doctrine. En un mot, le droit est certain : mais la modération n'en est pas moins nécessaire.

LVII. *Mort de Calvin.* — Calvin mourut au commencement des troubles. C'est une faiblesse de vouloir trouver quelque chose d'extraordinaire dans la mort de telles gens : Dieu ne donne pas toujours de ces exemples. Puisqu'il permet les hérésies pour l'épreuve des siens, il ne faut pas s'étonner que, pour achever cette épreuve, il laisse dominer en eux jusqu'à la fin l'esprit de séduction avec toutes les belles apparences dont il se couvre ; et sans m'informer davantage de la vie et de la mort de

1. *Pag.* 312, 319, 327. — 2. *Luth., de Magist., tom.* III. *Calv., Opusc., p.* 592. — 3. *Idem, p.* 600, 659. — 4. *Melanc., Calvino, inter Calv. Ep., p.* 169. — 5. *Jur., Syst.* II, *ch.* 22, 23 ; *Lett. Past. de la* 1. *année,* I, II, III ; *Hist. du Papism*, 2. *Recrim., ch.* II, *et seq*

Calvin, c'en est assez d'avoir allumé dans sa patrie une flamme que tant de sang répandu n'a pu éteindre, et d'être allé comparaître devant le jugement de Dieu sans aucun remords d'un si grand crime.

LVIII. *Nouvelle Confession de foi des Eglises helvétiques.* — Sa mort ne changea rien dans les affaires du parti : mais l'instabilité naturelle aux nouvelles sectes donnait toujours au monde de nouveaux spectacles, et les Confessions de foi allaient leur train. En Suisse les défenseurs du sens figuré, bien éloignés de se contenter de tant de Confessions de foi faites en France et ailleurs pour expliquer leur doctrine, ne se contentèrent pas même de celles qui s'étaient faites parmi eux. Nous avons vu celle de Zwingle en 1530, nous en avons une autre publiée à Bâle en 1532, et une autre de la même ville en 1536, une autre en 1554, arrêtée d'un commun accord entre les Suisses et ceux de Genève. Toutes ces Confessions de foi, quoique confirmées par plusieurs actes, ne furent pas jugées suffisantes, et il en fallut faire une cinquième en 1566[1].

LIX. *Frivoles raisons des ministres sur cette nouvelle Confession de foi.* — Les ministres qui la publièrent virent bien que ces changements dans une chose si importante, et qui doit être aussi ferme et aussi simple qu'une Confession de foi, décriaient leur religion. C'est pourquoi ils font une préface, où ils tâchent de rendre raison de ce dernier changement : et voici toute leur défense[2] : « C'est qu'encore que plusieurs nations aient déjà » publié des Confessions de foi différentes, et » qu'eux-mêmes aient fait la même chose par des » écrits publics ; toutefois ils proposent encore celle- » ci (lecteur, remarquez,) à cause que ces écrits ont » peut-être été oubliés, ou qu'ils sont répandus » en divers lieux, et qu'ils expliquent la chose si » amplement, que tout le monde n'a pas le temps » de les lire. » Cependant il est visible que ces deux premières Confessions de foi que les Suisses avaient publiées, tiennent à peine cinq feuilles ; et une autre qu'on y pourrait joindre est à peu près de même longueur ; au lieu que celle-ci, qui devait être plus courte, en a plus de soixante. Et quand leurs autres Confessions de foi auraient été oubliées, rien ne leur était plus aisé que de les publier de nouveau, s'ils en étaient satisfaits ; tellement qu'il n'eût pas été nécessaire d'en proposer une quatrième, n'était qu'ils s'y sentaient obligés par une raison qu'ils n'osaient dire ; c'est qu'il leur venait continuellement de nouvelles pensées dans l'esprit ; et comme il ne fallait pas avouer que tous les jours ils chargeassent leur Confession de foi de semblables nouveautés, ils couvrent leurs changements par ces vains prétextes.

LX. *On commence seulement alors à connaître parmi les Suisses la justice imputative.* — Nous avons vu que Zwingle fut apôtre et réformateur, sans connaître ce que c'était que la grâce par laquelle nous sommes chrétiens ; et sauvant jusqu'aux philosophes par leur morale, il était bien éloigné de la justice imputative. En effet, il n'en parut rien dans les Confessions de foi de 1532 et de 1536. La grâce y fut reconnue d'une manière que les catholiques eussent pu approuver si elle eût été moins vague, et sans rien dire contre le mérite des œu-

1. *Synt. Gen., I. part., p.* 1. — 2. *Idem, init. Præf.*

vres[1]. Dans l'accord fait avec Calvin en 1554, on voit que le calviniste commençait à gagner; la justice imputative paraît[2]; on avait été réformé près de quarante ans, sans connaître ce fondement de la Réforme. La chose ne fut expliquée à fond qu'en 1536[3]; et ce fut par un tel progrès que des excès de Zwingle on passa insensiblement à ceux de Calvin.

LXI. *Le mérite des œuvres comment rejeté.* — Au chapitre *des bonnes œuvres* on en parle dans le même sens que font les autres protestants, comme des fruits nécessaires de la foi, et en rejetant *leur mérite*, dont nous avons vu qu'on ne disait mot dans les Confessions précédentes. On se sert ici, pour les condamner, d'un mot souvent inculqué par saint Augustin; mais on le rapporte mal; et au lieu que saint Augustin dit et répète sans cesse que Dieu *couronne ses dons en couronnant nos mérites*, on lui fait dire qu'*il couronne en nous, non pas nos mérites, mais ses dons*[4]. On voit bien la différence de ces deux expressions, dont l'une joint les mérites avec les dons, et l'autre les en sépare. Il semble pourtant qu'à la fin on ait voulu faire entendre qu'on ne condamnait le mérite que comme opposé à la grâce, puisqu'on finit par ces paroles : *Nous condamnons donc tous ceux qui défendent tellement le mérite, qu'ils nient la grâce.* A vrai dire, ce n'est donc ici que les pélagiens dont on condamne l'erreur; et le mérite que nous admettons est si peu contraire à la grâce, qu'il en est le don et le fruit.

LXII. *La foi propre aux élus. La certitude du salut. L'inamissibilité de la justice.* — Dans le chapitre X, la vraie foi est attribuée aux seuls prédestinés, par ces paroles : « Chacun doit tenir pour » indubitable, que s'il croit, et qu'il soit en Jésus-» Christ, il est prédestiné[5]. » Et un peu après : « Si nous communiquons avec Jésus-Christ, et » qu'il soit à nous, et nous à lui par la vraie foi; » ce nous est un témoignage assez clair et assez » ferme que nous sommes écrits au livre de vie. » Par là il paraît que la vraie foi, c'est-à-dire, la foi justifiante, n'appartient qu'aux seuls élus; que cette foi et cette justice ne se perd jamais finalement; et que la foi temporelle n'est pas la vraie foi justifiante. Ces mêmes paroles semblent établir la certitude absolue de la prédestination : car encore qu'on la fasse dépendre de la foi, c'est une doctrine reçue dans tout le parti protestant, que le fidèle, puisqu'il dit : *Je crois*, sent la vraie foi en lui-même. Mais en cela ils n'entendent pas la séduction de notre amour-propre, ni le mélange de nos passions si étrangement compliquées que nos propres dispositions, et les motifs véritables qui nous font agir, sont souvent la chose du monde que nous connaissons avec le moins de certitude : de sorte qu'en disant : *Je crois*, avec ce père affligé de l'Évangile[6]; quelque touchés que nous nous sentions, et quand nous pousserions à son exemple des cris lamentables, accompagnés d'un torrent de larmes, nous devons toujours ajouter avec lui : *Aidez, Seigneur, mon incrédulité;* et montrer par ce moyen, que dire : *Je crois*, c'est plutôt en nous un effort pour produire un si grand acte, qu'une certitude absolue de l'avoir produit.

LXIII. *La conversion mal expliquée.* — Quelque long que soit le discours que font les zwingliens sur le libre arbitre, dans le chapitre IX de leur Confession[1], voici le peu qu'il y a de substantiel. Trois états de l'homme sont bien distingués, celui de sa première institution, où il pouvait se porter vers le bien et se détourner du mal; celui de la chute, où ne pouvant plus faire le bien, il demeure *libre pour le mal*, parce qu'il *l'embrasse volontairement, et par conséquent avec liberté*, quoique Dieu prévienne souvent l'effet de son choix, et l'empêche d'accomplir ses mauvais desseins; et celui de sa régénération, où rétabli par le Saint-Esprit *dans le pouvoir de faire le bien volontairement, il est libre*, mais non pleinement, à cause de l'infirmité et de la concupiscence qui lui restent; *agissant néanmoins non point passivement :* ce sont les termes, assez étranges, je l'avoue; car qu'est-ce qu'agir passivement? et à qui une telle idée peut-elle être tombée dans l'esprit? Mais enfin nos zwingliens ont voulu parler ainsi. *Agissant* (ils continuent à parler de l'homme régénéré) *non point passivement, mais activement, dans le choix du bien et dans l'opération par laquelle il l'acomplit.* Qu'il restait à dire de choses pour s'expliquer nettement! Il fallait joindre à ces trois états celui où se trouve l'homme entre la corruption et la régénération, lorsque touché par la grâce il commence à enfanter l'esprit de salut parmi les douleurs de la pénitence. Cet état n'est pas l'état de la corruption où on ne veut que le mal, puisqu'on y commence à vouloir le bien; et si les zwingliens ne voulaient point le regarder comme un état, puisque c'est plutôt le passage d'un état à l'autre; ils devaient du moins expliquer en quelque autre endroit, que dans ce passage et avant la régénération, l'effort qu'on fait par la grâce pour se convertir n'est pas un mal. Nos réformés ne connaissent point ces précisions nécessaires. Il fallait aussi expliquer si, dans ce passage, lorsque nous sommes attirés au bien par la grâce, nous y pouvons résister; et encore si dans l'état de la corruption, nous faisons tellement le mal de nous-mêmes, que nous ne puissions même nous abstenir d'un mal plutôt que d'un autre; et enfin si dans l'état de la régénération, faisant le bien par la grâce, nous y sommes si fortement entraînés que nous ne puissions alors nous détourner vers le mal. On avait besoin de toutes ces choses pour bien entendre l'opération et même la notion du libre arbitre, que ces docteurs laissent embrouillée par des notions trop vagues et trop équivoques.

LXIV. *Doctrine prodigieuse sur le libre arbitre.* — Mais ce qui finit le chapitre montre encore mieux la confusion de leurs pensées. « On ne doute point, » disent-ils, que les hommes régénérés ou non régé-» nérés n'aient également leur libre arbitre dans » les actions ordinaires, puisque l'homme n'étant » pas inférieur aux bêtes, il a cela de commun avec » elles, qu'il veut de certaines choses et n'en veut » pas d'autres : ainsi il peut parler et se taire, » sortir de la maison et y demeurer. » Étrange pensée de nous faire libres à la manière des bêtes! Ils n'ont pas une idée plus noble de la liberté de

1. *Conf.* 1532, *art.* IX, *Synt. Gen., I. p.*, 1536, *art.* II, III; *idem, pag.* 72. — 2. *Consens., art.* III, *Opusc. Calv., p.* 751. — 3. *Conf. fid., cap.* XV, *Synt. Gen., I. part., pag.* 26. — 4. *Idem.* — 5. *Cap.* X, *p.* 15 — 6. *Marc.*, IX. 23.

1. *Cap.* IX, *p.* 12.

l'homme, puisqu'ils disent un peu devant que par *sa chute, il n'est pas tout à fait changé en pierre et en bûche*[1]; comme si on voulait dire qu'il ne s'en faut guère. Quoi qu'il en soit, les Suisses zwingliens n'en prétendent pas davantage : et les protestants d'Allemagne se mettent encore au-dessous, lorsqu'ils disent que dans la conversion, c'est-à-dire, dans la plus noble action de l'homme, dans l'action où il s'unit avec Dieu, il n'agit non plus qu'une pierre ou qu'une bûche, quoique hors de là il agisse d'une autre manière[2]. O homme, où t'es-tu laissé toi-même, quand tu expliques si bassement ton libre arbitre! Mais enfin, puisque l'homme n'est pas une bûche, et que dans les actions ordinaires on fait consister son libre arbitre à pouvoir faire et ne faire pas certaines choses, il fallait considérer que ne trouvant pas en nous-mêmes une autre manière d'agir dans les actions naturelles que dans les autres, cette même liberté nous suit partout, et que Dieu sait bien nous la conserver, lors même qu'il nous élève par sa grâce à des actions surnaturelles; n'étant pas digne de son Saint-Esprit de nous faire agir dans celles-là, non plus que dans les autres, comme des bêtes, ou plutôt comme des pierres et comme des bûches.

LXV. *Nos calvinistes s'expliquent moins, et pourquoi.* — On s'étonnera peut-être de ce que nous n'avons rien dit de toutes ces choses en parlant de la Confession des calvinistes. Mais c'est qu'ils les passent sous silence, et ne trouvent pas à propos de parler de la manière dont l'homme agit, comme si c'était une matière indifférente à l'homme même, ou qu'il n'appartînt pas à la foi de connaître dans la liberté, avec l'un des plus beaux traits que Dieu mit en nous pour nous faire à son image, ce qui nous rend dignes de blâme ou de louange devant Dieu et devant les hommes.

LXVI. *La Cène sans substance, et la présence seulement en vertu.* — Il reste l'article de la Cène, où les Suisses paraîtront plus sincères que jamais. Ils ne se contentent plus de ces termes vagues que nous leur avons vu employer une seule fois en 1536 par les conseils de Bucer, et par complaisance pour les luthériens. Calvin même leur bon ami, ne leur put persuader *la propre substance*, ni les miracles incompréhensibles par lesquels le Saint-Esprit nous la donnait, malgré l'éloignement des lieux. Ils disent donc[3] qu'à la vérité, *nous recevons* non pas une « nourriture imaginaire, mais le propre corps, » le vrai corps de Notre Seigneur livré pour nous; » mais intérieurement, spirituellement, par la foi : » le corps et le sang de Notre Seigneur; « mais spirituellement par le Saint-Esprit, qui nous donne » et nous applique les choses que le corps et le » sang de Notre Seigneur nous ont méritées, c'est-» à-dire, la rémission des péchés, la délivrance de » nos âmes et la vie éternelle. » Voilà donc ce qui s'appelle *la chose reçue* dans ce sacrement. Cette chose reçue en effet, c'est la rémission des péchés et la vie spirituelle; et si le corps et le sang sont reçus aussi, c'est par leur fruit et par leur effet; ou, comme l'on ajoute après, *par leur figure*, *par leur commémoration*, et non pas par leur substance. C'est pourquoi, après avoir dit « que le » corps de Notre Seigneur n'est que dans le ciel » où il le faut adorer, et non pas sous les espèces » du pain[1] : » pour expliquer la manière dont il est présent, « il n'est pas, disent-ils, absent de la » Cène. Bien loin que le soleil soit dans le ciel » absent de nous, il nous est présent efficacement, » » c'est-à-dire, présent par sa vertu. Combien plus » Jésus-Christ nous est-il présent par son opération » vivifiante? » Qui ne voit que ce qui est présent seulement par sa vertu, comme le soleil, n'a pas besoin de communiquer sa propre substance? Ces deux idées sont incompatibles; et personne n'a jamais dit sérieusement qu'il reçoive la propre substance et du soleil et des astres, sous prétexte qu'il en reçoit les influences. Ainsi les zwingliens et les calvinistes, qui de tous ceux qui se sont séparés de Rome se vantent d'être les plus unis entre eux, ne laissent pas de se réformer les uns les autres dans leurs propres Confessions de foi, et n'ont pu convenir encore d'une commune et simple explication de leur doctrine.

LXVII. *Rien de particulier à la Cène.* — Il est vrai que celle des zwingliens ne laisse rien de particulier à la Cène. Le corps de Jésus-Christ n'y est pas plus que dans tous les autres actes du chrétien; et c'est en vain que Jésus-Christ a dit de la Cène seule avec tant de force : *Ceci est mon corps*, puisqu'avec ces fortes paroles il n'a pu venir à bout d'y rien opérer de particulier. C'est le faible inévitable du sens figuré; les zwingliens l'ont senti et l'ont avoué franchement : « Cette nourriture spirituelle » se prend, disent-ils, hors de la Cène; et toutes » les fois qu'on croit, le fidèle qui a cru, a déjà reçu » cet aliment de vie éternelle, et il en jouit; mais » pour la même raison quand il reçoit le sacre-» ment, ce qu'il reçoit n'est pas un rien : *Non ni-» hil accipit.* » Où en est réduite la Cène de Notre Seigneur? On n'en peut dire autre chose, sinon que ce qu'on y reçoit *n'est pas un rien*. Car, poursuivent nos zwingliens, « on y continue à participer » au corps et au sang de Notre Seigneur : » ainsi la Cène n'a rien de particulier. « La foi s'échauffe, » s'accroît, se nourrit par quelque aliment spiri-» tuel, car, tant que nous vivons, elle reçoit de » continuels accroissements. » Elle en reçoit donc autant hors de la Cène que dans la Cène, et Jésus-Christ n'y est pas plus que partout ailleurs. C'est ainsi qu'après avoir dit que ce qu'on reçoit de particulier dans la Cène *n'est pas un rien*, et qu'en effet on le réduit à si peu de chose; on ne peut encore expliquer ce peu qu'on y laisse. Voilà un grand vide, je l'avoue : c'était pour couvrir ce vide que Calvin et les calvinistes avaient inventé leurs grandes phrases. Ils ont cru remplir ce vide affreux, en disant dans leur Catéchisme que hors de la Cène on ne reçoit Jésus-Christ *qu'en partie;* au lieu que dans la Cène on le reçoit pleinement. Mais que sert de dire de si grandes choses, si en les disant on ne dit rien? J'aime mieux la sincérité de Zwingle et des Suisses, qui confessent la pauvreté de leur Cène, que la fausse abondance de nos calvinistes, riches seulement en paroles.

LXVIII. *Les Suisses sont les plus sincères de tous les défenseurs du sens figuré.* — Je dois donc ce témoignage aux zwingliens, que leur Confession de

1. *Pag.* 12, 13. — 2. *Concord.*, *p.* 662; ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 49. — 3. *Cap.* XXI, *p.* 48.

1. *Pag.* 50.

foi est la plus naturelle et la plus simple de toutes; ce que je dis, non-seulement à l'égard du point de l'Eucharistie, mais à l'égard de tous les autres : et en un mot, de toutes les Confessions de foi; que je vois dans le parti protestant, celle de 1566 est, avec tous ses défauts, celle qui dit le plus nettement ce qu'elle veut dire.

LXIX. *Confession remarquable des Polonais zwingliens, où les luthériens sont maltraités.* — Parmi les Polonais séparés de la communion romaine, il y en avait quelques-uns qui défendaient le sens figuré : et ceux-ci avaient souscrit en l'an 1567 la Confession de foi que les Suisses avaient dressée l'année précédente. Ils s'en contentèrent trois ans durant : mais en l'an 1570 ils jugèrent à propos d'en dresser une autre dans un synode tenu à Czenger, qu'on trouve dans le *Recueil de Genève* où ils s'expliquent d'une façon fort particulière sur la Cène[1].

Ils condamnent la réalité, et *selon la rêverie* des catholiques, qui disent que le pain est changé au corps, et *selon la folie* des luthériens qui mettent le corps avec le pain[2] : ils déclarent particulièrement contre les derniers, que la réalité qu'ils admettent ne peut subsister sans un changement de substance, tel que celui qui arriva dans les eaux d'Egypte, dans la verge de Moïse, et dans l'eau des noces de Cana : ainsi ils reconnaissent clairement que la transsubstantiation est nécessaire, même selon les principes des luthériens. Ils témoignent tant d'horreur pour eux, qu'ils ne leur donnent point d'autre nom que celui *de mangeurs de chair humaine*, leur attribuant toujours une manière de communier *charnelle et sanglante*, comme s'ils dévoraient de la chair crue. Après avoir condamné les papistes et les luthériens, ils parlent d'autres errants qu'ils appellent *sacramentaires*. « Nous rejetons, disent-ils[3], la rêverie de ceux qui croient » que la Cène est un signe vide du Seigneur absent. » Par ces mots, ils en veulent aux sociniens, comme à des gens qui introduisent une Cène vide; quoiqu'ils ne puissent montrer que la leur soit mieux remplie; puisqu'on ne trouve partout, à l'égard du corps et du sang, que *signes*, *commémoration et vertu*[4]. Pour mettre quelque différence entre la Cène zwinglienne et la socinienne, ils disent *premièrement que la Cène* n'est pas la *seule mémoire de Jésus-Christ absent*, et ils font un chapitre exprès de la présence de Jésus-Christ dans ce mystère[5]. Mais, en la voulant expliquer, ils s'embarrassent de termes qui ne sont d'aucune langue, et que je ne puis traduire en la nôtre, tant ils sont étranges et inouïs. C'est, disent-ils, que Jésus-Christ est présent dans la Cène, et comme Dieu et comme homme. Comme Dieu, *enter, præsenter* : traduise ces mots qui pourra : *par sa divinité Jéhovale*, c'est-à-dire, en termes vulgaires, par sa divinité proprement dite et exprimée par le nom incommunicable, *comme la vigne dans les sarments, et comme le chef dans les membres.* Tout cela est vrai, mais ne sert de rien à la Cène, où il s'agit du corps et du sang. Ils en viennent donc à dire que Jésus-Christ est présent comme homme en quatre manières. « Premièrement, disent-ils[1], par son » union avec le Verbe, en tant qu'il est uni au » Verbe qui est partout. Secondement, il est pré» sent dans sa promesse, par la parole et par la foi, » se communiquant à ses élus comme la vigne se » communique à ses branches, et la tête à ses » membres, quoiqu'éloignés d'elle. Troisièmement, » il est présent par son institution sacramentelle et » l'infusion de son Saint-Esprit. Quatrièmement, » par son office de dispensateur, ou par son inter» cession pour ses élus. » Ils ajoutent qu'il n'est pas présent *charnellement, ni localement ;* ne devant être *corporellement que dans le ciel jusqu'au jour du jugement universel.*

LXX. *L'ubiquité enseignée par les Polonais zwingliens.* — De ces quatre manières de présence, les trois dernières sont assez connues parmi les défenseurs du sens figuré. Mais pourront-ils nous faire entendre ce que veut dire la première dans leur sentiment? Ont-ils jamais enseigné, comme font les Polonais de leur communion, que Jésus-Christ « fût présent comme homme à la Cène, par son » union avec le Verbe, à cause que le Verbe est » présent partout? » C'est le raisonnement des ubiquitaires, qui attribuent à Jésus-Christ d'être partout, même selon la nature humaine : mais cette rêverie des ubiquitaires n'est soutenue que parmi les luthériens. Les zwingliens et les calvinistes la rejettent, aussi bien que les catholiques. Cependant les zwingliens polonais empruntent ce sentiment; et n'étant pas pleinement contents de la Confession zwinglienne qu'ils avaient souscrite, ils y ajoutent ce nouveau dogme.

LXXI. *Leur accord avec les luthériens et les vaudois.* — Ils firent plus, et la même année, ils s'unirent avec les luthériens, qu'ils venaient de condamner comme *des hommes grossiers et charnels*, comme des hommes qui enseignaient une communion *cruelle et sanglante.* Ils recherchèrent leur communion; et ces *mangeurs de chair humaine* devinrent leurs frères. Les vaudois entrèrent dans cet accord; et tous ensemble s'étant assemblés à Sendomir, ils souscrivirent ce qui avait été résolu sur l'article de la Cène dans la Confession de foi qu'on appelait *Saxonique.*

Mais pour mieux entendre cette triple union des zwingliens, des luthériens et des vaudois, il faut savoir ce que c'est que ces vaudois qu'on trouve alors dans la Pologne. Il est bon aussi de connaître ce que c'est en général que les vaudois, puisqu'à la fin ils sont devenus calvinistes, et que plusieurs protestants leur font tant d'honneur, qu'ils assurent même que l'Eglise persécutée par le Pape a conservé sa succession dans cette société : erreur si grossière et si manifeste, qu'il faut tâcher une bonne fois de les en guérir.

1. *Synod. Czeng. Synt. Conf., part. I, pag.* 148. — 2. *Cap. de Cœn. Dom., p.* 153. — 3. *Cap. de Sacramentariis, p.* 155. — 4. *Idem, p.* 153, 154. — 5. *Cap. de Præf. in Cœn., p.* 155.

1. *Pag.* 15.

LIVRE XI.

Histoire abrégée des Albigeois, des Vaudois, des Viclefistes et des Hussites.

SOMMAIRE. — Histoire abrégée des Albigeois et des Vaudois. Que ce sont deux sectes très-différentes. Les Albigeois sont de parfaits Manichéens. Leur origine est expliquée. Les Pauliciens, branche des Manichéens en Arménie, d'où ils passent dans la Bulgarie, de là en Italie et en Allemagne où ils ont été appelés Cathares, et en France où ils ont pris le nom d'Albigeois. Leurs prodigieuses erreurs et leur hypocrisie sont découvertes par tous les auteurs du temps. Les illusions des protestants qui tâchent de les excuser. Témoignage de saint Bernard, qu'on accuse mal à propos de crédulité. Origine des Vaudois. Les ministres les font en vain disciples de Bérenger. Ils ont cru la transsubstantiation. Les sept sacrements reconnus parmi eux. La confession et l'absolution sacramentale. Leur erreur est une espèce de donatisme. Ils font dépendre les sacrements de la sainteté de leurs ministres, et en attribuent l'administration aux laïques gens de bien. Origine de la secte appelée des Frères de Bohême. Qu'ils ne sont point Vaudois, et qu'ils méprisent cette origine. Qu'ils ne sont point disciples de Jean Hus, quoiqu'ils s'en vantent. Leurs députés envoyés par tout le monde pour y chercher des chrétiens de leur croyance, sans en pouvoir trouver. Doctrine impie de Wiclef. Jean Hus qui se glorifie d'être son disciple, l'abandonne sur le point de l'Eucharistie. Les disciples de Jean Hus divisés en Taborites et en Calixtins. Confusion de toutes ces sectes. Les protestants n'en peuvent tirer aucun avantage pour établir leur mission, et la succession de leur doctrine. Accord des luthériens, des bohémiens et des zwingliens dans la Pologne. Les divisions et les réconciliations des sectaires font également contre eux.

I. *Quelle est la succession des protestants.* — Ce qu'ont entrepris nos réformés, pour se donner des prédécesseurs dans tous les siècles passés, est inouï. Encore qu'au quatrième siècle le plus éclairé de tous, il ne se soit trouvé qu'un seul Vigilance qui se soit opposé aux honneurs des saints et au culte de leurs reliques, il est considéré par les protestants comme celui qui a conservé le dépôt, c'est-à-dire, la succession de la doctrine apostolique; et il est préféré à saint Jérôme, qui a pour lui toute l'Eglise. Aërius par cette raison, devait aussi être regardé comme le seul que Dieu éclairait dans le même siècle, puisque seul il rejetait le sacrifice qu'on offrait partout ailleurs, et en Orient comme en Occident, pour le soulagement des morts. Par malheur il était arien; et on a eu honte de compter parmi les témoins de la vérité un homme qui niait la divinité du Fils de Dieu. Mais je m'étonne qu'on n'ait point passé par-dessus cette considération. Claude de Turin était arien et disciple de Félix d'Urgel[1], c'est-à-dire, nestorien de plus. Mais parce qu'il a brisé les images, il est compté parmi les prédécesseurs des protestants. Les autres iconoclastes ont eu beau aussi bien que lui outrer la matière, jusqu'à dire que la peinture et la sculpture étaient des arts défendus de Dieu : c'est assez qu'ils aient accusé le reste de l'Eglise d'idolâtrie, pour mériter un rang honorable parmi les témoins de la vérité. Bérenger n'attaqua jamais que la présence réelle, et laissa tout le reste en son entier : mais c'est assez qu'il ait rejeté un seul dogme pour en faire un calviniste, et le compter parmi les docteurs de la vraie Eglise. Wiclef y tiendra sa place, malgré les impiétés que nous verrons; et encore qu'en assurant qu'on n'est plus ni roi, ni seigneur, ni magistrat, ni prêtre, ni pasteur, dès qu'on est en péché mortel, il ait également renversé l'ordre du monde et celui de l'Eglise, et qu'il ait rempli l'un et l'autre de sédition et de trouble. Jean Hus aura suivi cette doctrine, et de plus jusqu'à la fin de ses jours, il aura dit la messe et adoré l'Eucharistie : mais à cause qu'en d'autres points il aura combattu l'Eglise romaine, nos réformés le mettront au nombre de leurs martyrs. Enfin, pourvu qu'on ait murmuré contre quelqu'un de nos dogmes, et surtout qu'on ait grondé ou crié contre le Pape, quel qu'on ait été d'ailleurs, et quelque opinion qu'on ait soutenue, on est compté parmi les prédécesseurs des protestants, et on est jugé digne d'entretenir la succession de leur Eglise.

1. Jon. Aur. præf. cont. Claud. Taur.

II. *Les Vaudois et les Albigeois seraient d'un faible secours aux calvinistes.* — Mais de tous ces prédécesseurs que les protestants se veulent donner, les Vaudois et les Albigeois sont les mieux traités, du moins par les calvinistes. Que prétendent-ils par là? Ce secours est faible. Faire remonter leur antiquité de quelques siècles, (car les Vaudois, à leur accorder selon leurs désirs Pierre de Bruis et son disciple Henri, ne vont pas plus haut que le siècle onzième;) et là tout à coup demeurer court sans montrer personne devant soi, c'est être contraint de s'arrêter trop au-dessous du temps des apôtres; c'est tirer son secours de gens aussi faibles et aussi embarrassés que vous; à qui on demande, comme à vous, leurs prédécesseurs; qui ne peuvent, non plus que vous, les montrer; qui par conséquent sont coupables du même crime d'innovation dont on vous accuse : de sorte que nous les nommer dans ce procès, c'est nommer les complices du même crime, et non pas des témoins qui puissent légitimement déposer de votre innocence.

III. *Pourquoi les calvinistes les ont fait valoir.* — Cependant ce secours tel quel est embrassé avec ardeur par nos calvinistes, et en voici la raison : c'est que les Vaudois et les Albigeois ont formé des Eglises séparées de Rome, ce que Bérenger et Wiclef n'ont jamais fait. C'est donc en quelque façon, se faire une suite d'Eglise que de se les donner pour prédécesseurs. Comme l'origine de ces Eglises, aussi bien que la croyance dont elles faisaient profession, était encore assez obscure du temps de la Réformation prétendue, on faisait accroire au peuple qu'elles étaient d'une très-grande antiquité, et qu'elles venaient des premiers siècles du christianisme.

IV. *Prétentions ridicules des Vaudois et de Bèze.* — Je ne m'étonne pas que Léger, un des Barbes des Vaudois (c'est ainsi qu'ils appelaient leurs pasteurs) et leur plus célèbre historien, ait donné dans cette erreur; car c'est constamment le plus ignorant, comme le plus hardi de tous les hommes. Mais il y a sujet de s'étonner que Bèze l'ait embrassée, et qu'il ait écrit dans son *Histoire ecclésiastique*, non-seulement que « les Vaudois, de temps immémorial, » s'étaient opposés aux abus de l'Eglise romaine[1]; » mais encore qu'en l'an 1541, « ils couchèrent par » acte public en bonne forme la doctrine à eux en- » seignée comme de père en fils, depuis l'an 120,

1. Liv. I, p. 35.

» après la nativité de Jésus-Christ, comme ils l'a- » vaient toujours entendue par leurs anciens et an- » cêtres[1]. »

V. *Fausse origine dont se vantaient les Vaudois.* — Voilà sans doute une belle tradition, si elle était soutenue par la moindre preuve. Mais par malheur les premiers disciples de Valdo ne le prenaient pas si haut; et lorsqu'ils se voulaient attribuer la plus grande antiquité, ils se contentaient de dire qu'ils s'étaient retirés de l'Eglise romaine, lorsque, sous le pape Silvestre Ier, elle avait accepté les biens temporels que lui donna Constantin, premier empereur chrétien. Cette cause de rupture est si vaine, et cette prétention est d'ailleurs si ridicule, qu'elle ne mérite pas d'être réfutée. Il faudrait être insensé pour se mettre dans l'esprit, que dès le temps de saint Silvestre, c'est-à-dire, environ l'an 320, il y ait eu une secte parmi les chrétiens dont les Pères n'aient jamais eu de connaissance. Nous avons, dans les conciles tenus dans la communion de l'Eglise romaine, des anathèmes prononcés contre une infinité de sectes diverses; nous avons des catalogues des hérésies dressés par saint Epiphane, par saint Augustin, et par plusieurs autres auteurs ecclésiastiques. Les sectes les plus obscures et les moins suivies; celles qui ont paru dans un coin du monde, comme celles de certaines femmes qu'on appelait *collyridiennes*, qui n'étaient que je ne sais où dans l'Arabie; celle des tertullianistes ou des abéliens, qui n'était que dans Carthage, ou dans quelques villages autour d'Hippone, et plusieurs autres aussi cachés, ne leur ont pas été inconnues[2]. Le zèle des pasteurs, qui travaillaient à ramener les brebis égarées, découvrait tout pour tout sauver : il n'y a que ces séparés pour les biens ecclésiastiques, que personne n'a jamais connus. Plus modérés que les Athanase, que les Basile, que les Ambroise et que tous les autres docteurs; plus sages que tous les conciles, qui sans rejeter les biens donnés aux Eglises, se contentaient de faire des règles pour les bien administrer, ils ont encore si bien fait, qu'ils ont échappé à leur connaissance. Que les premiers Vaudois l'aient osé dire, c'est une impudence extrême; mais de faire remonter avec Bèze cette secte inconnue à tous les siècles jusqu'à l'an 120 de Notre Seigneur, c'est se donner des ancêtres et une suite d'Eglise par une illusion trop grossière.

VI. *Dessein de ce livre XI, et ce qu'on y doit démontrer.* — Les réformés affligés de leur nouveauté, qu'on ne cessait de leur reprocher, avaient besoin de cette faible consolation. Mais pour en tirer du secours, il a fallu encore employer d'autres artifices : il a fallu cacher avec soin le vrai état de ces Albigeois et de ces Vaudois. On n'en a fait qu'une secte, quoique c'en soient deux très-différentes; de peur que les réformés ne vissent parmi leurs ancêtres, une trop manifeste contrariété. On a, sur toutes choses caché leur abominable doctrine : on a dissimulé que ces Albigeois étaient de parfaits manichéens, aussi bien que Pierre de Bruis et son disciple Henri. On a tu que ces Vaudois s'étaient séparés de l'Eglise sur des fondements détestés par la nouvelle Réforme, aussi bien que par l'Eglise romaine. On a usé d'une pareille dissimulation à l'égard de ces Vaudois de Pologne, qui n'avaient que le nom de Vaudois; et on a caché au peuple que leur doctrine n'était ni celle des anciens Vaudois, ni celle des calvinistes, ni celle des luthériens. L'histoire que je vais donner de ces trois sectes, quoiqu'elle soit abrégée, ne laisse pas d'être soutenue par assez de preuves, pour faire honte aux calvinistes, des ancêtres qu'ils se sont donnés.

HISTOIRE DES NOUVEAUX MANICHÉENS,

APPELÉS LES HÉRÉTIQUES DE TOULOUSE ET D'ALBI.

VII. *Erreurs des manichéens, qui sont les auteurs des Albigeois.* — Pour en entendre la suite, il ne faut pas ignorer tout à fait ce que c'était que les manichéens. Toute leur théologie roulait sur la question de l'origine du mal : ils en voyaient dans le monde, et ils en voulaient trouver le principe. Dieu ne le pouvait pas être, parce qu'il était infiniment bon. Il fallait donc, disaient-ils, reconnaître un autre principe, qui, étant mauvais par sa nature, fût la cause et l'origine du mal. Voilà donc la source de l'erreur. Deux premiers principes, l'un du bien, l'autre du mal; ennemis par conséquent et de nature contraire, s'étant combattus et mêlés dans le combat, avaient répandu l'un le bien, l'autre le mal dans le monde; l'un la lumière, l'autre les ténèbres, et ainsi du reste; car je n'ai pas besoin de raconter ici toutes les extravagances impies de cette abominable secte. Elle était venue du paganisme, et on en voit des principes jusque dans Platon. Elle régnait parmi les Perses. Plutarque nous a rapporté les noms qu'ils donnaient au bon et au mauvais principe. Manès, perse de nation, tâcha d'introduire ce prodige dans la religion chrétienne sous l'empire d'Aurélien, c'est-à-dire, vers la fin du troisième siècle. Marcion avait déjà commencé quelques années auparavant, et sa secte divisée en plusieurs branches, avait préparé la voie aux impiétés et aux rêveries que Manès y ajouta.

VIII. *Conséquences du faux principe des manichéens.* — Au reste, les conséquences que ces hérétiques tiraient de cette doctrine n'étaient pas moins absurdes ni moins impies. L'Ancien Testament avec ses rigueurs n'était qu'une fable, ou en tout cas l'ouvrage du mauvais principe; le mystère de l'incarnation, une illusion; et la chair de Jésus-Christ, un fantôme : car la chair étant l'œuvre du mauvais principe, Jésus-Christ, qui était le Fils du bon Dieu, ne pouvait pas l'avoir prise en vérité. Comme nos corps venaient du mauvais principe, et que nos âmes venaient du bon, ou plutôt qu'elles en étaient la substance même, il n'était pas permis d'avoir des enfants, ni de lier la substance du bon principe avec celle du mauvais : de sorte que le mariage, ou plutôt la génération des enfants était défendue. La chair des animaux, et tout ce qui en sort, comme les laitages, étaient aussi l'ouvrage du mauvais; le vin était au même rang : tout cela était impur de sa nature, et l'usage en était criminel. Voilà donc manifestement ces hommes trompés par les démons dont parle saint Paul, qui devaient *dans les derniers temps..... défendre le mariage, et rejeter* comme immondes *les viandes que Dieu avait créées* (*I. Tim.*, IV. 1, 3).

1. *Liv.* I, *p.* 39. — 2. *Epiph.*, *Hær.* 79, *tom.* I, *p.* 1057; *August.*, *Hær.*, 86, 87, *tom.* VIII, *col.* 24, 25. *Tertul.*, *de Prescrip.*

IX. *Les manichéens tâchaient de s'autoriser par les pratiques de l'Eglise.* — Ces malheureux, qui ne cherchaient qu'à tromper le monde par des apparences, tâchaient de s'autoriser par l'exemple de l'Eglise catholique, où le nombre de ceux qui s'interdisaient l'usage du mariage par la profession de la continence était très-grand, et où l'on s'abstenait de certaines viandes, ou toujours, comme faisaient plusieurs solitaires, à l'exemple de Daniel[1], ou en certains temps, comme dans le temps de Carême. Mais les saints Pères répondaient qu'il y avait grande différence entre ceux qui condamnaient la génération des enfants, comme faisaient formellement les manichéens[2], et ceux qui lui préféraient la continence avec l'Apôtre et avec Jésus-Christ même[3], et qui ne se croyaient pas permis de reculer en arrière[4], après avoir fait profession d'une vie plus parfaite. C'était aussi autre chose de s'abstenir de certaines viandes, ou pour signifier quelque mystère, comme dans l'Ancien Testament, ou pour mortifier les sens, comme on le continuait encore dans le Nouveau : autre chose de les condamner avec les manichéens, comme impures, comme mauvaises; comme étant l'ouvrage, *non de Dieu*, mais du mauvais. Et les Pères remarquaient que l'Apôtre attaquait expressément ce dernier sens, qui était celui des manichéens, par ces paroles : *Toute créature de Dieu est bonne*[5] ; et encore par celles-ci : *Il ne faut rien rejeter* de ce que Dieu a créé; et de là ils concluaient qu'il ne fallait pas s'étonner que le Saint-Esprit eût averti de si loin les fidèles d'une si grande abomination par la bouche de saint Paul.

X. *Trois autres caractères des manichéens. Le premier, l'esprit de séduction.* — Tels étaient les principaux points de la doctrine des manichéens. Mais cette secte avait encore des caractères remarquables : l'un, qu'au milieu de ces absurdités impies, que le démon avait inspirées aux manichéens, ils avaient encore mêlé dans leurs discours, je ne sais quoi de si éblouissant, et une force si prodigieuse de séduction, que même saint Augustin, un si beau génie, y fut pris, et demeura parmi eux neuf ans durant, très-zélé pour cette secte[6]. On remarque aussi que c'était une de celles dont on revenait le plus difficilement : elle avait, pour tromper les simples, des prestiges et des illusions inouïes. On lui attribue aussi des enchantements[7]; et enfin on y remarquait tout l'attirail de la séduction.

XI. *Second caractère : l'hypocrisie.* — L'autre caractère des manichéens est qu'ils savaient cacher ce qu'il y avait de plus détestable dans leur secte avec un artifice si profond, que non-seulement ceux qui n'en étaient pas, mais encore ceux qui en étaient, y passaient un long temps sans le savoir. Car sous la belle couverture de leur continence, ils cachaient des impuretés qu'on n'ose nommer, et qui même faisaient partie de leurs mystères. Il y avait parmi eux plusieurs ordres. Ceux qu'ils appelaient leurs auditeurs ne savaient pas le fond de la secte; et leurs élus, c'est-à-dire, ceux qui savaient tout le mystère, en cachaient soigneusement l'abominable secret, jusqu'à ce qu'on y eût été préparé par divers degrés. On étalait l'abstinence et l'extérieur d'une vie non-seulement belle, mais encore mortifiée; et c'était une partie de la séduction de venir comme par degrés à ce qu'on croyait plus parfait, à cause qu'il était caché.

XII. *Troisième caractère : se mêler avec les catholiques dans les églises, et se cacher.* — Pour troisième caractère de ces hérétiques, nous y pouvons encore observer une adresse inconcevable à se mêler parmi les fidèles, et à s'y cacher sous la profession de la foi catholique; car cette dissimulation était un des artifices dont ils se servaient pour attirer les hommes dans leurs sentiments. On les voyait dans les églises avec les autres : ils y recevaient la communion; et encore qu'ils n'y reçussent jamais le sang de Notre Seigneur, tant à cause qu'ils détestaient le vin dont on se servait pour le consacrer, qu'à cause aussi qu'ils ne croyaient pas que Jésus-Christ eût eu du vrai sang; la liberté qu'on avait dans l'Eglise de participer ou à une ou à deux espèces, fit qu'on fut longtemps sans s'apercevoir de leur perpétuelle affectation à rejeter celle du vin consacré. Ils furent donc à la fin reconnus par saint Léon à cette marque[1] : mais leur adresse à tromper les yeux, quoique vigilants, des catholiques, était si grande, qu'ils se cachèrent encore, et furent à peine découverts sous le pontificat de saint Gélase. Alors donc, pour les rendre tout à fait reconnaissables au peuple, il en fallut venir à une défense expresse de communier autrement que sous les deux espèces; et pour montrer que cette défense n'était pas fondée sur la nécessité de les prendre toujours ensemble, saint Gélase l'appuie en termes formels, sur ce que ceux qui refusaient le vin sacré le faisaient par une *certaine superstition*[2] : preuve certaine que hors la superstition, qui rejetait comme mauvaise une des parties du mystère, l'usage de sa nature en eût été libre et indifférent, même dans les assemblées solennelles. Les protestants, qui ont cru que ce mot de superstition n'était pas assez fort pour exprimer les abominables pratiques des manichéens, ne songent pas que ce mot signifie dans la langue latine toute fausse religion ; mais qu'il est particulièrement affecté à la secte des manichéens, à cause de leurs abstinences et observances superstitieuses : les livres de saint Augustin en sont de bons témoins[3].

XIII. *Les pauliciens ou les manichéens d'Arménie.* — Cette secte si cachée, si abominable, si pleine de séduction, de superstition et d'hypocrisie, malgré les lois des empereurs, qui en avaient condamné les sectateurs au dernier supplice, ne laissait pas de se conserver, et de se répandre. L'empereur Anastase et l'impératrice Théodore, femme de Justinien, l'avaient favorisée. On en voit les sectateurs sous les enfants d'Héraclius, c'est-à-dire, au septième siècle, en Arménie, province voisine de la Perse, d'où cette fable détestable était venue, et autrefois sujette à son empire. Ils y furent ou établis, ou confirmés par un nommé Paul[4], d'où le

1. *Dan.*, I, 8, 12. — 2. *August. cont. Faust. manich.*, *lib.* XXX, *cap.* 3, 4, 5, 6; *tom.* VIII, *col.* 445 *et seq.* — 3. *I. Cor.*, IV. 26, 32, 34, 38; *Matth.*, XIX. 12. — 4. *Luc.*, IX. 62. — 5. *I. Tim.*, IV. 1. — 6. *Lib.* I. *cont Faust. Man.*, *c.* 10, *et Conf.*, *lib.* IV, *c.* 1 *et seq.* — 7. *Theodoret.*, *Hæret. fab.*, *lib.* I, *cap. ult. de Manete*, *p.* 212 *et seq.*

1. *Leo I*, *serm.* 41, *qui est* IX *de Quadr.*, *cap.* 4 *et* 5. — 2. *Gelas. in Dec. Grat. de cons.*, *distinct.* I, *cap.* Comperimus. *Ivo. Microl.*, *etc.* — 3. *De morib. Ecc. Cath.*, *c.* 31, *n.* 71. *De morib. Man.*, *c.* 18, *n.* 65, *t.* I, *col.* 713 *et* 739. *Cont. Ep. Fundam.*, *c.* 15, *n.* 19, *tom.* VIII, *col.* 161. — 4. *Cedr.*, *tom.* I, *p.* 432.

nom de Pauliciens leur fut donné en Orient, par un nommé Constantin, et enfin par un nommé Serge : et ils y parvinrent à une si grande puissance, ou par la faiblesse du gouvernemeet, ou par la protection des Sarrasins, ou même par la faveur de l'empereur Nicéphore très-attaché à cette secte[1], qu'à la fin persécutés par l'impératrice Théodore, femme de Basile[2], ils se trouvèrent en état de bâtir des villes, et de prendre les armes contre leurs princes[3].

XIV. *Histoire des pauliciens, par Pierre de Sicile, adressée à l'archevêque de Bulgarie.* — Ces guerres furent longues et sanglantes sous l'empire de Basile le Macédonien, c'est-à-dire, à l'extrémité du neuvième siècle. Pierre de Sicile fut envoyé par cet empereur à Tibrique, en Arménie[4], que Cédrénus appelle Téphrique[5], une des places de ces hérétiques, pour y traiter de l'échange des prisonniers. Durant ce temps il connut à fond les pauliciens; et il adressa un livre sur leurs erreurs, à l'archevêque de Bulgarie pour les raisons que nous verrons. Vossius reconnaît que nous avons une grande obligation à Radérus, qui nous a donné en grec et en latin une histoire si particulière et si excellente[6]. Pierre de Sicile nous y désigne ces hérétiques par leurs propres caractères, par leurs deux principes, par le mépris qu'ils avaient pour l'Ancien Testament, par leur adresse prodigieuse à se cacher quand ils voulaient, et par les autres marques que nous avons vues[7]. Mais il en remarque deux ou trois qu'il ne faut pas oublier : c'était leur aversion particulière pour les images de la croix, suite naturelle de leur erreur, puisqu'ils rejetaient la passion et la mort du Fils de Dieu; leur mépris pour la sainte Vierge, qu'ils ne tenaient point pour mère de Jésus-Christ, puisqu'il n'avait pas de chair humaine; et surtout leur éloignement pour l'Eucharistie.

XV. *Convenances des pauliciens avec les manichéens réfutés par saint Augustin.* — Cédrénus, qui a pris de cet historien la plupart des choses qu'il raconte des pauliciens, marque après lui ces trois caractères, c'est-à-dire, leur aversion pour la croix, pour la sainte Vierge et pour la sainte Eucharistie[8]. Les anciens manichéens avaient les mêmes sentiments. Nous apprenons de saint Augustin[9], que leur Eucharistie n'était pas la nôtre, mais quelque chose de si exécrable qu'on n'ose même y penser loin qu'on puisse l'écrire. Mais les nouveaux manichéens avaient encore reçu des anciens une autre doctrine qu'il importe de remarquer. Dès le temps de saint Augustin, Fauste le manichéen reprochait aux catholiques leur idolâtrie dans le culte qu'ils rendaient aux saints martyrs, et dans les

1. *Cedr., t.* II, *p.* 480.

2. Theodore etait femme de Theophile. A la mort de ce prince, arrivée au mois de janvier 842, elle prit les renes du gouvernement pendant la minorite de Michel III son fils. Ce fut pendant sa régence, qu'après avoir inutilement tente de convertir les pauliciens ou manichéens d'Arménie par les voies de douceur, elle employa la rigueur contre eux. Ces héretiques se refugièrent sur les terres des Musulmans, et en tirèrent des secours pour faire la guerre à l'Empire. Basile le Macédonien, qui succeda à Michel, remporta sur eux de grandes victoires (*Edit. de Versailles*).

3. *Cedr., t.* II, *p.* 541. — 4. *Petr. Sic., Hist. de Manich.* — 5. *Cedr., ibid., p.* 541, — 6. *Voss., de Hist. Græc.* — 7. *Pet. Sic., Ibid., Præf., etc.* — 8. *Cedr., tom.* II, *p.* 431. — 9. *Aug, Hær.* 46, *etc., tom.* VIII, *col.* 13.

sacrifices qu'ils offraient sur leurs reliques[1]. Mais saint Augustin leur faisait voir que ce culte n'avait rien de commun avec celui des païens, parce que ce n'était pas le culte de latrie ou de sujétion et de servitude parfaite[2]; et que, si on offrait à Dieu l'oblation sainte du corps et du sang de Jésus-Christ aux tombeaux et sur les reliques des martyrs, on se gardait bien de leur offrir ce sacrifice; mais qu'on espérait seulement « par là s'exciter à » l'imitation de leurs vertus, s'associer à leurs mé» rites, et enfin être secouru par leurs prières[3]? » Une réponse si nette n'empêcha pas que les nouveaux manichéens ne continuassent dans les calomnies de leurs pères. Pierre de Sicile nous rapporte qu'une femme manichéenne séduisit un laïque ignorant nommé Serge[4], en lui disant que les catholiques honoraient les saints comme des divinités, et que c'était pour cette raison qu'on empêchait les laïques de lire la sainte Ecriture, de peur qu'ils ne découvrissent plusieurs semblables erreurs.

XVI. *Dessein des pauliciens et des Bulgares, et instruction de Pierre de Sicile pour en empêcher l'effet.* — C'était par de telles calomnies que les manichéens séduisaient les simples. On a toujours remarqué parmi eux un grand désir d'étendre leur secte. Pierre de Sicile découvrit, durant le temps de son ambassade à Tibrique, qu'il avait été résolu dans le conseil des pauliciens, d'envoyer des prédicateurs de leur secte dans la Bulgarie, pour en séduire les peuples nouvellement convertis[5]. La Thrace, voisine de cette province, était il y avait déjà longtemps infectée de cette hérésie. Ainsi il n'y avait que trop à craindre pour les Bulgares, si les pauliciens les plus artificieux des manichéens, entreprenaient de les séduire; et c'est ce qui obligea Pierre de Sicile d'adresser à leur archevêque le livre dont nous venons de parler, afin de les prémunir contre des hérétiques si dangereux. Malgré ses soins, il est constant que l'hérésie manichéenne jeta de profondes racines dans la Bulgarie, et c'est de là qu'elle se répandit bientôt après dans le reste de l'Europe; ce qui fit donner, comme nous verrons, le nom de Bulgares aux sectateurs de cette hérésie.

XVII. *Les manichéens commencent à paraître en Occident après l'an* 1000 *de Notre Seigneur.* — Mille ans s'étaient écoulés depuis la naissance de Jésus-Christ, et le prodigieux relâchement de la discipline menaçait l'Eglise d'Occident de quelque malheur extraordinaire. C'était peut-être aussi le temps de ce terrible *déchaînement de Satan*, marqué dans l'Apocalypse[6], *après mille ans;* ce qui peut signifier d'extrêmes désordres : mille ans après que *le fort armé*, c'est-à-dire le démon victorieux, *fût lié* par Jésus-Christ venant au monde[7]. Quoi qu'il en soit, dans ce temps et en 1017, sous le roi Robert, on découvrit à Orléans des hérétiques d'une doctrine qu'on ne connaissait plus il y avait longtemps parmi les Latins[8].

XVIII. *Manichéens venus d'Italie, découverts sous le roi Robert à Orléans.* — Une femme italienne avait apporté en France cette damnable hé-

1. *Lib.* XX, *cont. Faust., c.* 4, *tom.* VIII, *col.* 233 *et seq.* — 2. *Idem, c.* 21 *et seq.* — 3. *Ibid., c.* 18. — 4. *Pet. Sic., ibid.* — 5. *Petr. Sic., initio lib.* — 6. *Apocal.,* XX, 2, 3, 7. — 7 *Matth.* XII, 29; *Luc.,* XI. 21, 22. — 8. *Acta Conc. Aurel., Spicil., tom.* II; *Conc. Lab., t.* IX, *col.* 836; *Glab., lib.* III, c. 8.

résie. Deux chanoines d'Orléans, l'un nommé Etienne ou Héribert, et l'autre nommé Lisoïus, qui étaient en réputation, furent les premiers séduits. On eut beaucoup de peine à découvrir leur secret. Mais enfin un Arifaste, qui soupçonna ce que c'était, s'étant introduit dans leur familiarité, ces hérétiques et leurs sectateurs confessèrent avec beaucoup de peine qu'ils niaient la chair humaine en Jésus-Christ; qu'ils ne croyaient pas que la rémission des péchés fût donnée dans le Baptême, ni que le pain et le vin pussent être changés au corps et au sang de Jésus-Christ[1]. On découvrit qu'ils avaient une Eucharistie particulière, qu'ils appelaient *la viande céleste*. Elle était cruelle et abominable, et tout à fait du génie des manichéens, quoiqu'on ne la trouve pas dans les anciens. Mais outre ce qu'on en vit à Orléans, Gui de Nogent la remarque encore dans d'autres pays[2]. Il ne faut pas s'étonner qu'on trouve de nouveaux prodiges dans une secte si cachée, soit qu'elle les invente, ou qu'on les y découvre de nouveau.

XIX. *Suite.* — Voilà de vrais caractères de manichéisme. On a vu que ces hérétiques rejetaient l'Incarnation. Pour le Baptême, saint Augustin dit expressément que les manichéens *ne le donnaient pas, et le croyaient inutile*[3]. Pierre de Sicile, et après lui Cédrénus nous apprennent la même chose des pauliciens[4] : tous ensemble nous font voir que les manichéens avaient une autre Eucharistie que la nôtre. Ce que disaient les hérétiques d'Orléans, qu'il ne fallait pas implorer le secours des saints, était encore de même caractère, et venait, comme on a vu, de l'ancienne source de cette secte.

XX. *Suite.* — Ils ne dirent rien ouvertement des deux principes : mais ils parlèrent avec mépris de la création, et des livres où elle était écrite. Cela regardait l'Ancien Testament; et ils confessèrent dans le supplice, qu'ils avaient eu de mauvais sentiments *sur le Seigneur de l'univers*[5]. Le lecteur se souvient bien que c'est celui que les manichéens croyaient mauvais. Ils allèrent au feu avec joie, dans l'espérance d'en être miraculeusement délivrés, tant l'esprit de séduction agissait en eux. Au reste, c'est ici le premier exemple d'une semblable condamnation. On sait que les lois romaines condamnaient à mort les manichéens[6] : le saint roi Robert les jugea dignes du feu.

XXI. *La même hérésie en Gascogne et à Toulouse.* — En même temps la même hérésie se trouve en Aquitaine et à Toulouse, comme il paraît par l'histoire d'Adémare de Chabanes, moine de l'abbaye de Saint-Cibard d'Angoulême, contemporain de ces hérétiques[7]. Un ancien auteur de l'histoire d'Aquitaine, que le célèbre Pierre Pithou a donnée au public, nous apprend qu'on découvrit en cette province, dont le Périgord faisait partie, *des manichéens qui rejetaient le Baptême, le signe de la sainte croix, l'Eglise, et le Rédempteur lui-même*, dont ils niaient l'Incarnation et la Passion, *l'honneur dû aux saints, le mariage légitime, et l'usage de la viande*[8]. Et le même auteur nous fait voir qu'ils étaient de la même secte que les hérétiques d'Orléans, dont l'erreur était venue d'Italie.

XXII. *Les manichéens d'Italie appelés cathares, et pourquoi.* — En effet, nous voyons que les manichéens s'étaient établis en ce pays-là. On les appelait *cathares*, c'est-à-dire, purs. D'autres hérétiques avaient autrefois pris ce nom; et c'était les novatiens, dans la pensée qu'ils avaient que leur vie était plus pure que celle des autres, à cause de la sévérité de leur discipline. Mais les manichéens enorgueillis de leur continence et de l'abstinence de la viande qu'ils croyaient immonde, se regardaient non-seulement comme cathares ou purs, mais encore, au rapport de saint Augustin[1], comme *catharistes*, c'est-à-dire, purificateurs, à cause de la partie de la substance divine mêlée dans les herbes et dans les légumes, avec la substance contraire, dont ils séparaient et purifiaient cette substance divine en la mangeant. Ce sont là des prodiges, je l'avoue; et on n'aurait jamais cru que les hommes en pussent être si étrangement entêtés, si on ne l'avait connu par expérience, Dieu voulant donner à l'esprit humain des exemples de l'aveuglement où il peut tomber, quand il est laissé à lui-même. Voilà donc la véritable origine des hérétiques de France venus des cathares d'Italie.

XXIII. *Origine des manichéens de Toulouse et d'Italie. Preuve qu'ils venaient de Bulgarie.* — Vignier, que nos réformés ont regardé comme le restaurateur de l'histoire dans le dernier siècle, parle de cette hérésie et de la découverte qui s'en fit au concile d'Orléans, dont il met la date par erreur en 1022[2]; et il remarque qu'en cette année, « furent pris et brûlés publiquement plusieurs per- » sonnages en présence du roi Robert pour crime » d'hérésie; car on écrit, poursuit-il, qu'ils parlaient » mal de Dieu et des sacrements, à savoir du Bap- » tême, et du corps et du sang de Jésus-Christ, » ensemble aussi du mariage; et ne voulaient user » des viandes ayant sang et graisse, les réputant » immondes. » Il raconte aussi que le principal de ces hérétiques s'appelait Etienne, dont il donne Glaber pour témoin avec la Chronique de Saint-Cibard : « Selon lesquels continue-t-il, plusieurs » autres sectaires de la même hérésie, qu'on appe- » lait des manichéens, furent exécutés ailleurs, » comme à Toulouse et en Italie. » N'importe que cet auteur se soit trompé dans la date et dans quelques autres circonstances de l'histoire : il n'avait pas vu les actes qu'on a recouvrés depuis. Il suffit que cette hérésie d'Orléans dont Etienne fut l'un des auteurs, dont le roi Robert vengea les excès, et dont Glaber nous a raconté l'histoire, soit reconnue pour manichéenne par Vignier; qu'il l'ait regardée comme la source de l'hérésie qu'on punit depuis à Toulouse, et que toute cette impiété fût dérivée de la Bulgarie, comme on va voir.

XXIV. *La même origine prouvée par un ancien auteur, chez Vignier.* — Un ancien auteur, rapporté dans les additions du même Vignier, ne permet pas d'en douter. Le passage de cet auteur, que Vignier transcrit tout entier en latin[3], veut dire en français : « Que dès que l'hérésie des Bul-

1. *Glab.*, *lib.* III, *c.* 8; *Acta Conc. Aurel.*, *Conc. Labb.*, *t.* IX, *col.* 836. — 2. *De vitâ suâ*, *lib.* III, *c.* 16. — 3. *De hæres. in hæres. Manich.*, *tom.* VIII, *col.* 17. — 4. *Petr. Sic.*, *ibid.*; *Cedr.*, *tom.* I, *p.* 434 — 5. *Idem*, — 6. *Cod. de hær.*, *l.* 5. — 7. *Bib nov. Labb.*, *t.* II, *p.* 176, 180. — 8. *Fragm. hist. Aquit. edita à Petro Pith. Bar.*, *t.* XI, *an.* 1017.

1. *De Hær. in hær. Manich.*, *tom.* VIII, *col.* 15. — 2. *Bib. hist.*, *II. part. à l'an* 1022, *p.* 672. — 3. *Add. à la II. part. p.* 133.

» gares commença à se multiplier dans la Lombardie, ils avaient pour évêque un certain Marc qui » avait reçu son ordre de la Bulgarie, et sous lequel » étaient les Lombards, les Toscans, et ceux de la » Marche : mais qu'il vint de Constantinople dans » la Lombardie, un autre pape nommé Nicétas, qui » accusa l'ordre de la Bulgarie; » et que Marc reçut l'ordre de la Drungarie.

XXV. *Suite du même passage.* — Quel pays c'est que la Drungarie, je n'ai pas besoin de l'examiner. Renier, très-instruit comme nous verrons, de toutes ces hérésies, nous parle des églises manichéennes *de Dugranicie et de Bulgarie*[1], *d'où viennent toutes les autres* de la secte en Italie et en France; ce qui, comme l'on voit, s'accorde très-bien avec l'auteur de Vignier. On voit, dans ce même *ancien auteur* de Vignier[2], que cette hérésie « apportée d'outre- » mer, à savoir de Bulgarie, de là s'était épanchée » par les autres provinces, où elle fut après en » grande vogue au pays de Languedoc, de Tou- » louse et de Gascogne signamment, qui la fit dire » aussi des Albigeois, qu'on appela semblablement » Bulgares, » à cause de leur origine. Je ne veux pas répéter ce que Vignier remarque de la manière dont on tournait ce nom de Bulgares dans notre langue. Le mot en est trop infâme; mais l'origine en est certaine, et il n'est pas moins assuré qu'on appelait de ce nom les Albigeois pour marque du lieu d'où ils venaient, c'est-à-dire, de Bulgarie.

XXVI. *Conciles de Tours et de Toulouse contre les manichéens de cette dernière ville.* — Il n'en faudrait pas davantage pour convaincre ces hérétiques de manichéisme. Mais le mal se déclara davantage dans la suite, principalement dans le Languedoc et à Toulouse : car cette ville était comme le chef de la secte, *d'où l'hérésie s'étendant*, comme porte le canon d'Alexandre III dans le concile de Tours, « à la manière d'un cancer, dans les pays » voisins, a infecté la Gascogne et les autres pro- » vinces[3]. » Comme c'était là, pour ainsi dire, la source du mal, c'était là aussi que l'on commença d'y appliquer le remède. Le pape Calixte II tint un concile à Toulouse[4], où l'on condamne les hérétiques qui « rejettent le sacrement du corps et du sang » de Notre Seigneur, le baptême des petits enfants, » le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques, et » le mariage légitime. » Le même canon fut répété dans le concile général de Latran sous Innocent II[5]. On voit ici le caractère du manichéisme dans la condamnation du mariage. C'en est encore un autre de rejeter le sacrement de l'Eucharistie; car il faut bien remarquer que le canon porte, non pas que ces hérétiques eussent quelque erreur sur ce sacrement, mais *qu'ils le rejetaient*, comme on a vu que faisaient aussi les manichéens.

XXVII. *Convenance avec les manichéens connus par saint Augustin. La même hérésie en Allemagne.* — Pour le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques, on peut voir dans saint Augustin et dans les autres auteurs, le renversement qu'introduisirent les manichéens dans toute la hiérarchie, et le mépris qu'ils faisaient de tout l'ordre ecclésiastique. A l'égard du baptême des petits enfants, nous remarquerons dans la suite, que les nouveaux manichéens l'attaquèrent avec un soin particulier : et encore qu'en général ils rejetassent le Baptême[1], ce qui frappait les yeux des hommes était principalement le refus qu'ils faisaient de ce sacrement aux petits enfants, qui étaient presque les seuls à qui on le donnât alors[2]. On marqua donc dans ce canon de Toulouse et de Latran, les caractères sensibles par où cette hérésie toulousaine, qu'on appela depuis *albigeoise*, se faisait connaître. Le fond de leur erreur demeurait plus caché. Mais à mesure que cette race maudite venue de la Bulgarie se répandait dans l'Occident, on y découvrit de plus en plus les dogmes des manichéens. Ils pénétrèrent jusqu'au fond de l'Allemagne, et l'empereur Henri IV les y découvrit à Goslar, ville de Souabe, au milieu du onzième siècle, étonné d'où pouvait venir cette engeance du manichéisme[3]. Ceux-ci furent reconnus à cause qu'ils s'abstenaient *de la chair des animaux, quels qu'ils fussent, et en croyaient l'usage défendu.* L'erreur se répandit bientôt de tous côtés en Allemagne; et dans le douzième siècle on découvrit beaucoup de ces hérétiques autour de Cologne. Le nom de Cathares faisait connaître la secte; et Ecbert, auteur du temps très-versé dans la théologie, nous fait voir dans ces cathares d'autour de Cologne, tous les caractères des manichéens[4]; la même détestation de la viande et du mariage, le même mépris du Baptême, la même horreur pour la communion, la même répugnance à croire la vérité de l'Incarnation et de la Passion du Fils de Dieu; et enfin les autres marques semblables que je n'ai plus besoin de répéter.

XXVIII. *Suite des sentiments d'Ecbert sur les manichéens d'Allemagne.* — Mais comme les hérésies changent, ou se découvrent davantage avec le temps, on y voit beaucoup de nouveaux dogmes et de nouvelles pratiques. Par exemple, en nous expliquant avec les autres le mépris que ces manichéens faisaient du Baptême, Ecbert nous apprend que s'ils rejetaient le baptême d'eau[5], ils donnaient avec des flambeaux allumés un certain baptême de feu, dont il explique la cérémonie[6]. Ils s'acharnaient contre le baptême des petits enfants : ce que je remarque encore une fois, parce que c'est là un des caractères de ces nouveaux manichéens. Ils en avaient encore un autre qui n'est pas moins remarquable; c'est qu'ils disaient que les sacrements perdaient leur vertu par la mauvaise vie de ceux qui les administraient[7]. C'est pourquoi ils exagéraient la corruption du clergé, pour faire voir qu'il n'y avait plus de sacrements parmi nous; et c'est une des raisons pour lesquelles nous avons vu qu'on les accusait de rejeter le sacerdoce et tous les ordres ecclésiastiques.

XXIX. *On découvre qu'ils tenaient deux premiers principes.* — On n'avait pas encore tout à fait pénétré la croyance des deux principes dans ces nouveaux hérétiques. Car encore qu'on sentît bien que c'était la raison profonde qui leur faisait rejeter et l'union des deux sexes et toutes ses suites dans

1. *Ren. cont. Vadd.*, c. 6, *t.* IV; *Bibl. PP.*, *part. II*, *p.* 759. — 2. *Vignier, ibid.* — 3. *Conc. Tur.* III, c. 1; *Conc. Lab.*, *t.* X, *col.* 1419. — 4. *Conc. Tol.*, *an.* 1119, *Conc. Labb.*, *t.* X, *col.* 857, *Can.* 3. — 5. *Conc. Lat.* II, *an.* 1139, *Can.* 23.

1. *Aug.*, *de Hær. in hær. Manich.*, *tom.* VIII, *col.* 17. — 2. *Ecb.*, *serm.* I, *Bib. PP.*, *t.* IV, *II. part.*, *p.* 81; *Ren. cont Vald.*, c. 6. — 3. *Herm. Cont. ad an.* 1052. *Bar. t.* XI. *ad eumd. an. Centuciat. in Cent.* XI, *c.* 5, *sub fin.* — 4. *Ecb.*, *serm.* XIII. *adv. Cath.*, *t.* IV; *Bibl. PP.*, *part. II.* — 5. *Serm.* I. 8, 11. — 6. *Idem*, *serm.* VII. — 7. *Ibid.*, *serm.* IV, *etc.*

tous les animaux, comme les chairs, les œufs, et le laitage, Ecbert est le premier, que je sache, qui leur objecte cette erreur en termes formels. Il dit même *qu'il a découvert très-certainement*, que c'était la raison secrète qu'ils avaient entre eux d'éviter la viande, *parce que le diable en était le créateur*[1]. On voit la peine qu'on avait de pénétrer le fond de leur doctrine : mais elle paraissait assez par ses suites.

XXX. *Variations de ces hérétiques.* — On apprend du même auteur que ces hérétiques se mitigeaient quelquefois à l'égard du mariage[2]. Un certain Hartuvin le permettait parmi eux à un garçon qui épousait une fille, et il voulait qu'on fût vierge de part et d'autre ; encore ne devait-on pas aller au delà du premier enfant : ce que je remarque afin qu'on voie les bizarreries d'une secte qui n'était pas d'accord avec elle-même, et se trouvait souvent contrainte à démentir ses principes.

XXXI. *Soin de se cacher.* — Mais la marque la plus certaine pour connaître ces hérétiques était le soin qu'ils avaient de se cacher, non-seulement en recevant les sacrements avec nous, mais encore en répondant comme nous, lorsqu'on les pressait sur la foi. C'était l'esprit de la secte dès son commencement ; et nous l'avons remarqué dès le temps de saint Augustin et de saint Léon. Pierre de Sicile, et après lui Cédrénus nous font voir le même caractère dans les pauliciens. Non-seulement ils niaient en général qu'ils fussent manichéens ; mais encore interrogés en particulier de chaque dogme de la foi, ils paraissaient catholiques en trahissant leurs sentiments par des mensonges manifestes[3], ou du moins en les déguisant par des équivoques pires que le mensonge, parce qu'elles étaient plus artificieuses et plus pleines d'hypocrisie. Par exemple, quand on leur parlait de l'eau du Baptême, ils la recevaient en entendant par l'eau du Baptême la doctrine de Notre Seigneur, dont les âmes sont purifiées[4]. Tout leur langage était plein de semblables allégories ; et on les prenait pour des orthodoxes, à moins d'avoir appris par un long usage à connaître leurs équivoques.

XXXII. *Leurs équivoques lorsqu'on les interrogeait sur la foi.* — Ecbert nous en apprend une qu'on n'aurait jamais devinée. On savait qu'ils rejetaient l'Eucharistie ; et lorsque, pour les sonder sur un article si important, on leur demandait s'ils faisaient le corps de Notre Seigneur, ils répondaient sans hésiter qu'ils le faisaient, en entendant que *leur propre corps* qu'ils faisaient en quelque sorte en mangeant, était *le corps de Jésus-Christ*[5], à cause que, selon saint Paul, ils en étaient les membres. Par ces artifices ils paraissaient au dehors très-catholiques. Chose étrange ! Un de leurs dogmes était, que l'Evangile défendait de jurer pour quelque cause que ce fût[6] : cependant interrogés sur la religion, ils croyaient qu'il était permis non-seulement de mentir, mais encore de se parjurer ; et ils avaient appris des anciens priscillianistes, autre branche de manichéens connue en Espagne, ce vers rapporté par saint Augustin : « Jurez, parjurez-vous tant que vous voudrez ; et gardez-vous » seulement de trahir le secret de la secte. *Jura, » perjura ; secretum prodere noli*[1]. » C'est pourquoi Ecbert les appelait des *hommes obscurs*[2], des gens qui ne prêchaient pas, mais qui parlaient à l'oreille, qui se cachaient dans des coins, et qui murmuraient plutôt en secret qu'ils n'expliquaient leur doctrine. C'était un des attraits de la secte : on trouvait je ne sais quelle douceur, dans ce secret impénétrable qu'on y observait ; et comme disait le sage, *ces eaux qu'on buvait furtivement paraissaient plus agréables*[3]. Saint Bernard, qui connaissait bien ces hérétiques, comme nous verrons bientôt, y remarque ce caractère particulier[4] ; qu'au lieu que les autres hérétiques, poussés par l'esprit d'orgueil, ne cherchaient qu'à se faire connaître, ceux-ci au contraire ne travaillaient qu'à se cacher : les autres voulaient vaincre ; ceux-ci plus malins ne voulaient que nuire, et se coulaient sous l'herbe pour inspirer plus sûrement leur venin par une secrète morsure. C'est que leur erreur découverte était à demi-vaincue par sa propre absurdité : c'est pourquoi ils s'attaquaient à des ignorants, à des gens de métier, à des femmelettes, à des paysans, et ne leur recommandaient rien tant que ce secret mystérieux[5].

XXXIII. *Enervin consulte saint Bernard sur les manichéens d'auprès de Cologne.* — Enervin, qui servait Dieu dans une église auprès de Cologne, dans le temps qu'on y découvrit ces nouveaux manichéens dont Ecbert nous a parlé, en fait dans le fond, le même récit que cet auteur ; et ne voyant point dans l'Eglise de plus grand docteur à qui il pût s'adresser pour les confondre que le grand saint Bernard, abbé de Clairvaux, il lui en écrivit la belle lettre que le docte P. Mabillon nous a donnée dans ses *Analectes*[6]. Là, outre les dogmes de ces hérétiques que je ne veux plus répéter, nous voyons les partialités qui les firent découvrir : on y voit la distinction *des auditeurs et des élus*[7] ; caractère certain de manichéisme marqué par saint Augustin : on y voit *qu'ils avaient leur Pape*[8] ; vérité qui se découvrit davantage dans la suite ; et enfin qu'ils se glorifiaient « que leur doctrine avait duré jusqu'à nous, » mais cachée, dès le temps des martyrs, et ensuite » dans la Grèce, et en quelques autres pays : » ce qui est très-vrai, puisqu'elle venait de Marcion et de Manès, hérésiarques du troisième siècle : et on peut voir par là de quelle boutique est sortie la méthode de soutenir la perpétuité de l'Eglise, par une suite cachée et par des docteurs répandus deçà et delà sans aucune succession manifeste et légitime.

XXXIV. *Ces hérétiques interrogés devant tout le peuple.* — Au reste, qu'on ne dise pas que la doctrine de ces hérétiques fut peut-être calomniée pour n'avoir pas été bien entendue : il paraît, tant par la lettre d'Enervin que par les sermons d'Ecbert, que l'examen de ces hérétiques fut fait publiquement[9], et que c'était un de leurs évêques et un de leurs compagnons qui soutinrent leur doctrine autant qu'ils purent en présence de l'archevêque, de tout le clergé et de tout le peuple.

1. *Ecb., serm.* VI, *p.* 99. — 2. *Serm.* V, *p.* 91. — 3. *Petr. Sic., init., lib. de Hist. Manich.* — 4. *Ibid., Cedr., tom.* I, *p.* 434. — 5. *Ecb., serm.* I, 11. — 6. *Bern. in Cant., serm.* LXV, *n.* 2 ; *tom.* I, *col.* 1191.

1. *De Hær. in hær. Priscil., t.* VIII, *col.* 22 ; *Ecb., serm.* II ; *Bern., ibid.* — 2. *Init. lib. id., serm.* 1, 2, 7, *etc.* — 3. *Prov.,* IX. 17. — 4. *Serm.* LXV, *in Cant. n.* I. — 5. *Idem, Ecb. init. lib., etc.; Bern., serm.* LXV. LXVI. — 6. *Enervin., ep. ad S. Bern., Anal.* III. *p.* 452. — 7. *Idem, p.* 455, 456. — 8. *Ibid., p.* 457. — 9. *Ibid, p.* 453 ; *Ecb., serm.* I.

XXXV. *Les dogmes de ces hérétiques réfutés par saint Bernard, qui les avait bien connus à Toulouse.* — Saint Bernard, que le pieux Enervin excitait à réfuter ces hérétiques, fit alors les deux beaux sermons sur les Cantiques, où il attaque si vivement les hérétiques de son temps. Ils ont un rapport si manifeste à la lettre d'Enervin, qu'on voit bien qu'elle y a donné occasion : mais on voit bien aussi, de la manière si ferme et si positive dont parle saint Bernard, qu'il était instruit d'ailleurs, et qu'il en savait plus qu'Enervin lui-même. En effet, il y avait déjà plus de vingt ans que Pierre de Bruis et son disciple Henri avaient répandu secrètement ces erreurs dans le Dauphiné, dans la Provence, et surtout aux environs de Toulouse. Saint Bernard fit un voyage dans ces pays-là pour y déraciner ce mauvais germe ; et les miracles qu'il y fit en confirmation de la vérité catholique, sont plus éclatants que le soleil. Mais ce qu'il importe de bien remarquer, c'est qu'il n'oublia rien pour s'instruire d'une hérésie qu'il allait combattre, et qu'ayant conféré souvent avec les disciples de ces hérétiques, il n'en a pas ignoré la doctrine. Or il y remarque distinctement avec la condamnation *du baptême des petits enfants, de l'invocation des saints et des oblations pour les morts*, celle de *l'usage du mariage, et de tout ce qui était sorti* de près ou de loin *de l'union des deux sexes, comme était la viande et le laitage*[1]. Il les taxe aussi de ne pas recevoir l'Ancien Testament, et *de ne recevoir que l'Evangile tout seul*[2]. C'était encore une de leurs erreurs notée par saint Bernard, qu'un pécheur n'était plus évêque, et « que les papes, les arche» vêques, les évêques et les prêtres, n'étaient ca» pables ni de donner, ni de recevoir les sacre» ments, à cause qu'ils étaient pécheurs[3]. » Mais ce qu'il remarque le plus, c'est leur hypocrisie; non-seulement dans l'apparence trompeuse de leur vie austère et pénitente, mais encore dans la coutume qu'ils observaient constamment de recevoir avec nous les sacrements, et de professer publiquement notre doctrine qu'ils déchiraient en secret[4]. Saint Bernard fait voir que leur piété n'était que dissimulation. En apparence ils blâmaient le commerce avec les femmes, et cependant on les voyait tous passer avec une femme les jours et les nuits. La profession qu'ils faisaient, d'avoir le sexe en horreur leur servait à faire croire qu'ils n'en abusaient pas. Ils croyaient tout jurement défendu ; et interrogés sur leur foi, ils ne craignaient pas de se parjurer : tant il y a de bizarreries et d'inconstance dans les esprits excessifs. Saint Bernard concluait de toutes ces choses, que c'était là ce *mystère d'iniquité* prédit par saint Paul[5], d'autant plus à craindre qu'il était plus caché; et que ces hommes sont ceux que le Saint-Esprit a fait connaître au même apôtre comme *des hommes séduits par le démon, qui disent des mensonges en hypocrisie; dont la conscience est cautérisée ; qui défendent le mariage et les viandes que Dieu a créées*[6]. Tous les caractères y conviennent trop clairement pour avoir besoin d'être remarqués : et voilà les prédécesseurs que se donnent les calvinistes.

1. *Serm.* LXVI. *in Cant.*, *n.* 9. — 2. *Serm.* LXV, *n.* 3. — 3. *Serm.* LXVI, *n.* 11. — 4. *Serm.* LXV. *in Cant.*, *n.* 5. — 5. *II. Thess.*, II. 7. — 6. *Serm.* LXVI, *n.* 1; *I. Tim.*, IV. 1, 2, 3.

XXXVI. *Pierre de Bruis, et Henri.* — De dire que ces hérétiques toulousains, dont parle saint Bernard, ne sont pas ceux qu'on appela vulgairement les Albigeois, ce serait une illusion trop grossière. Les ministres demeurent d'accord que Pierre de Bruis et Henri sont deux des chefs de cette secte, et que Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, leur contemporain, dont nous parlerons bientôt, *attaqua les Albigeois sous le nom de Pétrobusiens*[1]. Si les auteurs sont convaincus de manichéisme, les sectateurs n'ont pas dégénéré de cette doctrine; et on peut juger de ces mauvais arbres par leurs fruits : car encore qu'il soit constant par les lettres de saint Bernard, et par les auteurs du temps[2], qu'il convertit beaucoup de ces hérétiques toulousains disciples de Pierre de Bruis et de Henri, la race n'en fut pas éteinte, et ils gagnaient d'autant plus de monde qu'ils continuaient à se cacher. On les appelait les *bons hommes*, tant ils étaient doux et simples en apparence : mais leur doctrine parut dans un interrogatoire que plusieurs d'eux subirent à Lombez, petite ville près d'Albi, dans un concile qui s'y tint en 1176[3].

XXXVII. *Concile de Lombez. Célèbre interrogatoire de ces hérétiques.* — Gaucelin, évêque de Lodève, bien instruit de leurs artifices et de la saine doctrine, y fut chargé de les interroger sur leur croyance. Ils biaisent sur beaucoup d'articles, ils mentent sur d'autres; mais ils avouent en termes formels, « qu'ils rejettent l'Ancien Testament; qu'ils » croient la consécration du corps et du sang de » Jésus-Christ également bonne, soit qu'elle se » fasse par un laïque ou par un clerc, pourvu » qu'ils soient gens de bien; que tout serment est » illicite; et que les évêques et les prêtres, qui » n'avaient pas les qualités que saint Paul prescrit, » ne sont ni prêtres, ni évêques. » On ne put jamais les obliger, quoi qu'on pût dire, à approuver le mariage ni le baptême des petits enfants; et le refus obstiné de reconnaître des vérités si constantes fut pris pour un aveu de leur erreur. On les condamna aussi par l'Ecriture, comme gens qui refusaient de confesser leur foi; et sur tous les points proposés ils sont vivement pressés par Ponce, archevêque de Narbonne, par Arnaud, évêque de Nîmes, par les abbés, et surtout par Gaucelin, évêque de Lodève, que Gérauld, évêque d'Albi, qui était présent et l'Ordinaire du lieu, avait revêtu de son autorité. Je ne crois pas qu'on puisse voir en aucun concile ni la procédure plus régulière, ni l'Ecriture mieux employée, ni une dispute plus précise et plus convaincante. Qu'on nous dise encore après cela, que ce qu'on dit des Albigeois sont des calomnies.

XXXVIII. *Histoire du même concile par un auteur du temps.* — Un historien du temps récite au long ce concile[4], et donne un fidèle abrégé des actes plus amples qu'on a recouvrés depuis. Voici comme il commence son récit. « Il y avait dans la » province de Toulouse, des hérétiques qui se fai» saient appeler les *bons hommes*, maintenus par » les soldats de Lombez. Ceux-là disaient qu'ils ne » recevaient ni la loi de Moïse, ni les Prophètes, ni

1. *La Roq., Hist. de l'Euch.*, *p.* 452, 453. — 2. *Epist.* 241. *ad Tol.; Vit. S. Bern.*, *lib.* III, *c.* 5. — 3. *Act. Conc. Lumb.*, *t.* X; *Conc. Labb.*, *col.* 1471, *an.* 1176. — 4. *Roger. Hoved.*, in *Annal. Angl.*

» les Psaumes, ni l'Ancien Testament, ni les docteurs du Nouveau, à la réserve des Evangiles, » des Epitres de saint Paul, des sept Epitres canoniques, des Actes et de l'Apocalypse. » C'en est assez, sans parler davantage du reste, pour faire rougir nos protestants des erreurs de leurs ancêtres.

XXXIX. *Pourquoi ces hérétiques sont appelés ariens.* — Mais pour faire soupçonner quelque calomnie dans la procédure qu'on tint contre eux, ils remarquent qu'on les appela non point manichéens, mais ariens; que cependant les manichéens n'ont jamais été accusés d'arianisme, et que Baronius lui-même a reconnu cette équivoque[1]. Quelle chicane! de verbaliser sur le titre qu'on donne à une hérésie, quand on la voit désignée, pour ne point parler des autres marques, par celle de rejeter l'Ancien Testament! Mais il faut encore montrer à ces esprits contentieux quelle raison on avait d'accuser les manichéens d'arianisme. C'est que Pierre de Sicile dit ouvertement, « qu'ils professaient la Trinité en parole, qu'ils la niaient dans » leur cœur, et qu'ils en tournaient le mystère en » allégories impertinentes[2]. »

XL. *Sentiment des manichéens sur la Trinité, par saint Augustin.* — C'est aussi ce que saint Augustin nous apprend à fond. Fauste, évêque des manichéens avait écrit : « Nous reconnaissons » sous trois noms une seule et même divinité de » Dieu le Père tout-puissant, de Jésus-Christ son » Fils, et du Saint-Esprit[3]. » Mais il ajoute ensuite : « Que le Père habitait la souveraine et principale » lumière, que saint Paul appelait inaccessible; » pour le Fils, qu'il résidait dans la seconde lumière, qui est la visible; et qu'étant double selon » l'Apôtre qui nous parle de la vertu et de la sagesse de Jésus-Christ, sa vertu résidait dans le » soleil, et sa sagesse dans la lune; et enfin pour » le Saint-Esprit, que sa demeure était dans l'air » qui nous environne. » Voilà ce que disait Fauste; par où saint Augustin le convainc de séparer le Fils d'avec le Père, même par des lieux corporels; de le séparer encore d'avec lui-même, et de séparer le Saint-Esprit de l'un et de l'autre[4] : les situer aussi, comme faisait Fauste, dans des lieux si inégaux, c'était mettre entre les Personnes divines une trop manifeste inégalité. Telles étaient ces allégories pleines d'ignorance, par lesquelles Pierre de Sicile convainquait les manichéens de nier la Trinité. Ce n'était pas la confesser que de l'expliquer de cette sorte; mais, comme dit saint Augustin, *c'était coudre la foi de la Trinité à ses inventions.* Un auteur du douzième siècle, contemporain de saint Bernard, nous apprend que ces hérétiques ne disaient point : *Gloria Patri*[5]; et Renier dit expressément que les Cathares ou Albigeois ne croyaient pas « que la Trinité fût un seul Dieu; » mais qu'ils croyaient que le Père était plus grand » que le Fils et le Saint-Esprit[6]. » Il ne faut donc pas s'étonner que les catholiques aient rangé quelquefois les manichéens avec ceux qui niaient, la Trinité sainte, et que par cette considération, ils aient pu leur donner le nom d'ariens.

1. *La Roq.*, *idem*, *Bar.*, *t.* XII, *an.* 1176, *p.* 674. -- 2. *Petr. Sic.*, *ibid.* -- 3. *Faust. ap. Aug.*, *lib.* XX. *cont. Faust.*, *cap.* 2, *t.* VIII, *col.* 333. -- 4. *Idem*, *cap.* 7, *t.* VIII, *col.* 336. -- 5. *Herib. mon.*, *ep.*, *Anal.* III. -- 6. *Ren. cont. Vald.*, *c.* 6, *t.* IV. *Bibl. PP.*, *p.* 759.

XLI. *Manichéens à Soissons. Témoignage de Gui de Nogent.* — Pour revenir au manichéisme de ces hérétiques, Gui de Nogent, célèbre auteur du douzième siècle, et plus ancien que saint Bernard, nous fait voir autour de Soissons des hérétiques, qui « faisaient un fantôme de l'Incarnation; qui rejetaient le baptême des petits enfants; qui avaient » en horreur le mystère qu'on fait à l'autel; qui » prenaient pourtant les sacrements avec nous; qui » rejetaient toutes les viandes et tout ce qui sort de » l'union des deux sexes[1]. » Ils faisaient, à l'exemple de ces hérétiques que nous avons vus à Orléans, une Eucharistie et un sacrifice qu'on n'ose décrire; et pour se montrer tout à fait semblables aux autres manichéens, *ils se cachaient comme eux et se coulaient en secret parmi nous*, avouant et jurant tout ce qu'on voulait, pour se sauver du supplice.

XLII. *Témoignage de Radulphus Ardens sur les hérétiques d'Agénois.* — Ajoutons à ces témoins Radulphus Ardens, auteur célèbre du onzième siècle, dans la peinture qu'il nous fait des hérétiques d'Agénois, qui « se vantent de mener la vie » des apôtres; qui disent qu'ils ne mentent point; » qu'ils ne jurent point; qui condamnent l'usage » des viandes et du mariage; qui rejettent l'Ancien » Testament et ne reçoivent qu'une partie du Nouveau; et, ce qui est de plus terrible, admettent » deux Créateurs; qui disent que le sacrement de » l'autel n'est que du pain tout pur; qui méprisent » le Baptême et la résurrection des corps[2]. » Sont-ce là des manichéens bien marqués? Or on n'y voit point d'autres caractères que dans ces Toulousains et ces Albigeois, dont nous avons vu que la secte s'était répandue en Gascogne et dans les provinces voisines. Agen avait eu aussi ses docteurs particuliers; mais quoi qu'il en soit, on voit partout le même esprit, et tout y est de même sorte.

XLIII. *Les mêmes hérétiques en Angleterre.* — Trente de ces hérétiques de Gascogne se réfugièrent en Angleterre en l'an 1160 On les appelait *poplicains* ou *publicains* Mais voyons quelle était leur doctrine par Guillaume de Neubridge, historien voisin de ce temps, dont Spelman, auteur protestant, a inséré le témoignage dans le second tome de ses *Conciles d'Angleterre* : « On fit, dit-il[3], entrer ces hérétiques dans le concile assemblé à » Oxford. Gérard, qui était le seul qui sût quelque » chose, répondit bien sur la substance du Médecin céleste : mais quand on vint aux remèdes qu'il » nous a laissés, ils en parlèrent très-mal, ayant » en horreur le Baptême, l'Eucharistie et le Mariage, et méprisant l'unité catholique. » Les protestants rangent parmi leurs ancêtres ces hérétiques venus de Gascogne[4], à cause qu'ils parlent mal du sacrement de l'Eucharistie, selon les Anglais de ce temps qui étaient persuadés de la présence réelle. Mais ils devraient considérer que ces poplicains sont accusés, non pas de nier la présence réelle, mais *d'avoir en horreur l'Eucharistie, aussi bien que le Baptême et le Mariage*, trois caractères visibles du manichéisme : et je ne tiens pas ces hérétiques en-

1. *De vitâ suâ*, *lib.* III, *c.* 16. -- 2. *Radulp. Ard.*, *serm. in Dom.* VIII. *post. Trin.*, *t.* II. -- 3. *Guil. Neudb.*, *Rer. Angl.*, *lib.* II, *c.* 13; *Conc. Ox.*, *tom.* II; *Conc. Ang.*; *Conc. Labb.*, *tom.* X, 1160, *col.* 1405. — 4. *La Roq.*, *Hist. de l'Euc.*, *c.* 18, *p.* 400.

tièrement justifiés sur le reste, sous prétexte qu'ils en répondirent assez bien; car nous avons trop vu les artifices de cette secte; et en tout cas ils n'en seraient pas moins manichéens, quand ils auraient adouci quelques erreurs de cette secte.

XLIV. *Que les poplicains ou publicains sont manichéens.* — Le nom même de publicains ou de poplicains était un nom de manichéens, comme il paraît clairement par le témoignage de Guillaume le Breton. Cet auteur, dans la vie de Philippe Auguste, dédiée à Louis son fils aîné, parlant des hérétiques *qu'on appelait vulgairement poplicains*, dit « qu'ils rejetaient le mariage; qu'ils » regardaient comme un crime de manger de la » chair; et qu'ils avaient les autres superstitions » que saint Paul remarque en peu de mots[1] : » c'était dans la première à Timothée.

XLV. *Les ministres font les Vaudois manichéens, en les faisant poplicains.* — Cependant nos réformés croient faire honneur aux disciples de Valdo, de les mettre au nombre des poplicains[2]. Il n'en faudrait pas davantage pour condamner les Vaudois : mais je ne me veux point prévaloir de cette erreur : je laisserai aux Vaudois leurs hérésies particulières ; et il me suffit d'avoir fait voir que les poplicains sont convaincus de manichéisme.

XLVI. *Manichéens d'Ermengard.* — Je reconnais avec les protestants[3] que le traité d'Ermengard n'a pas dû être intitulé *contre les Vaudois*, comme il l'a été par Gretser; car il ne parle en aucune sorte de ces hérétiques : mais c'est que du temps de Gretser on nommait du nom commun de Vaudois toutes les sectes séparées de Rome depuis le onzième ou douzième siècle jusqu'au temps de Luther; ce qui fit que cet auteur, en publiant divers traités contre ces sectes, leur donna ce titre général, *contre les Vaudois :* mais il ne laissa pas de conserver à chaque livre le titre qu'il avait trouvé dans le manuscrit. Voici donc comme Ermengard ou Ermengaud avait intitulé son livre : *Traité contre les hérétiques qui disent que c'est le démon et non pas Dieu, qui a créé ce monde et toutes les choses visibles*[4]. Il réfute en particulier chapitre à chapitre, toutes les erreurs de ces hérétiques, qui sont toutes celles du manichéisme que nous avons tant de fois marquées. S'ils parlent contre l'Eucharistie, ils ne parlent pas moins contre le Baptême ; s'ils rejettent le culte des saints et d'autres points de notre doctrine, ils ne rejettent pas moins la création, l'incarnation, la loi de Moïse, le mariage, l'usage de la viande, et la résurrection[5]; de sorte que se prévaloir de l'autorité de cette secte, c'est mettre sa gloire dans l'infamie même.

XLVII. *On passe à l'examen des auteurs qui traitent des manichéens et des Vaudois.* — Je passe plusieurs autres témoins, qui ne sont plus nécessaires après tant de preuves convaincantes : mais il y en a quelques-uns qu'il ne faut pas oublier, à cause qu'insensiblement ils nous introduisent à la connaissance des Vaudois.

XLVIII. *Preuve par Alanus, que les hérétiques de Montpellier sont manichéens.* — Je produis d'abord Alanus, célèbre moine de l'ordre de Cîteaux, et l'un des premiers auteurs qui ont écrit contre les Vaudois. Celui-ci dédia un traité contre les hérétiques de son temps au comte de Montpellier, son seigneur, et le divisa en deux livres. Le premier regarde les hérétiques de son pays. Il leur attribue les deux principes et la fausseté de l'incarnation de Jésus-Christ avec son corps fantastique, et toutes les autres erreurs des manichéens contre la loi de Moïse, contre la résurrection, contre l'usage de la viande et du mariage : à quoi il ajoute quelques autres choses que nous n'avions pas vues encore dans les Albigeois; entre autres, la damnation de saint Jean-Baptiste, pour avoir douté de la venue de Jésus-Christ[1]; car ils prenaient pour un doute du saint précurseur ce qu'il fit au Sauveur du monde par ces disciples : *Etes-vous celui qui devez venir*[2]*?* Pensée très-extravagante, mais très-conforme à ce qu'écrit Fauste le Manichéen, au rapport de saint Augustin[3]. Les autres auteurs qui ont écrit contre ces nouveaux manichéens, leur attribuent d'un commun accord la même erreur[4].

XLIX. *Le même auteur distingue les Vaudois des manichéens.* — Dans la seconde partie de son ouvrage, Alanus traite des Vaudois, et il y fait un dénombrement de leurs erreurs, que nous verrons en son lieu : il nous suffit d'observer ici qu'il n'y a rien qui ressente le manichéisme, et de voir d'abord ces deux sectes entièrement distinguées.

L. *Pierre de Vaucernai distingue très-bien ces deux sectes, et fait voir que les Albigeois sont manichéens.* — Celle de Valdo était encore assez nouvelle. Elle avait pris naissance à Lyon en l'an 1160, et Alanus écrivait en 1202 au commencement du treizième siècle. Un peu après, et environ l'an 1209, Pierre de Vaucernai fit son *Histoire des Albigeois*, où traitant d'abord des diverses sectes et hérésies de son temps, il met en premier lieu les manichéens, dont il rapporte les divers partis[5]; mais où l'on voit toujours quelques caractères de ceux qu'on a remarqués dans le manichéisme, encore que dans les uns il soit outré, et dans les autres mitigé et adouci selon la fantaisie de ces hérétiques. Quoi qu'il en soit, tout est du fond du manichéisme; et c'est le propre caractère de l'hérésie que Pierre de Vaucernai nous représente *dans la province de Narbonne*, c'est-à-dire de l'hérésie des Albigeois dont il entreprend l'histoire. Il n'attribue rien de semblable à d'autres hérétiques dont il parle. « Il y avait, dit-il, d'autres hérétiques » qu'on appelait Vaudois, d'un certain Valdius de » Lyon. Ceux-là sans doute étaient mauvais; mais » non pas à comparaison de ces premiers. » Il marque ensuite en peu de paroles, quatre de leurs erreurs principales, et revient aussitôt après à ses Albigeois. Mais ces erreurs des Vaudois sont très-éloignées du manichéisme, comme nous verrons bientôt : et voilà encore une fois les Albigeois et les Vaudois, deux sectes très-bien distinguées, et la dernière sans aucune marque de manichéens.

LI. *Que Pierre de Vaucernai dans sa simplicité, a bien marqué les caractères des manichéens.* — Les protestants veulent croire que Pierre de Vaucernai y parlait de l'hérésie des Albigeois sans trop

1. *Philip.*, *lib.* I; *Duch.*, *t.* V, *Hist Franc.*, *p.* 102. — 2. *La Roq.*, *p.* 455. — 3. *Aubert. La Roq.* — 4. *Tom.* X. *Bibl. PP.*, *I. part.*, *p.* 1233. — 5. *Idem*, *cap.* XI, XII, XIII; *Ibid.*, *c.* I, II, III, VII; *Ibid.*, X, XV, XVI.

1. *Alan.*, *p.* 31. — 2. *Matth.*, XI. 3. — 3. *Lib.* V. *cont. Faust.*, *c.* I, *tom.* VIII, *col.* 195. — 4. *Ebrard Antihær.*, *c.* 13, *tom.* IV; *Bib. PP.*, *p.* 1332; *Ermeng.*, *c.* VI, *ibid.* 1339, *etc.* — 5. *Hist. Albig.*, *Petr. Mon. Val. Cern.*, *c.* 2, *t.* V; *Hist. Franc. Duch.*

savoir ce qu'il disait, à cause qu'il leur attribue des blasphèmes qu'on ne trouve point même dans les manichéens. Mais qui peut garantir tous les secrets et toutes les nouvelles inventions de cette abominable secte? Ce que Pierre de Vaucernai leur fait dire des deux Jésus, dont l'un est né dans une visible et terrestre Bethléem, et l'autre dans la Bethléem céleste et invisible, est à peu près de même génie que les autres rêveries des manichéens. Cette Bethléem invisible revient assez à la Jérusalem d'en-haut, que les pauliciens de Pierre de Sicile appelaient *la mère de Dieu*, d'où Jésus-Christ était sorti. Qu'on dise tout ce qu'on voudra de Jésus visible qui n'était point le vrai Christ, et que ces hérétiques croyaient mauvais; je ne vois rien en cela de plus insensé que les autres blasphèmes des manichéens. Nous trouvons chez Renier, des hérétiques qui tiennent quelque chose des manichéens[1], et qui reconnaissent un Christ fils de Joseph et de Marie, mauvais d'abord et pêcheur, mais ensuite devenu bon et réparateur de leur secte. Il est constant que ces hérétiques manichéens changeaient beaucoup. Renier, qui a été parmi eux, distingue les opinions nouvelles d'avec les anciennes, et remarque qu'il s'y était produit beaucoup de nouveautés de son temps, et depuis l'an 1230[2]. L'ignorance et l'extravagance ne demeurent guère dans un même état, et n'ont point de bornes dans les hommes. Quoi qu'il en soit, si c'était la haine qu'on avait pour les Albigeois qui leur faisait attribuer le manichéisme, on si l'on veut quelque chose de pis, d'où vient le soin qu'on prenait d'en excuser les Vaudois, puisqu'on ne peut pas supposer qu'ils fussent plus aimés que les autres, ni ennemis moins déclarés de l'Eglise romaine? Cependant voilà déjà deux auteurs très-zélés pour la doctrine catholique, et très-opposés aux Vaudois, qui prennent soin de les séparer des Albigeois manichéens.

LII. *Distinction des deux sectes par Ebrard de Béthune.* — En voici encore un troisième, qui n'est pas moins considérable. C'est Ebrard, natif de Béthune, dont le livre, intitulé *Antihérésie*, est composé contre les hérétiques de Flandre. Ces hérétiques s'appelaient *Piples* ou *Piphles* dans le langage du pays[3]. Un auteur protestant ne conjecture pas mal, quand il veut que ce mot de Piphles soit corrompu de celui de poplicains[4]; et par là on peut connaître que ces hérétiques flamands étaient comme les poplicains, des manichéens parfaits; bons protestants toutefois si nous en croyons les calvinistes, et dignes d'être leurs ancêtres. Mais pour ne nous arrêter pas au nom, il n'y a qu'à entendre Ebrard, auteur du pays, quand il nous parle de ces hérétiques[5]. Le premier trait qu'il leur donne, c'est qu'ils rejetaient la loi et le Dieu qui l'avait donnée : le reste va de même pied, et ils méprisaient ensemble le mariage, l'usage des viandes et les sacrements.

LIII. *Les Vaudois bien distingués des manichéens.* — Après avoir mis par ordre tout ce qu'il avait à dire contre cette secte, il parle contre celle des Vaudois[6], qu'il distingue comme les autres de celle des nouveaux manichéens; et c'est le troisième témoin que nous ayons à produire. Mais en voici un quatrième plus important en ce fait, que tous les autres.

LIV. *Témoignage de Renier, qui avait été de la secte des manichéens d'Italie dix-sept ans.* — C'est Renier, de l'ordre des Frères-Prêcheurs, dont nous avons déjà rapporté quelques passages. Il écrivit environ l'an 1250 ou 54, et il intitula son livre : *De hæreticis : Des hérétiques*, comme il le témoigne dans sa préface. Il se qualifie, *frère Renier, autrefois hérésiarque, et maintenant prêtre*, à cause qu'il avait été dix-sept ans parmi les cathares, comme il le répète par deux fois. Cet auteur est bien connu des protestants, qui ne cessent de nous vanter la belle peinture qu'il a faite des mœurs des Vaudois[1]. Il en est d'autant plus croyable, puisqu'il nous dit si sincèrement le bien et le mal. Au reste, on ne peut pas dire qu'il n'ait pas été bien instruit de toutes les sectes de son temps. Il avait souvent assisté à l'examen des hérétiques; et c'était là qu'on approfondissait avec un soin extrême jusques aux moindres différences de tant de sectes obscures et artificieuses, dont la chrétienté était alors inondée. Plusieurs se convertissaient et révélaient tous les secrets de leur secte, qu'on prenait grand soin de retenir. C'était une partie de la guérison, de bien connaître le mal. Outre cela Renier s'appliquait à lire les livres des hérétiques, comme il fit le grand volume de Jean de Lyon, un des chefs des nouveaux manichéens[2]; et c'est de là qu'il a extrait les articles de sa doctrine qu'il a rapportés. Il ne faut donc pas s'étonner que cet auteur nous ait raconté plus exactement qu'aucun autre les différences des sectes de son temps.

LV. *Il les distingue très-bien des Vaudois. Caractère du manichéisme dans les cathares.* — La première dont il nous parle est celle des pauvres de Lyon, descendus de Pierre Valdo; et il en rapporte tous les dogmes jusques aux moindres précisions[3]. Tout y est très-éloigné des manichéens, comme on verra dans la suite. De là il passe aux autres sectes qui tiennent du manichéisme; et il vient enfin aux cathares, dont il savait tout le secret; car outre qu'il avait été, comme on a vu, dix-sept ans entiers parmi eux, et des plus avant dans la secte, il avait entendu prêcher leurs plus grands docteurs, et entre autres un nommé Nazarius, le plus ancien de tous, qui se vantait d'avoir pris ses instructions, il y avait soixante ans, des deux principaux pasteurs de l'Eglise de Bulgarie[4]. Voilà toujours cette descendance de la Bulgarie. C'est de là que les cathares d'Italie parmi lesquels Renier vivait, tiraient leur autorité; et comme il a été parmi eux durant tant d'années, il ne faut pas s'étonner qu'il nous ait mieux expliqué, et plus en particulier, leurs erreurs, leurs sacrements, leurs cérémonies, les divers partis qui s'étaient formés parmi eux, avec les rapports aussi bien que les différences des uns et des autres. On y voit partout très-clairement les principes, les impiétés et tout l'esprit du manichéisme. La distinction des élus et des auditeurs, caractère particulier de la secte célèbre dans saint Augustin et dans les autres au-

1. *Ren. con. Val.*, *c.* 6, *t.* IV, *II. part.*, *Bib. PP.*, *p.* 753. — 2. *Idem*, *p.* 759. — 3. *Ibid.*, *p.* 1075. *Pet. de Val. Cern.*, *ib.*, *c.* 2. — 4. *La Roq. p.* 454 —. 5. *La Roq.*, *c.* 1, 2, 3 *et seq.* — 6. *Cap.* 25.

1. *Ren. cont. Val.*, *tom.* IV. *Bib. PP.*, *part. II*, *p.* 746, *præf. ibid.*, *p.* 746; *ibid.*, *p.* 756, 757; *ibid.*, *c.* 7, *p.* 765; *ibid.*, *c.* 3, *p.* 718. — 2. *Idem*, *cap.* 6, *p.* 762, 763. — 3, *Ibid.*, *c.* 5, *p.* 749 *et seq.* — 4. *Ibid.*, *c.* 6, *p.* 753, 754, 755, 763.

teurs, se trouve ici marquée sous un autre nom. Nous apprenons de Renier que ces hérétiques, outre les cathares et les purs, qui étaient les parfaits de la secte, avaient encore un autre ordre qu'ils appelaient leurs *croyants*[1], composés de toutes sortes de gens. Ceux-ci n'étaient pas admis à tous les mystères; et le même Renier raconte que le nombre des parfaits cathares de son temps où la secte était affaiblie, *ne passait pas quatre mille dans toute la chrétienté;* mais *que les croyants étaient innombrables : compte*, dit-il[2], *qui a été fait plusieurs fois parmi eux.*

LVI. *Dénombrement mémorable des Eglises manichéennes. Les Albigeois y sont compris. Tout est venu de Bulgarie.* — Parmi les sacrements de ces hérétiques, il faut remarquer principalement leur imposition des mains pour remettre les péchés : ils l'appelaient *la consolation :* elle tenait lieu de baptême et de pénitence tout ensemble. On la voit dans le concile d'Orléans dont nous avons parlé, dans Ecbert, dans Enervin, et dans Ermengard. Renier[3] l'explique mieux que les autres, comme un homme qui était nourri dans le secret de la secte. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans le livre de Renier, c'est le dénombrement exact des églises des cathares et de l'état où elles étaient de son temps. On en comptait seize dans tout le monde, et il range avec les autres *l'Eglise de France, l'Eglise de Toulouse, l'Eglise de Cahors, l'Eglise d'Albi;* et enfin *l'Eglise de Bulgarie et l'Eglise de Dugranicie, d'où*, dit-il, *sont venues toutes les autres.* Après cela, je ne vois pas comment on pourrait douter du manichéisme des Albigeois, ni qu'ils ne soient descendus des manichéens de la Bulgarie. On n'a qu'à se souvenir des deux ordres de la Bulgarie et de la Drungarie dont nous a parlé l'auteur de Vignier, et qui s'unirent ensemble dans la Lombardie. Je répète encore une fois qu'on n'a pas besoin de chercher ce que c'est que la Drungarie. Ces hérétiques obscurs prenaient souvent leur nom de lieux inconnus. Renier nous parle des runcariens[4], une secte de manichéens de son temps, dont le nom venait d'un village. Qui sait si ce mot de *runcariens* n'était pas une corruption de celui de drungariens?

Nous voyons, dans le même auteur et ailleurs, tant de divers noms de ces hérétiques, que ce serait un vain travail d'en rechercher l'origine. Patariens, Poplicains, Toulousains, Albigeois, Cathares : c'étaient, sous des noms divers, et souvent avec quelques diversités, des sectes de manichéens, tous venus de la Bulgarie; d'où aussi ils prenaient le nom qui était le plus dans la bouche du vulgaire.

LVII. *La même origine prouvée par Matthieu Pâris. Le pape des Albigeois en Bulgarie.* — Cette origine est si certaine que nous la voyons encore reconnue au treizième siècle. « En ces temps, dit » Matthieu Pâris[5], (c'est en l'an 1223,) les héré» tiques albigeois se firent un antipape nommé » Barthélemi, dans les confins de la Bulgarie, de la » Croatie et de la Dalmatie. » On voit ensuite que les Albigeois allaient le consulter en foule; qu'il

1. *Ren. cont., Val., tom.* IV, *Bib. PP., part. II. p.* 756. -- . *Idem, p.* 759. -- 3. *Ren., c.* 14, *t.* IV, *Bib. PP., I. part., p.* 1254; *idem, p.* 759. — 4. *Ren., ibid., p.* 753, 765. — 5. *Matth. Pâris in Henr. III, an.* 1223, *p.* 317.

avait un vicaire à Carcassonne et à Toulouse, et qu'il envoyait ses évêques de tous côtés : ce qui revient manifestement à ce que disait Enervin[1], que ces hérétiques avaient leur pape, encore que le même auteur nous apprenne que tous ne le reconnaissaient pas. Et afin qu'on ne doutât point de l'erreur de ces Albigeois de Matthieu Pâris, le même auteur raconte que *les Albigeois d'Espagne*, qui prirent les armes en 1234 entre plusieurs autres erreurs, *niaient principalement le mystère de l'Incarnation*[2].

LVIII. *Hypocrisie profonde de ces hérétiques, par Enervin.* — Au milieu de tant d'impiétés, ces hérétiques avaient un extérieur surprenant. Enervin les fait parler en ces termes[3] : « Vous autres, di» saient-ils aux catholiques, vous joignez maison à » maison, et champ à champ; les plus parfaits » d'entre vous, comme les moines et les chanoines » réguliers, s'ils ne possèdent point de biens en » propre, les ont du moins en commun. Nous qui » sommes les pauvres de Jésus-Christ, sans repos, » sans domicile certain, nous errons de ville en » ville comme des brebis au milieu des loups, et » nous souffrons persécution comme les apôtres et » les martyrs. » Ensuite ils vantaient leurs abstinences, leurs jeûnes, la voie étroite où ils marchaient, et se disaient les seuls sectateurs de la vie apostolique; parce que se contentant du nécessaire, ils n'avaient ni maison, ni terre, ni richesses; « à » cause, disaient-ils, que Jésus-Christ n'avait ni » possédé de semblables choses, ni permis à ses » disciples d'en avoir. »

LIX. *Et par saint Bernard. Convenance de leurs discours avec ceux de Fauste le manichéen chez saint Augustin.* — Selon saint Bernard, il n'y avait *rien en apparence de plus chrétien* que leurs discours, *rien de plus irréprochable que leurs mœurs*[4]. Aussi s'appelaient-ils *les Apostoliques*[5], et ils se vantaient de mener la vie des apôtres. Il me semble que j'entends encore un Fauste le manichéen, qui disait aux catholiques chez saint Augustin[6] : « Vous » me demandez si je reçois l'Evangile? Vous le » voyez en ce que j'observe ce que l'Evangile pres» crit : c'est à vous à qui je dois demander si vous » le recevez, puisque je n'en vois aucune marque » dans votre vie. Pour moi j'ai quitté père, mère, » femme et enfants, l'or, l'argent, le manger, le » boire, les délices, les voluptés, content d'avoir ce » qu'il faut pour la vie, d'un jour à l'autre. Je suis » pauvre, je suis pacifique, je pleure, je souffre la » faim et la soif, je suis persécuté pour la justice : » et vous doutez que je reçoive l'Evangile? » Après cela, prendra-t-on encore les persécutions comme une marque de la vraie Eglise et de la vraie piété? C'est un langage de manichéens.

LX. *Leur hypocrisie confondue par saint Augustin et par saint Bernard.* — Mais saint Augustin et saint Bernard leur font voir que leur vertu n'était qu'une vaine ostentation. Pousser l'abstinence des viandes jusqu'à dire qu'elles sont immondes et mauvaises de leur nature, et la continence jusqu'à la condamnation du mariage, c'est d'un côté, s'attaquer au Créateur, et de l'autre lâcher la bride aux

1. *Epist. Enerv. ad S. Bern., Anal. Mabil.* III. — 2. *Idem, an.* 1234, *p.* 395. — 3. *Anal.* III, *p.* 454. — 4. *Serm.* LXV. *in Cant., n.* 5. — 5. *Serm.* LXVI, *n.* 8. — 6. *Lib.* V, *cont. Faust., c.* I, *tom.* VIII, *col.* 195.

mauvais désirs en les laissant absolument sans remède[1]. Ne croyez jamais rien de bon de ceux qui outrent la vertu. Le dérèglement de leur esprit, qui mêle tant d'excès dans leurs discours, introduit mille désordres dans leur vie.

LXI. *Infamie de ces hérétiques, et principalement des patariens.* — Saint Augustin nous apprend que ces gens, qui ne se permettaient pas le mariage, se permettaient tout autre chose. C'est que, selon leurs principes, j'ai honte d'être contraint de le répéter, c'était proprement la conception qu'il fallait avoir en horreur; et on voit quelle porte était ouverte aux abominations dont les anciens et les nouveaux manichéens sont convaincus. Mais comme, parmi les sectes différentes de ces nouveaux manichéens, il y avait des degrés de mal, les plus infâmes de tous étaient ceux qu'on appelait *patariens*[2] : ce que je suis bien aise de remarquer à cause de nos réformés qui les mettent nommément parmi les Vaudois, qu'ils se glorifient d'avoir pour ancêtres[3].

LXII. *Doctrine de ces hérétiques : que l'effet des sacrements dépend de la sainteté des ministres.* — Ceux qui vantent le plus leur vertu et la pureté de leur vie, sont ordinairement les plus corrompus. On aura pu remarquer comme ces impurs manichéens se sont glorifiés dans leur origine, et dans toute la suite de la secte, d'une vertu plus sévère que les autres; et pour se faire valoir davantage, ils disaient que les sacrements et les mystères, perdaient leur force dans des mains impures. Il importe de bien remarquer cette partie de leur doctrine, que nous avons vue dans Enervin, dans saint Bernard, et dans le concile de Lombez. C'est pourquoi Renier repète par deux fois[4], que cette imposition des mains qu'ils appelaient *la consolation*, et où ils mettaient la rémission des péchés, était inutile à celui qui la recevait, si celui qui la donnait était en péché lui-même, quand son péché serait caché. La raison qu'ils rendaient de cette doctrine, selon Ermengard[5], est que lorsqu'on a perdu le Saint-Esprit, on ne peut plus le donner; qui était la même raison dont se servaient les anciens donatistes.

LXIII. *Ils condamnent tous serments, et la punition des crimes.* — C'était encore pour faire les saints, et s'élever au-dessus des autres, qu'ils disaient que le chrétien ne devait jamais affirmer la vérité par serment[6], pour quelque cause que ce fût, pas même en justice; et qu'il n'était permis de punir personne de mort; pas même les plus criminels[7]. Les Vaudois, comme nous verrons, prirent d'eux toutes ces maximes outrées, et tout ce vain extérieur de piété.

LXIV. *Réponse des ministres, que l'imputation du manichéisme est calomnieuse. Démonstration du contraire.* — Voilà quels étaient les Albigeois, selon tous les auteurs du temps, sans en excepter un seul. Les protestants en rougissent, et nous disent pour toute réponse, que ces excès, ces erreurs, et tous ces dérèglements des Albigeois sont des calomnies de leurs ennemis. Mais ont-ils une seule preuve de ce qu'ils avancent, ou un seul auteur du temps, et de plus de quatre cents ans après, qui les justifient? Pour nous, nous produisons autant de témoins qu'il y a eu dans tout l'univers, d'auteurs qui ont parlé de cette secte. Ceux qui ont été dans leur croyance nous ont révélé ses abominables secrets après leur conversion. Nous suivons la secte damnable jusqu'à sa source : nous montrons d'où elle est venue, par où elle a passé, tous ses caractères, et toute sa descendance, qui la lie au manichéisme. On nous oppose des conjectures, et encore quelles conjectures? On les va voir; car je veux ici rapporter les plus vraisemblables.

LXV. *Examen de la doctrine de Pierre de Bruis. Objection des ministres, tirée de Pierre le Vénérable.* — Le plus grand effort des adversaires est pour justifier Pierre de Bruis et son disciple Henri. Saint Bernard, dit-on, les accuse de condamner et la viande et le mariage. Mais Pierre le Vénérable, abbé de Cluni, qui a réfuté presqu'en même temps Pierre de Bruis, ne parle point de ces erreurs, et ne lui en attribue que cinq : de nier le baptême des petits enfants, de condamner les temples sacrés, de briser les croix au lieu de les adorer, de rejeter l'Eucharistie, de se moquer des oblations et des prières pour les morts[1]. Saint Bernard assure que cet hérétique et ses sectateurs *ne recevaient que l'Evangile*[2]. Mais Pierre le Vénérable n'en parle *qu'en doutant*. « La renommée[3], a publié que » vous ne croyez pas tout à fait ni à Jésus-Christ, » ni aux prophètes, ni aux apôtres : mais il ne faut » pas croire aisément les bruits qui sont souvent » trompeurs; puisque même il y en a qui disent » que vous rejetez tout le canon des Ecritures. » Sur quoi il ajoute : « Je ne veux pas vous blâmer de ce » qui n'est pas certain. » Ici les protestants louent la prudence de Pierre le Vénérable, et blâment la crédulité de saint Bernard, qui avait trop légèrement déféré à des bruits confus.

LXVI. *Doctrine de Pierre de Bruis, selon Pierre le Vénérable.* — Mais premièrement, à ne prendre que ce que l'abbé de Cluny reprend comme certain dans cet hérétique, il y en a plus qu'il ne faut pour le condamner. Calvin a compté parmi les blasphèmes la doctrine qui nie le baptême des petits enfants[4]. Le nier avec Pierre de Bruis et son disciple Henri, c'était refuser le salut à l'âge le plus innocent qui soit parmi les hommes : c'était dire que depuis tant de siècles, où l'on ne baptise presque plus que des enfants, il n'y a plus de Baptême dans le monde, il n'y a plus de sacrements, il n'y a plus d'Église, ni de chrétiens. C'est ce qui donnait de l'horreur à Pierre le Vénérable. Les autres erreurs de Pierre de Bruis, que ce vénérable auteur a réfutées, ne sont pas moins insupportables. Ecoutons ce que lui reproche sur l'Eucharistie, le saint abbé de Cluny, qui vient de nous déclarer qu'il ne lui veut rien objecter que de certain. « Il » nie, dit-il[5], que le corps et le sang de Jésus-» Christ puissent être faits par la vertu de la divine » parole et le ministère du prêtre, et il assure que

1. *Bern.*, *serm.* LXVI. *in Cant.* — 2. *Ren.*, *c.* 16; *Ebrard.*, *c.* 26. *tom.* IV, *Bibl. PP.*, *I part.*, *p.* 1178; *Ren.*, *c.* 6, *t.* IV. *Bibl. PP.*, *II. part.*, *p.* 753. — 3. *La Roq.*, *Hist. de l'Euch.*, *II. part.*, *c.* 18, *p.* 445. — 4. *Ren.*, *c.* 6; *Ibid.*, *p.* 756, 759. — 5. *Ermeng.*, *c.* 14. *de imp. Man.*, *ibid.*, *p.* 1254. — 6. *Bern.*, *serm.* LXV. *in Cant.*, *n.* 2. — 7. *Ebrard*, *c.* 14, 15, *Erm.*, *c.* 18, 19; *ibid.*, *p.* 1134, 1136, 1260, 1261.

1. *Pet. Ven. cont. Petrob.*, *t.* XXII; *Bib. Max.*, *p.* 1031. — 2. *Serm.* LXV. *in Cant.*, *n.* 3. — 3. *Pet. Ven.*, *ibid.*, *p.* 1037. — 4. *Opusc. cont. Servet.* — 5. *Idem*, *p.* 1057.

» tout ce qu'on fait à l'autel est inutile. » Ce n'est pas nier seulement la vérité du corps et du sang, mais comme les manichéens, rejeter absolument l'Eucharistie. C'est pourquoi le saint abbé ajoute un peu après : « Si votre hérésie se renfermait dans » les bornes de celle de Bérenger, qui en niant la » vérité du corps, n'en niait pas le sacrement ou » l'apparence et la figure, je vous renvoyerais aux » docteurs qui l'ont réfuté. Mais, poursuit-il un » peu après, vous ajoutez erreur à erreur, hérésie » à hérésie, et vous ne niez pas seulement la vérité » de la chair et du sang de Jésus-Christ, mais leur » sacrement, leur figure et leur apparence; et » ainsi vous laissez le peuple de Dieu sans sacri- » fice. »

LXVII. *Saint Bernard aussi circonspect que Pierre le Vénérable.* — Pour les erreurs dont ce saint abbé ne parle pas, et celles dont il doute, il est aisé de comprendre que c'est qu'elles n'étaient pas encore assez avérées, et qu'on n'avait pas pénétré d'abord tous les secrets d'une secte qui avait tant de replis et tant de détours. On les découvrait peu à peu; et Pierre le Vénérable, nous apprend lui-même que Henri, disciple de Bruis, avait beaucoup ajouté aux cinq chapitres qu'on avait repris dans son maître[1]. Il avait entre ses mains, l'écrit où l'on avait recueilli de la propre bouche de l'hérésiarque, toutes ses nouvelles erreurs. Mais ce saint abbé attendait, pour les réfuter, qu'il en fût encore plus assuré. Saint Bernard, qui a vu de près ces hérétiques, en savait plus que Pierre le Vénérable, qui n'en écrivait que par rapport : mais il ne savait pas tout; et c'est pourquoi il n'osait pas les appeler tout à fait manichéens[2]; car il n'était pas moins circonspect que Pierre le Vénérable à ne leur rien imputer que de certain. En effet, voici comme il parle de leurs impuretés : *On dit qu'ils font en secret des choses honteuses*[3]. *On dit*, c'est qu'il ne les savait pas encore avec certitude, et c'est pourquoi il n'osait en parler positivement. Ceux qui les ont sues en ont parlé : mais cette discrétion de saint Bernard nous fait voir combien est certain ce qu'il leur objecte.

LXVIII. *Réponse à ce qu'on objecte de la crédulité de saint Bernard.* — Mais, dit-on, il était crédule, et Othon de Frisingue, auteur du temps, lui en a fait le reproche. Il faut encore écouter cette conjecture que les protestants font tant valoir[4]. Il est vrai, Othon de Frisingue trouve saint Bernard trop crédule, à cause qu'il fit condamner les erreurs visibles de Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers[5], que son disciple Othon tâchait d'excuser. Ce reproche d'Othon est donc une excuse qu'un disciple affectionné prépare à son maître. Voyons toutefois en quoi il fait consister la crédulité de saint Bernard. « C'est dit Othon[6], que cet abbé, » par la ferveur de sa foi, et par sa bonté naturelle, » avait un peu trop de crédulité; en sorte que des » docteurs qui se fiaient trop à la raison humaine, » et à la sagesse du siècle, lui devenaient moins » suspects; et si on lui rapportait que leur doctrine » ne fût pas tout à fait conforme à la foi, il le » croyait aisément. » Avait-il tort? Non sans doute, et l'expérience fait assez voir que Pierre Abélard, qui lui devint suspect par cette raison, et Gilbert, qui expliquait la Trinité plutôt selon les topiques d'Aristote que selon la Tradition et la règle de la foi, s'écartèrent du bon chemin, puisque leurs erreurs, condamnées dans les conciles, sont également abandonnées des catholiques et des protestants.

LXIX. *Saint Bernard n'impute rien à Pierre de Bruis et à Henri, séducteur des Toulousains, qu'il ne le sache.* — N'accusons donc pas ici la crédulité de saint Bernard. S'il nous a représenté Henri, le disciple de Pierre de Bruis, et le séducteur des Toulousains, comme le plus scélérat et le plus hypocrite de tous les hommes, tous les auteurs du temps en ont fait le même jugement[1]. Les erreurs qu'il attribue aux disciples de ces hérétiques ont été reconnues, et se découvraient tous les jours de plus en plus, comme la suite de cette histoire l'a fait paraître. Ce n'était pas témérairement que saint Bernard leur imputait celle que nous trouvons dans ses sermons. « Je veux, dit-il[2], vous raconter leurs im- » pertinences, que nous avons reconnues par leurs » réponses qu'ils ont faites sans y penser aux ca- » tholiques, ou par les reproches mutuels que leurs » divisions ont fait éclater, ou par les choses qu'ils » ont avouées lorsqu'ils se sont convertis. » Voilà comme on reconnut ces impertinences, que saint Bernard appelle dans la suite des blasphèmes. Quand il n'y aurait autre chose dans les henriciens, que leur aveugle attachement pour ces femmes qu'ils tenaient dans leur compagnie, comme leur raconte saint Bernard, et avec lesquelles ils passaient leur vie enfermés dans la même chambre nuit et jour, c'en serait assez pour les avoir en horreur. Cependant la chose était si publique, que saint Bernard voulait qu'on les connût à cette marque : « Dites-moi, leur disait-il[3], mon ami, quelle » est cette femme? Est-ce votre épouse? Non, ré- » pondent-ils, cela ne convient pas à ma profession. » Est-ce votre fille, votre sœur, votre nièce? Non, » elle ne m'appartient par aucun degré de parenté. » Mais savez-vous qu'il n'est pas permis selon les » lois de l'Eglise à ceux qui ont professé la conti- » nence, de demeurer avec des femmes? Chassez » donc celles-ci, si vous ne voulez pas scandaliser » l'Eglise : autrement ce fait, qui est manifeste, » nous fera soupçonner le reste qui ne l'est pas » tant. » Il n'était pas trop crédule dans ce soupçon; et la turpitude de ces faux continents a depuis été révélée à toute la terre.

LXX. *Conclusion. Qu'il n'y a que de la honte d'avouer les Albigeois pour auteurs.* — D'où vient donc que les protestants entreprennent la défense de ces scélérats? La cause en est trop claire. C'est l'envie de se donner des prédécesseurs. Ils ne trouvent que de telles gens qui rejettent et le culte de la croix, et la prière des saints, et l'oblation pour les morts. Ils sont fâchés de ne remarquer les commencements de leur Réforme que dans des manichéens. Parce qu'ils grondent contre le Pape et contre l'Eglise romaine, la Réforme est bien disposée en leur faveur. Les catholiques de ce temps-là leur reprochent de penser mal de l'Eucharistie. Nos

1. *Ep. ad Episc. Arelat., etc., ante Epist. contra Petrob., ibid., p.* 1034. — 2. *Serm.* LXVI. *in Cant.* — 3. *Serm.* LXV. — 4. *Albert. La Roq.* — 5. *Oth. Fris. in Frider., lib.* I, *c.* 46, 47. — 6. *Idem.*

1. *Epist.* CCXLI. *ad Hildef. com. Pet. Ven. cont. Petrob. Act. Hild. Anal.* III, *p.* 312 *et seq., etc.* — 2. *Serm.* LXV. *in Cant., n.* 8. — 3. *Idem., n.* 6.

protestants voudraient bien que ce fussent de simples bérengariens, et non pas des manichéens à qui l'Eucharistie déplait dans son fond. Mais enfin quand cela serait, ces réformés, que vous voulez être de vos gens, cachaient leur doctrine, « fréquentaient les églises, honoraient les prêtres, » allaient à l'offrande; ils se confessaient, ils communiaient, ils prenaient avec nous, poursuit saint » Bernard, le corps et le sang de Jésus-Christ[1]. » Les voilà donc dans nos assemblées, qu'ils détestaient dans leur cœur comme des conventicules de Satan; à la messe, qu'ils regardaient dans leur erreur comme une idolâtrie et un sacrilége; et enfin dans les exercices de l'Eglise romaine, qu'ils croyaient le royaume de l'Antechrist. Sont-ce là les disciples de celui qui a ordonné de prêcher son Evangile sur les toits? Sont-ce là les enfants de lumière? Ces œuvres sont-elles de celles qui paraissent dans le jour, ou de celles que la nuit doit cacher? En un mot, Sont-ce là les prédécesseurs que donne la Réforme?

HISTOIRE DES VAUDOIS.

LXXI. *Commencement des Vaudois, ou pauvres de Lyon.* — Les Vaudois ne valent pas mieux pour établir une succession légitime. Leur nom est tiré de Valdo, auteur de la secte. C'est dans Lyon qu'ils prirent naissance. On les nomma les Pauvres de Lyon, à cause de la pauvreté qu'ils affectaient; et comme la ville de Lyon se nommait alors *Leona* en latin, on les appela aussi tout court Léonistes, ou Lionistes, comme qui eût dit les Lyonnais.

LXXII. *Les noms de la secte.* — On les appela encore les *Insabbatés*, d'un ancien mot qui signifiait des souliers, d'où sont venus d'autres mots d'une semblable signification, qui sont encore en usage en beaucoup de langues aussi bien que dans la nôtre. C'est de là donc qu'on les appela les Insabbatés[2], à cause de certains souliers d'une forme particulière qu'ils coupaient par-dessus pour faire paraître les pieds nus, à l'exemple des apôtres, à ce qu'ils disaient; et ils affectaient cette chaussure, pour marque de leur pauvreté apostolique.

LXXIII. *Leur histoire divisée en deux. Leurs commencements spécieux.* — Voici maintenant leur histoire en abrégé. Lorsqu'ils se sont séparés, ils n'avaient encore que très-peu de dogmes contraires aux nôtres, et peut-être point du tout. En l'an 1160, Pierre Valdo, marchand de Lyon, dans une assemblée où il était selon la coutume, avec les autres riches trafiquants, fut si vivement frappé de la mort subite d'un des plus apparents de la troupe, qu'il distribua aussitôt tout son bien, qui était grand, aux pauvres de cette ville[3], et en ayant par ce moyen ramassé un grand nombre, il leur apprit la pauvreté volontaire, et à imiter la vie de Jésus-Christ et des apôtres. Voilà ce que dit Renier, que les protestants, flattés des éloges que nous verrons qu'il donne aux Vaudois, veulent qu'on croie sur ce sujet plus que tous les autres auteurs. Mais on va voir ce que peut la piété mal conduite. Pierre Pylicdorf, qui a vu les Vaudois dans leur force, et en a représenté non-seulement les dogmes, mais encore la conduite avec beaucoup de simplicité et de doctrine, dit que ce Valdo, touché des paroles de l'Evangile où la pauvreté est si hautement recommandée, crut que la vie apostolique ne se trouvait plus sur la terre[1]. Résolu de la renouveler, il vendit tout ce qu'il avait. *D'autres en firent autant touchés de componction*, et ils s'unirent ensemble dans ce dessein. Au commencement cette secte, obscure et timide, ou n'avait encore aucun dogme particulier, ou ne se déclarait pas; ce qui a fait qu'Ebrard de Béthune n'y remarque que l'affectation d'une superbe et oisive pauvreté. On voyait ces insabbatés ou ces sabbatés, comme il les nomme[2], avec leurs pieds nus, ou plutôt avec *leurs souliers coupés* pardessus, attendre l'aumône, et ne vivre que de ce qu'on leur donnait. On n'y blâmait d'abord que l'ostentation; et sans encore les ranger avec les hérétiques, on leur reprochait seulement qu'ils en imitaient l'orgueil[3]. Mais écoutons la suite de leur histoire[4]. « Après avoir vécu quelque temps dans » leur pauvreté prétendue apostolique, ils s'avisèrent que les apôtres n'étaient pas seulement pau» vres, mais encore prédicateurs » de l'Evangile. Ils se mirent donc à prêcher à leur exemple, afin d'imiter en tout la vie apostolique. Mais les apôtres étaient envoyés; et ceux-ci, que leur ignorance rendait incapables de cette mission, furent exclus par les prélats, et enfin par le Saint-Siége, d'un ministère qu'ils avaient usurpé sans leur permission. Ils ne laissèrent pas de continuer secrètement, et murmuraient contre le clergé qui les empêchait de prêcher, à ce qu'ils disaient, par jalousie, et à cause que leur doctrine et leur sainte vie confondaient ses mœurs corrompues[5].

LXXIV. *Si Valdo était un homme de savoir.* — Quelques protestants ont voulu dire que Valdo était un homme de savoir : mais Renier dit seulement qu'*il avait quelque peu de littérature; aliquantulùm litteratus*[6]. D'autres protestants, au contraire, tirent avantage du grand succès qu'il a eu dans son ignorance. Mais on ne sait que trop les adresses qui se peuvent souvent trouver dans les esprits les plus ignorants pour attirer leurs semblables : et Valdo n'a séduit que de telles gens.

LXXV. *Les Vaudois condamnés par Lucius III.* — Cette secte en peu de temps fit des progrès. Bernard, abbé de Fontcald, qui en a vu les commencements, en marque l'élévation sous le pape Lucius III[7]. Le pontificat de ce Pape commence en 1181, c'est-à-dire vingt ans après que Valdo eût paru dans Lyon. Il lui fallut bien vingt ans à s'étendre, et à faire un corps de secte qui méritât d'être regardé. Alors donc Lucius III les condamna : et comme son pontificat n'a duré que quatre ans, il faut que cette première condamnation des Vaudois soit arrivée entre l'année 1181, où ce Pape fut élevé à la chaire de saint Pierre, et l'année 1185, où il mourut.

LXXVI. *Ils viennent à Rome. On ne les accuse de rien sur la présence réelle.* — Conrad, abbé d'Ursperg, qui a vu de près les Vaudois, comme nous

1. *Serm.* LXV, *in Cant.*, *n.* 8. *Erb. Ren.* — 2. *Ebr. ibid.*, *c.* 25. *Conrad. Ursper. Chron. ad an.* 1212. — 3. *Ren.*, *cap.* v, *p.* 749.

1. *Lib. cont. Vald.*, *c.* I, *tom.* IV, *Bibl. PP.*, *II. part.*, *p.* 779. — 2. *Antich.*, *c.* 25; *Idem*, *p.* 1168. — 3. *Ibid.*, *p.* 1170. — 4. *Pylicd.*, *ibid.* — 5. *Pylicd.*, *ibid.*; *Ren.*, *ibid.* — 6. *Ren.*, *c.* 6. — 7. *Bern. Abb. Fontisc. adv. Vald. sect.* IV, *Bibl. PP.*, *præf.*, *p.* 1195.

dirons, a écrit que le pape Lucius *les mit au nombre des hérétiques, à cause de quelques dogmes et observances superstitieuses*[1]. Jusqu'ici ces dogmes ne sont pas encore expliqués : mais on m'avouera que si les Vaudois eussent nié des dogmes aussi remarquables que celui de la présence réelle, matière rendue si célèbre par la condamnation de Bérenger, on ne se serait pas contenté de dire en gros qu'ils avaient *quelques dogmes superstitieux*.

LXXVII. *Autre preuve que leurs erreurs ne regardent point l'Eucharistie.* — Environ dans le même temps, en l'an 1194, une ordonnance d'Alphonse ou Ildephonse, roi d'Aragon, range les Vaudois ou Insabbatés, autrement les pauvres de Lyon, parmi les hérétiques anathématisés par l'Eglise; et c'est une suite manifeste de la sentence prononcée par Lucius III[2]. Après la mort de ce pape, comme malgré son décret, ces hérétiques s'étendaient beaucoup, et que Bernard, archevêque de Narbonne, qui les condamna de nouveau après un grand examen, ne put arrêter le cours de cette secte, plusieurs personnes pieuses *ecclésiastiques et autres*, procurèrent une conférence pour les ramener à l'amiable[3]. *On choisit de part et d'autre pour arbitre* de la conférence, un saint prêtre nommé *Raimond de Daventrie, homme illustre par sa naissance, mais encore plus illustre par sa sainte vie.* L'assemblée fut fort solennelle, *et la dispute fut longue.* On produisit de part et d'autre les passages de l'Ecriture dont on prétendait s'appuyer. Les Vaudois furent condamnés, et déclarés hérétiques sur tous les chefs de l'accusation.

LXXVIII. *Preuve de la même vérité par une célèbre conférence où tous les points sont traités.* — On voit par là que les Vaudois, quoique condamnés, n'avaient pas encore rompu toutes mesures avec l'Eglise romaine, puisqu'ils convinrent d'un arbitre catholique et prêtre. L'abbé de Fontcald, qui fut présent à la conférence, a rédigé par écrit avec beaucoup de netteté et de jugement les points débattus, et les passages qu'on employa de part et d'autre : de sorte qu'il n'y a rien de meilleur pour connaître tout l'état de la question telle qu'elle était alors, et au commencement de la secte.

LXXIX. *Articles de la conférence.* — La dispute roule principalement sur l'obéissance qui était due aux pasteurs. On voit que les Vaudois la leur refusaient, et que malgré toutes les défenses ils se croyaient en droit de prêcher, hommes et femmes. Comme cette désobéissance ne pouvait être fondée que sur l'indignité des pasteurs, les catholiques, en prouvant l'obéissance qui leur est due, prouvent qu'elle est due même à ceux qui sont mauvais, et que quel que soit le canal, la grâce ne laisse pas de se répandre sur les fidèles[4]. Pour la même raison on fait voir que les médisances contre les pasteurs, dont on prenait le prétexte de la désobéissance, sont défendues par la loi de Dieu[5]. Dans la suite on attaque la liberté que se donnaient les laïques de prêcher sans la permission des pasteurs, et même malgré leurs défenses; et on fait voir que ces prédications séditieuses tendent à la subversion des

1. *Chron. ad an.* 1212. — 2. *Apud. Em., II. part., direct. Inq., q.* XIV, *p.* 287, *et apud Maria. Præf. in Luc. Tud., t.* IV, *Bibl. PP., II. part., p.* 582. — 3. *Bern. de Font. Cal. adversùs Vald. sect. in præf., t.* IV, *Bibl. PP., III. part., p.* 1195. — 4. *Idem, c.* 1, 2. — 5. *Ibid., c.* 3.

faibles et des ignorants[1]. Surtout, on prouve par l'Ecriture, que les femmes, qui n'ont que le silence en partage, ne doivent pas se mêler d'enseigner[2]. Enfin on montre aux Vaudois le tort qu'ils ont de rejeter la prière pour les morts qui avait tant de fondement dans l'Ecriture, et une suite si évidente de la Tradition[3] : et comme ces hérétiques s'absentaient des églises pour prier entre eux en particulier dans leurs maisons, on leur fait voir qu'ils ne devaient pas abandonner la maison d'oraison, dont toute l'Ecriture et le Fils de Dieu lui-même avait tant recommandé la sainteté[4].

LXXX. *On n'y parle point de l'Eucharistie.* — Sans examiner ici qui a raison ou tort dans cette querelle, on voit quel en était le fondement, et quels furent les points contestés; et il est plus clair que le jour, que dans ces commencements, loin qu'il s'agit ou de la présence réelle et de la transsubstantiation, ou des sacrements, on ne parlait pas encore de la prière des saints, de leurs reliques, ou de leurs images.

LXXXI. *Alanus, qui fait le dénombrement des erreurs vaudoises, n'objecte rien sur l'Eucharistie.* — Ce fut à peu près dans ce même temps qu'Alanus écrivit le livre dont il a été parlé; où, après avoir soigneusement distingué les Vaudois des autres hérétiques de son temps, il entreprend de prouver, contre leur doctrine : « Qu'on ne doit point » prêcher sans mission; qu'il faut obéir aux pré» lats, et non-seulement aux bons, mais encore aux » mauvais, que leur mauvaise vie ne leur fait pas » perdre leur puissance; que c'est à l'ordre sacré » qu'il faut attribuer le pouvoir de consacrer, et ce» lui de lier et de délier, et non pas au mérite de la » personne; qu'il se faut confesser aux prêtres, et » non aux laïques; qu'il est permis de jurer en cer» tain cas, et de punir de mort les malfaiteurs[5]. » C'est à peu près ce qu'il oppose aux erreurs des Vaudois. S'ils avaient erré sur l'Eucharistie, Alanus ne l'aurait pas oublié; car il sait bien le reprocher aux Albigeois, contre lesquels il entreprend de prouver et la présence réelle et la transsubstantiation[6]; et après avoir repris dans les Vaudois tant de choses moins importantes, il n'en aurait pas omis une si essentielle.

LXXXII. *Ni Pierre de Vaucernai.* — Un peu après Alanus, et environ l'an 1209, Pierre de Vaucernai, homme assez simple, et assurément très-sincère, distingue les Vaudois des Albigeois, par leurs propres caractères, en disant *que les Vaudois étaient méchants, mais bien moins que ces autres hérétiques*[7], qui admettaient les deux principes et toutes les suites de cette damnable doctrine. « Pour » ne point parler, poursuit cet auteur, de leurs » autres infidélités, leur erreur consistait principa» lement en quatre chefs : en ce qu'ils portaient » des sandales à la manière des apôtres; en ce » qu'ils disaient qu'il n'était permis de jurer pour » quelque cause que ce fût; et qu'il n'était non plus » permis de faire mourir des hommes (même pour » crime); enfin en ce qu'ils disaient que chacun » d'eux, (quoiqu'ils fussent de purs laïques), pourvu

1. *Bern. de Font. Cal. adversus Vald. sect. in præf.; t.* IV, *Bibl. PP., III. part., p.* 1195, *c.* 1 *et seq.* — 2. *Idem, c.* 7. — 3. *Ibid., c.* 8. — 4. *Ibid., c.* 9. — 5. *Alan., lib.* II, *p.* 175 *et seq.* — 6. *Lib.* I, *p.* 128 *et seq.* — 7. *Pet. de Vall. Cern., Hist. Albig., c.* 2, *Duch., Hist. Franc., t.* V, *p.* 527.

» qu'il eût des sandales, (c'est-à-dire, comme on a » vu, la marque de la pauvreté apostolique), pouvait » consacrer le corps de Jésus-Christ. » Voilà en effet les caractères particuliers qui désignent le vrai esprit des Vaudois : l'affectation de la pauvreté dans les sandales qui en étaient la marque; la simplicité et la douceur apparente, en rejetant tout serment et tout supplice; et ce qu'il y avait de plus propre à cette secte, la croyance que les laïques, pourvu qu'ils eussent embrassé leur prétendue pauvreté apostolique, et qu'ils en portassent la marque; c'est-à-dire pourvu qu'ils fussent de leur secte, pouvaient faire les sacrements, et même *le corps de Jésus-Christ*. Le reste, comme leur doctrine sur les prières pour les morts, allait avec les autres infidélités de ces hérétiques, que cet auteur ne veut pas marquer en particulier. Mais s'ils s'étaient élevés contre la présence réelle, après le bruit que cette matière avait fait dans l'Eglise, non-seulement ce religieux ne l'aurait pas oublié, mais encore il se serait bien gardé de dire qu'*ils faisaient le corps de Jésus-Christ;* ne les faisant en ce point différer d'avec les catholiques, sinon en ce qu'ils attribuaient aux laïques le pouvoir que les catholiques ne reconnaissent que dans les prêtres.

LXXXIII. *Les Vaudois viennent demander l'approbation d'Innocent III.* — Il paraît donc clairement que les Vaudois en 1209, lorsque Pierre de Vaucernai écrivait, n'avaient pas seulement songé à nier la présence réelle; et il leur restait alors tant de soumission ou véritable ou apparente envers l'Eglise romaine, qu'encore en 1212 ils vinrent à Rome pour y obtenir *du Saint-Siége l'approbation de leur secte*. Ce fut alors que Conrad, abbé d'Ursperg, les y vit, comme il le raconte lui-même[1], avec leur maître Bernard. On les reconnaît aux caractères que leur donne ce chroniqueur : c'était *les pauvres de Lyon, ceux que Lucius III avait mis au nombre des hérétiques*, qui se rendaient remarquables par l'affectation *de la pauvreté apostolique, avec leurs souliers coupés par-dessus;* qui *dans leurs secrètes prédications et dans leurs assemblées cachées avilissaient l'Eglise et le sacerdoce*. Le Pape trouvait étrange l'affectation qu'ils faisaient paraître *dans ces souliers coupés par-dessus, et dans leurs capes semblables à celles des religieux, quoiqu'ils eussent contre la coutume, une longue chevelure comme les laïques*. En effet, ordinairement ces affectations bizarres couvrent quelque chose de mauvais. Mais surtout on fut offensé de la liberté que se donnaient ces nouveaux apôtres d'aller pêle-mêle, hommes et femmes, à l'exemple, à ce qu'ils disaient, des femmes pieuses qui suivaient Jésus-Christ et les apôtres pour les servir : mais les temps, les personnes et les circonstances étaient bien différentes.

LXXXIV. *On commence à traiter les Vaudois comme hérétiques opiniâtres.* — Ce fut, dit l'abbé d'Ursperg, pour donner à l'Eglise de vrais pauvres, plus dépouillés et plus soumis que ces faux pauvres de Lyon, que le Pape approuva dans la suite l'institut des Frères Mineurs, rassemblés sous la conduite de saint François, un modèle d'humilité, et la merveille de ce siècle : et ces pauvres remplis de haine contre l'Eglise et ses ministres, malgré leur humilité trompeuse, furent rejetés par le Saint-Siége; de sorte qu'on les traita dans la suite comme des hérétiques opiniâtres et incorrigibles. Mais enfin ils firent semblant d'être soumis jusqu'à l'an 1212, qui était le quinzième d'Innocent III, et cinquante ans après leur naissance.

1. *Conr. Ursper., ad an.* 1212.

LXXXV. *Patience de l'Eglise envers les Vaudois.* — De là on peut juger de la patience de l'Eglise envers ces hérétiques; puisqu'on voit cinquante ans durant, qu'on n'exerce contre eux aucune rigueur, mais qu'on tâche de les ramener par des conférences. Outre celle que Bernard, abbé de Fontcald, nous a rapportée, nous en avons encore une dans Pierre de Vaucernai, environ l'an 1206, où les Vaudois furent confondus[1]; et enfin en 1212 ils viennent encore à Rome, où l'on se contente seulement de rejeter leur tromperie. Trois ans après, Innocent III tint le grand concile de Latran, où en condamnant les hérétiques, il note en particulier *ceux qui, sous prétexte de piété, s'attribuent l'autorité de prêcher sans être envoyés*[2] : par où il semble avoir voulu noter principalement les Vaudois, et les faire remarquer par l'origine de leur schisme.

LXXXVI. *La secte vaudoise est une espèce de donatisme.* — On voit maintenant avec évidence les commencements de la secte. C'était une espèce de donatisme, mais différent de celui que les anciens ont combattu dans l'Afrique, en ce que ces donatistes d'Afrique en faisant dépendre l'effet des sacrements de la vertu des ministres, réservaient du moins aux saints prêtres et aux saints évêques le pouvoir de les conférer, au lieu que ces nouveaux donatistes l'attribuaient, comme on a vu, aux laïques dont la vie était pure. Mais ils n'en vinrent à cet excès que par degrés; car d'abord ils ne permettaient aux laïques que la prédication. Ils reprenaient non-seulement les mauvaises mœurs que l'Eglise condamnait aussi, mais encore beaucoup d'autres choses qu'elle approuvait, comme les cérémonies, sans néanmoins toucher aux sacrements : car Pylicdorf, qui a très-bien remarqué et l'ancien esprit et tout le progrès de la secte, remarque qu'ils détruisaient toutes les choses dont on se servait dans l'Eglise pour édifier les fidèles, *à la réserve*, dit-il[3], *des sacrements seuls;* ce qui montre qu'ils les laissèrent en leur entier. Le même auteur raconte encore[4] que ce ne fut « qu'après un long » temps qu'ils commencèrent étant laïques à enten- » dre les confessions, à enjoindre des pénitences et » à donner l'absolution. Et depuis peu, continue- » t-il, on a remarqué qu'un de ces hérétiques, pur » laïque, a fait, selon sa pensée, le corps de Notre » Seigneur, et s'est communié lui-même avec ses » complices, encore qu'il en ait été un peu repris » par les autres. »

LXXXVII. *L'audace croît peu à peu.* — Voilà comme l'audace croissait peu à peu. Les sectateurs de Valdo scandalisés de la vie de beaucoup de prêtres, « croyaient, dit encore Pylicdorf[5], être » mieux absous par leurs gens, qui leur parais- » saient plus vertueux, que par les ministres de » l'Eglise : » ce qui venait de l'opinion dans la-

1. *Pet. de Vall.*, *t.* VI, *p.* 56. — 2. *Conc. Lat.* IV, *Can.* 3. *de Hæret.*, *Labb.*, *t.* XI, *part. I*, *col.* 147. — 3. *Pet. Pylicd. cont. Vald.*, *c.* I, *t.* IV, *Bibl. PP.*, *II. part.*, *p.* 780. — 4. *Idem.* — 5. *Pet. Pylicd. cont. Vald.*, *c.* I, *t.* IV, *Bibl. PP.*, *II. part.*, *p.* 780.

quelle consistait principalement l'erreur des Vaudois, que le mérite des personnes agissait dans les sacrements plus que l'ordre et le caractère.

LXXXVIII. *Doctrine des Vaudois sur les biens d'Eglise.* — Mais les Vaudois poussèrent ce mérite nécessaire aux ministres de l'Eglise jusqu'à n'avoir rien de propre; et c'était un de leurs dogmes, que pour consacrer l'Eucharistie, il fallait être pauvre à leur manière : tellement « que les prêtres catholi- » ques n'étaient pas de véritables et légitimes suc- » cesseurs des disciples de Jésus-Christ, à cause » qu'ils possédaient du bien en propre [1] : » ce qu'ils prétendaient que Jésus-Christ avait défendu à ses apôtres.

LXXXIX. *Nulle erreur sur les sacrements.* — Jusques ici toute l'erreur que l'on voit sur les sacrements ne regardait que les personnes qui les pouvaient administrer : le reste était en son entier, comme dit expressément Pylicdorf. Ainsi on ne doutait en aucune sorte, ni de la présence réelle, ni de la transsubstantiation; et au contraire, cet auteur vient de nous dire que ce laïque, qui s'était mêlé de donner la communion, croyait *avoir fait le corps de Jésus-Christ.* Enfin de la manière dont nous avons vu commencer cette hérésie, il semble que Valdo ait eu d'abord un bon dessein; que la gloire de la pauvreté, dont il se vantait, ait séduit et lui et ses sectateurs; que dans l'opinion qu'ils avaient de leur sainte vie, ils se soient remplis d'un zèle amer contre le clergé et contre toute l'Eglise catholique; qu'irrités de la défense qu'on leur fit de prêcher, ils soient tombés dans le schisme, et comme dit Gui le Carme, *du schisme dans l'hérésie* [2].

XC. *Mauvaise foi manifeste des historiens protestants, et de Paul Perrin sur les commencements des Vaudois.* — Par ce fidèle récit et les preuves incontestables dont on le voit soutenu, il est aisé de juger combien les historiens protestants ont abusé de la foi publique, dans le récit qu'ils ont fait de l'origine des Vaudois. Paul Perrin, qui en a écrit l'histoire, imprimée à Genève, dit qu'en l'an 1160, lorsque la peine de mort *fut apposée* à quiconque ne croirait pas la présence réelle, « Pierre Valdo » citoyen de Lyon, fut des plus courageux pour » s'opposer à telle invention [3]. » Mais il n'y a rien de plus faux : l'article de la présence réelle avait été défini cent ans auparavant contre Bérenger; on n'avait rien fait de nouveau sur cet article; et loin que Valdo s'y soit opposé, on a vu, cinquante ans durant, et lui et tous ses disciples dans la commune croyance.

XCI. *Le ministre de la Roque.* — M. de la Roque, plus savant que Perrin, n'est pas plus sincère, lorsqu'il dit que « Pierre Valdo ayant trouvé des peu- » ples entiers séparés de la communion de l'Eglise » latine, il se joignit à eux avec ceux qui le sui- » vaient, pour ne faire qu'un même corps et une » même société par l'unité d'une même doctrine [4]. » Mais nous avons vu au contraire : 1° que tous les auteurs du temps (car nous n'en avons omis aucun) nous ont montré les Vaudois et les Albigeois comme deux sectes séparées; 2° que tous ces auteurs nous font voir ces Albigeois comme manichéens; et je défie tous les protestants qui sont au monde, de me montrer qu'il y eût dans toute l'Europe, lorsque Valdo s'éleva, aucune secte séparée de Rome, qui ne fût ou la secte même, ou quelque branche et subdivision du manichéisme. Ainsi on ne pourrait faire le procès à Valdo d'une manière plus convaincante, qu'en accordant à ses défenseurs ce qu'ils demandent pour lui, c'est-à-dire qu'il se *soit joint en unité de doctrine* aux Albigeois, ou à ces peuples séparés alors de la communion romaine. Enfin quand Valdo se serait uni à des Eglises innocentes, ses erreurs particulières n'auraient pas permis qu'on tirât avantage de cette union; puisque ces erreurs sont détestées non-seulement par les catholiques, mais encore par les protestants.

XCII. *Si les Vaudois ont changé dans leur progrès leur doctrine sur l'Eucharistie.* — Mais continuons l'histoire des Vaudois, et voyons si nos protestants y trouveront quelque chose de plus favorable depuis que ces hérétiques ne gardèrent plus aucune mesure avec l'Eglise. Le premier acte que nous trouvons contre les Vaudois après le grand concile de Latran, est un canon du concile de Tarragone, qui désigne les insabbatés comme gens « qui défendaient de jurer et d'obéir aux puissances » ecclésiastiques et séculières, et encore de punir » les malfaiteurs, et autres choses semblables [1], » sans qu'il paraisse le moindre mot sur la présence réelle, qu'on aurait non seulement exprimée, mais encore mise à la tête, s'ils l'avaient niée.

XCIII. *Preuve du contraire par Renier.* — Dans le même temps et vers l'an 1250, Renier tant de fois cité, qui distingue si soigneusement les Vaudois, ou les Léonistes et les pauvres de Lyon d'avec les Albigeois, en marque aussi toutes les erreurs, et les réduit à ces trois chefs : contre l'Eglise, contre les sacrements et les saints, et contre les cérémonies ecclésiastiques [2]. Mais loin qu'il y ait rien dans tous ces articles contre la transsubstantiation, on y trouve précisément parmi leurs erreurs, que « la transsubstantiation se devait faire » en langue vulgaire; qu'un prêtre ne pouvait pas » consacrer en péché mortel [3]; » que lorsqu'on communiait de la main d'un prêtre indigne « la trans- » substantiation ne se faisait pas dans la main de » celui qui consacrait indignement, mais dans la » bouche de celui qui recevait dignement l'Eucha- » ristie; qu'on pouvait consacrer à la table com- » mune, » c'est-à-dire dans les repas ordinaires, et non seulement dans les églises, conformément à cette parole de Malachie : *L'on me sacrifie en tout lieu, et on offre une oblation pure à mon nom* [4]; ce qui montre qu'ils ne niaient pas le sacrifice ni l'oblation de l'Eucharistie; et que s'ils rejetaient la messe, c'était à cause des cérémonies, la faisant uniquement consister dans les *paroles de Jésus-Christ récitées en langue vulgaire* [5]. Par là on voit clairement qu'ils admettaient la transsubstantiation, et ne s'étaient éloignés en rien de la doctrine de l'Eglise sur le fond de ce sacrement; mais qu'ils disaient seulement qu'il ne pouvait être consacré par de mauvais prêtres, et le pouvait être par de bons laïques; selon ces maximes fondamentales de

1. *V. sup. Pet. de Vall. Cern., Refut. error. ibid., p.* 819. — 2. *Guid. Carm., de hæres. in hæres. Vald. init.* — 3. *Hist. des Vaudois, c.* I. — 4. *Hist. de l'Euch., II. part., ch.* XVIII, *p.* 451.

1. *Conc. Tarrac., tom.* XI. *Conc., part. I, an.* 1242, *col.* 593. — 2. *Ren., c.* V, *t.* IV; *Bibl. PP., II. part., p.* 749. — 3. *Idem, p.* 750. — 4. *Malach.*, I. 11. — 5. *Ren., c.* V, *t.* IV, *Bib. PP., II. part., p.* 750.

leur secte, que Renier ne manque pas de bien remarquer, « que tout bon laïque est prêtre, et que la prière d'un mauvais prêtre ne sert de rien[1]; » par où aussi ils prétendaient la consécration de ce mauvais prêtre inutile. On voit aussi en d'autres auteurs[2], selon leurs principes, « qu'un homme » sans être prêtre, pouvait consacrer, et pouvait administrer le sacrement de Pénitence, et que tous » laïques, et même les femmes, devaient prêcher. »

XCIV. *Dénombrement des erreurs vaudoises.* — Nous trouvons encore dans le dénombrement de leurs erreurs, tant chez Renier que chez les autres, « qu'il n'est pas permis aux clercs (c'est-à-dire, aux » ministres de l'Église) d'avoir des biens; qu'il ne » fallait point diviser les terres, ni les peuples[3], » ce qui vise à l'obligation de mettre tout en commun, et à établir comme nécessaire cette prétendue pauvreté apostolique dont ces hérétiques se glorifiaient; « que tout serment est péché mortel; que » tous les princes et tous les juges sont damnés[4], » parce qu'ils condamnent les malfaiteurs contre » cette parole : *La vengeance m'appartient, dit le » Seigneur*[5]; et encore : *Laissez-les croître jusqu'à » la moisson*[6] : » Voilà comme ces hypocrites abusaient de l'Écriture sainte, et avec leur feinte douceur renversaient tous les fondements de l'Église et des États.

XCV. *Autre dénombrement, et nulle mention d'erreur sur l'Eucharistie.* — On trouve cent ans après dans Pylicdorf une ample réfutation des Vaudois article par article, sans qu'il paraisse dans leur doctrine, la moindre opposition à la présence réelle ou à la transsubstantiation. Au contraire, on voit toujours dans cet auteur, comme dans les autres, que les laïques de cette secte *faisaient le corps de Jésus-Christ*[7], quoiqu'avec crainte et avec réserve dans le pays où il écrivait[8] : en un mot il ne remarque dans ces hérétiques, aucune erreur sur ce sacrement, si ce n'est que les mauvais prêtres ne le faisaient pas, *non plus que les autres sacrements*[9].

XCVI. *Autre dénombrement.* — Enfin dans tout le dénombrement que nous avons de leurs erreurs, ou dans la *Bibliothèque des Pères*, ou dans l'inquisiteur Emeric[10], on ne trouve rien contre la présence réelle; encore qu'on y remarque jusqu'aux moindres différences de ces hérétiques d'avec nous, et jusques aux moindres articles sur lesquels il les faut interroger : au contraire l'inquisiteur Emeric rapporte ainsi leur erreur sur l'Eucharistie : « Ils » veulent que le pain ne soit point transsubstantié » au corps de Jésus-Christ, si le prêtre est un pé» cheur. » Ce qui démontre deux choses; l'une, qu'ils croyaient la transsubstantiation; l'autre, qu'ils croyaient que les sacrements dépendaient de la sainteté des ministres.

On trouve dans le même dénombrement, toutes les erreurs des Vaudois que nous avons remarquées. Les erreurs des nouveaux manichéens, qu'on a fait voir être les mêmes que les Albigeois, sont aussi rapportées à part dans le même livre[11]. On voit par là que ce sont deux sectes entièrement distinguées; et parmi les erreurs des Vaudois, il n'y a rien qui ressente le manichéisme, dont l'autre dénombrement est tout rempli.

XCVII. *Démonstration que les Vaudois n'avaient aucune erreur sur la transsubstantiation.* — Mais pour revenir à la transsubstantiation, d'où pourrait venir que les catholiques eussent épargné les Vaudois sur une matière aussi essentielle, eux qui relevaient avec tant de soin jusqu'aux moindres de leurs erreurs? Est-ce peut-être que ces matières, et surtout celle de l'Eucharistie, n'étaient pas assez importantes, ou n'étaient pas assez connues après la condamnation de Bérenger par tant de conciles? Est-ce qu'on voulait cacher au peuple que ce mystère était attaqué? Mais on ne craignait point de rapporter les blasphèmes bien plus étranges des Albigeois, et même contre ce mystère. On ne taisait pas au peuple ce que les Vaudois disaient de plus atroce contre l'Église romaine, comme qu'elle était « l'impudique marquée dans *l'Apocalypse*, son » Pape le chef des errants, ses prélats et ses reli» gieux des scribes et des pharisiens[1]. » on avait pitié de leurs excès; mais on ne les cachait pas : et s'ils avaient rejeté la foi de l'Église sur l'Eucharistie, on leur en aurait fait le reproche.

XCVIII. *Suite de la même démonstration. Témoignage de Claude Séyssel en* 1517. *Défaite grossière d'Aubertin.* — Encore au siècle passé, en 1517, Claude Séyssel, célèbre par son savoir et par ses emplois sous Louis XII et François Ier, et élevé pour son mérite à l'archevêché de Turin, dans la recherche qu'il fit de ces hérétiques, cachés dans les vallées de son diocèse, afin de les réunir à son troupeau, raconte dans un grand détail toutes leurs erreurs[2], comme un fidèle pasteur qui voulait connaître à fond le mal de ses brebis pour les guérir : et nous en lisons dans son écrit tout ce que les autres auteurs nous en racontent, ni plus ni moins. Il remarque principalement avec eux comme la source de leur égarement, « qu'ils faisaient dépen» dre l'autorité du ministère ecclésiastique du mé» rite des personnes[3]; » d'où ils concluaient, » qu'il ne fallait point obéir au Pape, ni aux pré» lats, à cause qu'étant mauvais, et n'imitant pas » la vie des apôtres, ils n'ont de Dieu aucune auto» rité, ni pour consacrer ni pour absoudre; que » pour eux, ils avaient seuls ce pouvoir, parce » qu'ils observaient la loi de Jésus-Christ; que l'É» glise n'était que parmi eux, et que le Siége » romain était cette prostituée de l'Apocalypse, et » la source de toutes les erreurs. » Voilà ce que ce grand archevêque dit des Vaudois de son siége. Le ministre Aubertin s'étonne de ce que, dans un si exact dénombrement qu'il nous fait de leurs erreurs, on ne trouve point qu'ils rejetassent ni la présence réelle ni la transsubstantiation[4]; et ce ministre n'y trouve point d'autre réponse, si ce n'est que ce prélat qui les avait si vivement réfutés dans les autres points, s'était senti ici trop faible pour leur résister[5] : comme si un si savant homme et si éloquent n'avait pas pu du moins copier ce que tant de doctes catholiques avaient écrit sur cette matière.

1. *Ren.*, *c.* v, *t.* iv, *Bib. PP. II. part.*, *p.* 751. — 2. *Frag. Pylicd.*, *ibid.*, *p.* 817; *Ren.*, *ibid.*, *p.* 751. — 3. *Ren.*, *ibid.*, *p.* 750; *Ibid. err.*, *p.* 820. — 4. *Idem*, *p.* 752. *Ind. err. ibid.*, *p.* 831, 923. — 5. *Rom.*, XII. 19. — 6. *Matth.*, XIII. 30. — 7. *Pylicd. cont. Vald.*, *t.* iv, *Bibl. PP.*, *II. part.*, *p.* 778 *et seq.*, *an* 1395; *ibid.*, *c.* 20, *p.* 893. — 8. *Idem*, *c.* 1. — 9. *Ibid.*, *c.* 16, 18. — 10. *Bibl. PP.*, *t.* iv; *II. part.*, *p.* 820, 832, 836. *Director.*, *part. II*, *q.* XIV, *p.* 279. — 11. *Idem*, *q.* XIII, *p.* 273.

1. *Ren.*, *c.* iv, *ibid.*, 750. *Emeric.*, *ibid.* — 2. *Adv. error. Vald. part. an.* 1520; *f.* I *et seq.* — 3. *Idem*, *f.* 10, 11. — 4. *Lib.* III, *de Sacram. Euch.*, *p.* 986, *col.* 2. — 5. *Idem*, *p.* 987.

Au lieu donc d'une si vaine défaite, Aubertin devait reconnaître que si un homme si exact et si éclairé ne reprochait point cette erreur aux Vaudois, c'est qu'en effet il ne l'avait pas reconnue parmi eux : en quoi il n'y a rien de particulier à Séyssel, puisque tous les autres auteurs ne les ont non plus accusés que cet archevèque.

XCIX. *Vaine objection d'Aubertin.* — Aubertin triomphe pourtant d'un passage du même Séyssel, où il dit, « qu'il n'a pas trouvé à propos de rap- » porter que quelques-uns de cette secte, pour se » montrer plus savants que les autres, babillaient, » ou raillaient plutôt qu'ils ne discouraient sur la » substance et la vérité du sacrement de l'Eucha- » ristie ; parce que ce qu'ils en disaient, comme un » secret, était si haut, que les plus habiles théolo- » giens peuvent à peine le comprendre[1]. » Mais loin que ces paroles de Séyssel fassent voir que la présence réelle fût niée par les Vaudois, j'en conclurais au contraire, qu'il y en avait parmi eux qui prétendaient raffiner en l'expliquant ; et quand on voudrait penser, gratuitement toutefois et sans aucune raison, puisque Séyssel n'en dit mot, que ces hauteurs de l'Eucharistie où les Vaudois se jetaient, regardaient l'absence réelle, c'est-à-dire la chose du monde la moins haute et la plus conforme au sens de la chair ; après tout, il paraît toujours que Séyssel nous raconte ici, non la croyance de tous, mais le babil et le vain discours *de quelques-uns :* de sorte que de tous côtés il n'y a rien de plus certain que ce que j'ai avancé : qu'on n'a jamais reproché aux Vaudois d'avoir rejeté la transsubstantiation ; au contraire, qu'on a toujours supposé qu'ils la croyaient.

C. *Autre preuve par Séyssel, que les Vaudois croyaient la transsubstantiation.* — En effet, le même Séyssel, en faisant dire à un Vaudois toutes ses raisons, lui met ce discours à la bouche contre un mauvais évêque et un mauvais prêtre[2] : « Comment l'évêque et le prêtre qui est ennemi de » Dieu pourra-t-il rendre Dieu propice envers les » autres ? Celui qui est banni du royaume des cieux, » comment pourra-t-il en avoir les clés ? Enfin » puisque sa prière et ses autres actions n'ont au- » cune utilité, comment Jésus-Christ à sa parole, » se transformera-t-il sous les espèces du pain et » du vin, et se laissera-t-il manier par celui qu'il a » entièrement rejeté ? » On voit donc toujours que l'erreur consiste dans le donatisme, et qu'il ne tient qu'à la bonne vie du prêtre que le pain et le vin ne soient changés au corps et au sang de Jésus-Christ.

CI. *Interrogatoire des Vaudois, dans la bibliothèque de M. le marquis de Seignelai.* — Et ce qui ne laisse aucun doute dans cette matière, c'est ce qu'on voit encore aujourd'hui parmi les manuscrits de M. de Thou, présentement ramassés dans la riche bibliothèque de M. le marquis de Seignelai ; on y voit, dis-je, les enquêtes en original faites juridiquement contre les Vaudois de Pragelas et des autres vallées en 1495, recueillies en deux grands volumes[3], où se trouve l'interrogatoire d'un nommé Thomas Quoti, de Pragelas ; lequel interrogé si les barbes leur apprenaient à croire au sacrement de l'autel, répond « que les barbes prêchent et ensei- » gnent que lorsqu'un chapelain qui est dans les » ordres profère les paroles de la consécration sur » l'autel, il consacre le corps de Jésus-Christ, et » qu'il se fait un vrai changement du pain au » vrai corps ; et dit en outre que la prière faite à la » maison ou dans le chemin est aussi bonne que » dans l'église. » Conformément à cette doctrine, le même Quoti répond par deux fois, « qu'il rece- » vait tous les ans à Pâques le corps de Jésus- » Christ ; et que les barbes leur enseignaient que » pour le recevoir il fallait être bien confessé, et » plutôt par les barbes que par les chapelains. » C'est ainsi qu'ils appelaient les prêtres.

CII. *Suite du même interrogatoire.* — La raison de la préférence est tirée des principes des Vaudois si souvent répétés ; et c'est en conformité de ces principes que le même homme répond « que mes- » sieurs les ecclésiastiques menaient une vie trop » large, et que les barbes menaient une vie sainte » et juste. » Et dans une autre réponse, « que les » barbes menaient la vie de saint Pierre, et avaient » puissance d'absoudre des péchés, et qu'il le » croyait ainsi ; et que si le Pape ne menait une « sainte vie, il n'avait pas pouvoir d'absoudre. » C'est pourquoi le même Quoti dit encore en un autre endroit, « qu'il avait ajouté foi sans aucun » doute, aux discours des barbes plutôt qu'à ceux » des chapelains ; parce qu'en ce temps, nul ecclé- » siastique, nul cardinal, nul évêque ou prêtre ne » menait la vie des apôtres : c'est pourquoi il va- » lait mieux croire aux barbes qui étaient bons, qu'à » un ecclésiastique qui ne l'était pas. »

CIII. *Suite.* — Il serait superflu de raconter les autres interrogatoires, puisqu'on y entend partout le même langage, tant sur la présence réelle que sur le reste ; et surtout on y répète sans cesse « que » les barbes allaient dans le monde comme imita- » teurs de Jésus-Christ et des apôtres, et qu'ils » avaient plus de puissance que les prêtres de l'E- » glise romaine, qui menaient une vie trop large. »

CIV. *Nécessité de la confession.* — Rien n'y est tant répété que ces dogmes, « qu'il fallait confesser » ses péchés ; qu'ils les confessaient aux barbes qui » avaient pouvoir de les absoudre ; qu'ils se confes- » saient à genoux ; qu'à chaque confession ils don- » naient un quart (c'était une pièce de monnaie) ; » que les barbes leur imposaient des pénitences qui « n'étaient ordinairement qu'un *Pater* et un *Credo*, » et jamais l'*Ave Maria ;* qu'ils leur défendaient » tout serment, et leur enseignaient qu'il ne fallait » ni implorer le secours des saints, ni prier pour » les morts. » C'en est assez pour reconnaître les principaux dogmes et le génie de la secte ; car, au reste, de s'imaginer dans des opinions si bizarres, de la règle et une forme constante dans tous les temps et dans tous les lieux, c'est une erreur.

CV. *Suite de la même matière.* — Je ne vois pas qu'on les interroge sur les sacrements administrés par le commun des laïques, soit que les inquisiteurs ne fussent pas informés de cette coutume, ou que les Vaudois à la fin l'eussent changée. Aussi avons-nous vu que ce ne fut pas sans peine et sans contradiction qu'elle s'introduisit parmi eux à l'égard de l'Eucharistie[1]. Mais pour la confession, il n'y a

1. *Adv. error. Vald. part. an.* 1520, *fol.* 55, 56. — 2. *Idem*, *f.* 13. — 3. *Deux volumes cotés* 1769, 1770.

1. *Pylicd.*, *c.* I, *t.* IV, *Bibl. PP.*, *II. part.*, *p.* 780.

rien de plus établi dans cette secte, que le droit des laïques gens de bien : « Un bon laïque, disaient-ils, » avait pouvoir d'absoudre : » ils se glorifiaient tous « de remettre les péchés par l'imposition des » mains : ils entendaient les confessions; ils enjoi- » gnaient des pénitences : de peur qu'on ne décou- » vrît une pratique si extraordinaire, ils écoutaient » très-secrètement les confessions, et recevaient » même celles des femmes dans des caves, dans des » cavernes, et dans d'autres lieux retirés : ils prê- » chaient en secret dans les coins des maisons, et » souvent pendant la nuit[1]. »

CVI. *Que les Vaudois faisaient à l'extérieur, les devoirs de catholiques.* — Mais ce qu'on ne peut assez remarquer, c'est qu'encore qu'ils eussent de nous l'opinion que nous avons vue, ils assistaient à nos assemblées. « Ils y offrent, dit Renier[2], ils » s'y confessent, ils y communient, mais avec » feinte. » C'est qu'enfin, quoi qu'ils pussent dire, « il leur restait quelque défiance de la communion » qui se faisait parmi eux[3]. » Ainsi « ils venaient » communier dans l'église aux jours qu'il y avait le » plus de presse, de peur qu'on ne les connût. » Plusieurs aussi demeuraient jusqu'à quatre et » jusqu'à six ans sans communier, se cachant ou » dans les villages ou dans les villes, au temps de » Pâques, de peur d'être remarqués. On conseillait » aussi parmi eux de communier dans l'église; » mais seulement à Pâques : et ils passaient pour » chrétiens sous cette apparence[4]. » C'est ce qu'en disent les anciens auteurs[5], et c'est aussi ce qu'on voit très-souvent dans ces interrogatoires dont nous avons parlé[6]. « Interrogé s'il se confessait à son » curé, et s'il lui découvrait la secte, a répondu » qu'il s'y confessait tous les ans, mais qu'il ne lui » disait pas qu'il fût Vaudois, et que les barbes » défendaient de le découvrir. » Ils répondent aussi, comme on a vu, « que tous les ans ils commu- » niaient à Pâques, et recevaient le corps de Jésus- » Christ, et que les barbes les avertissaient que » devant que de le recevoir, il fallait être bien con- » fessé. » Remarquez qu'il n'est parlé que du corps seul et d'une seule espèce, comme on la donnait alors dans toute l'Eglise, et après le concile de Constance, sans que les barbes s'avisassent de le trouver mauvais. Un ancien auteur a remarqué « qu'ils recevaient très-rarement de leurs maîtres, le » Baptême et le corps de Jésus-Christ; mais que » tant les maîtres que les simples croyants les al- » laient demander aux prêtres[7]. » On ne voit pas même que pour le Baptême ils eussent pu faire autrement sans se déclarer; car on eût bientôt remarqué qu'ils ne portaient pas leurs enfants à l'église, et on leur en eût demandé compte. Ainsi séparés de cœur d'avec l'Eglise catholique, ces hypocrites, autant qu'ils pouvaient, paraissaient à l'extérieur de la même foi que les autres, et ne faisaient en public aucun acte de religion qui ne démentît leur doctrine.

CVII. *Si les Vaudois ont retranché quelqu'un des sacrements : la Confirmation.* — Les protestants peuvent connaître par cet exemple, ce que c'était que ces fidèles cachés qu'ils nous vantent avant la Réforme, qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal. On pourrait douter si les Vaudois avaient retranché quelques-uns des sept sacrements. Et déjà il est certain qu'au commencement on ne les accuse d'en nier aucun : au contraire, nous avons vu un auteur qui en leur reprochant qu'ils changeaient, excepte les sacrements. On pouvait soupçonner ceux de Renier d'avoir varié en cette matière, à cause qu'il semble dire qu'ils rejetaient non-seulement l'Ordre, mais encore la Confirmation et l'Extrême-Onction[1] : mais visiblement il faut entendre celle qui se donnait parmi nous. Car, pour la Confirmation, Renier qui la leur fait rejeter, ajoute : « qu'ils s'étonnaient qu'on ne permît qu'aux » évêques de la conférer. » C'est qu'ils voulaient que les laïques, gens de bien, eussent pouvoir de l'administrer comme les autres sacrements. C'est pourquoi ces mêmes hérétiques, à qui on fait rejeter la Confirmation, se vantent après « de donner » le Saint-Esprit par l'imposition de leurs mains[2];» ce qui est en d'autres paroles, le fond même de ce sacrement.

CVIII. *L'Extrême-Onction.* — A l'égard de l'Extrême-Onction, voici ce qu'en dit Renier : « Ils » rejettent le sacrement de l'Onction; parce qu'on » ne la donne qu'aux riches, et que plusieurs prê- » tres y sont nécessaires[3]. » Paroles qui font assez voir que la nullité qu'ils y trouvaient parmi nous, venait des prétendus abus, et non pas du fond. Au reste, comme saint Jacques avait dit qu'il fallait appeler *les prêtres*[4] en pluriel, ces chicaneurs voulaient croire que l'Onction donnée par un seul, comme on faisait ordinairement parmi nous dès ce temps-là, ne suffisait pas; et ils prenaient ce mauvais prétexte de la négliger.

CIX. *Ce que c'était que l'ablution, dont parle Renier, dans le Baptême.* — Quant au Baptême, encore que ces hérétiques ignorants en rejetassent avec mépris les plus anciennes cérémonies, on ne doute pas qu'ils ne le reçussent. On pourrait seulement être surpris des paroles de Renier, lorsqu'il fait dire aux Vaudois; *que l'ablution qu'on donne aux enfants ne leur sert de rien*[5]. Mais comme cette ablution se trouve rangée parmi les cérémonies du Baptême que ces hérétiques improuvaient, on voit bien qu'il parle du vin qu'on donnait aux enfants après les avoir baptisés : coutume qu'on voit encore dans plusieurs Rituels voisins de ce siècle-là, et qui était un reste de la communion qu'on leur administrait autrefois sous la seule espèce liquide. Ce vin, qu'on mettait dans un calice pour le donner à ces enfants, s'appelait ablution, par la ressemblance de cette action avec l'ablution que les prêtres prenaient à la messe. Au surplus, on ne trouve point chez Renier le mot d'*ablution* pour signifier le Baptême : et en tout cas si on s'opiniâtre à le vouloir prendre pour ce sacrement, tout ce qu'on pourrait conclure, ce serait au pis, que les Vaudois de Renier trouvaient inutile un Baptême donné par des ministres indignes, tels qu'ils croyaient tous nos prêtres : erreur qui est si conforme aux principes de la secte, que les Vaudois, que nous avons vus approuver notre Baptême, ne le pouvaient faire

1. *Ind. err., ibid., p.* 832, *n.* 12; *Ren., ibid., p.* 750; *Pylicd., ibid., c.* 1, *p.* 780; *Ibid., c.* 8, *p.* 782, 820. — 2. *Ren., ibid., c.* 5, *p.* 752. — 3. *Ibid.*, 7, *p.* 765. — 4. *Ind. err., n.* 12, 13; *Ibid., p.* 832. — 5. *Pylicd., c.* 25; *Ibid., p.* 796. — 6. Interrogatoire de Quoti et des autres. — 7. *Pylicd., ibid., c.* 21, *n.* 796.

1. *Pylicd., ibid., c.* 5, *p.* 750, 751. — 2. *Idem, p.* 751. — 3. *Ibid.* — 4. *Jac.*, v, 14. — 5. *Ren., ibid.*, v, 14.

sans démentir eux-mêmes leur propre doctrine.

CX. *La Confession.* — Voilà donc déjà trois sacrements dont les Vaudois approuvaient le fond, le Baptême, la Confirmation et l'Extrême-Onction. Nous avons tout le sacrement de Pénitence dans leur confession secrète, dans les pénitences imposées, dans l'absolution reçue pour avoir la rémission des péchés; et s'ils disaient que la confession de bouche n'était pas toujours nécessaire lorsqu'on avait la contrition dans le cœur, ils disaient vrai au fond et en certains cas; encore que très-souvent, comme on a pu voir, ils abusassent de cette maxime en différant trop longtemps de se confesser.

CXI. *L'Eucharistie.* — Il y avait une secte qu'on appelait des *Siscidenses*, « qui ne différait presque » en rien d'avec les Vaudois; si ce n'est, dit Renier, » qu'ils reçoivent l'Eucharistie. » Ce n'est pas qu'il veuille dire que les Vaudois ou les pauvres de Lyon ne la reçussent pas, puisqu'au contraire il fait voir qu'ils y reçoivent jusqu'à la transsubstantiation. Il veut donc dire seulement qu'ils avaient une extrême répugnance à recevoir ce sacrement des mains de nos prêtres, et que ces autres en faisaient moins de difficulté, ou peut-être point du tout.

CXII. *Le Mariage. Si Renier a calomnié les Vaudois.* — Les protestants accusent Renier de calomnier les Vaudois, en leur reprochant qu'*ils condamnent le mariage :* mais ces auteurs tronquent le passage, et le voici tout entier : « Ils condamnent » le sacrement de Mariage, en disant que les mariés » pèchent mortellement lorsqu'ils usent du mariage » pour une autre fin que pour avoir des enfants[1]; » par où Renier fait voir seulement l'erreur de ces superbes hérétiques, qui, pour se montrer au-dessus de l'infirmité humaine, ne voulaient pas reconnaître la seconde fin du mariage, c'est-à-dire celle de servir de remède à la concupiscence. C'est donc à cet égard seulement qu'il accuse ces hérétiques de condamner le mariage, c'est-à-dire d'en condamner cette partie nécessaire, et d'avoir fait *un péché mortel* de ce que la grâce d'un état si saint rendait pardonnable.

CXIII. *Démonstration que les catholiques n'ont ni ignoré ni dissimulé la doctrine des Vaudois.* — On voit maintenant quelle a été la doctrine des Vaudois ou des pauvres de Lyon. On ne peut accuser les catholiques ni de l'avoir ignorée, puisqu'ils étaient parmi eux, et tous les jours en recevaient les abjurations; ni d'en avoir négligé la connaissance, puisqu'au contraire ils s'appliquaient avec tant de soin à en rapporter jusqu'aux minuties; ni enfin de les avoir calomniés, puisqu'on les a vus si soigneux, non-seulement de distinguer les Vaudois d'avec les cathares et les autres manichéens, mais encore de nous apprendre tous les correctifs que quelques-uns d'entre eux apportaient aux excès des autres; et enfin de nous raconter avec tant de sincérité ce qu'il y avait de louable dans leurs mœurs, qu'encore aujourd'hui leurs partisans en tirent avantage : car nous avons vu qu'on n'a pas dissimulé les spécieux commencements de Valdo, ni la première simplicité de ses sectateurs. Renier, qui les blâme tant, ne feint pas de dire, « qu'ils vivaient » justement devant les hommes; qu'ils croyaient de » Dieu ce qu'il en faut croire, et tout ce qui était » contenu dans le Symbole[1]; » qu'ils étaient réglés dans leurs mœurs, modestes dans leurs habits, justes dans leur négoce, chastes dans leurs mariages, abstinents dans leur manger, et le reste qu'on sait assez. Nous aurons un mot à dire sur ce témoignage de Renier : mais en attendant, nous voyons qu'il flatte, pour ainsi dire, plutôt les Vaudois que de les calomnier; et ainsi on ne peut douter que ce qu'il dit de ces hérétiques ne soit véritable. Et quand on voudrait supposer avec les ministres, que les auteurs catholiques, poussés de la haine qu'ils avaient contre eux, les auraient chargés de calomnies, c'est une nouvelle preuve de ce que nous venons de dire de leur croyance : puisqu'enfin si les Vaudois s'étaient opposés à la transsubstantiation et à l'adoration de l'Eucharistie dans un temps où nos adversaires conviennent qu'elle était si établie parmi nous, les catholiques, qu'on nous représente si portés à les charger de faux crimes, n'auraient pas manqué à leur en reprocher de si véritables.

CXIV. *Division de la doctrine des Vaudois en trois chefs.* — Maintenant donc que nous connaissons toute la doctrine des Vaudois, nous la pouvons diviser en trois sortes d'articles. Il y en a que nous détestons avec les protestants : il y en a que nous approuvons, et que les protestants rejettent : il y en a qu'ils approuvent, et que nous rejetons.

CXV. *Doctrine que les protestants rejettent dans les Vaudois, aussi bien que les catholiques.* — Les articles que nous détestons en commun, c'est premièrement cette doctrine si injurieuse aux sacrements, qui en fait dépendre la validité de la sainteté de leurs ministres : c'est, secondement, de rendre commune indifféremment l'administration des sacrements entre les prêtres et les laïques : c'est ensuite de défendre le serment en tout cas, et par là de condamner non-seulement l'apôtre saint Paul, mais encore Dieu même qui a juré[2] : c'est enfin de condamner les justes supplices des malfaiteurs, et d'autoriser tous les crimes par l'impunité.

CXVI. *La doctrine que les catholiques approuvent dans les Vaudois, et que les protestants rejettent.* — Les articles que nous approuvons, et que les protestants rejettent, c'est celui des sept Sacrements, à la réserve de l'Ordre peut-être, et à la manière que nous avons dite; et ce qui est encore plus important, c'est celui de la présence réelle et de la transsubstantiation. Tant d'articles que les protestants détestent, ou avec nous, ou contre nos sentiments, dans les Vaudois, passent à la faveur de cinq ou six chefs où ces mêmes Vaudois les favorisent; et malgré leur hypocrisie et leurs erreurs, ces hérétiques deviennent leurs ancêtres.

CXVII. *Les Vaudois changent de doctrine depuis Luther et Calvin.* Tel était l'état de cette secte jusqu'au temps de la nouvelle Réforme. Quoiqu'elle fît tant de bruit depuis l'an 1517, les Vaudois, que nous avons vus jusqu'à cette année dans tous les sentiments de leurs ancêtres, ne s'en ébranlèrent pas. Enfin en 1530, après beaucoup de souffrances, où ils furent sollicités, où ils s'avisèrent d'eux-mêmes de se faire des protecteurs de ceux qu'ils en-

1. *Ren.*, *ibid.*, *p.* 751.

1. *Ren.*, *ibid.*, *c.* 4, *p.* 749; *c.* 7, *p.* 765. — 2. *Heb.*, VI. 13, 16, 17, *et* VII. 21.

tendaient depuis si longtemps crier comme eux contre le Pape. Ceux qui s'étaient retirés depuis environ deux cents ans, comme le remarque Séyssel[1], dans les montagnes de Savoie et du Dauphiné, consultèrent Bucer et les Suisses leurs voisins. Avec beaucoup de louanges qu'ils en reçurent, Gilles, un de leurs historiens, nous apprend qu'ils reçurent aussi des avis sur trois défauts qu'on remarquait parmi eux[2]. Le premier regardait *la décision de certains points de doctrine;* le second l'établissement de l'ordre de la discipline et des assemblées ecclésiastiques pour les faire plus à découvert; le troisième les invitait à ne plus permettre à ceux qui désiraient d'être tenus pour membres de leurs Eglises « d'assister aux messes, ou d'adhérer en aucune » sorte aux superstitions papales, ni de reconnaître » les prêtres de l'Eglise romaine pour pasteurs, et » se servir de leur ministère. »

CXVIII. *Nouveaux dogmes proposés aux Vaudois par les protestants.* — Il n'en faut pas davantage pour confirmer toutes les choses que nous avons dites sur l'état de ces malheureuses Eglises, qui cachaient leur foi et leur culte sous une profession contraire. Sur ces avis de Bucer et d'Œcolampade, le même Gilles raconte qu'on proposa de nouveaux articles parmi les Vaudois. Il avoue qu'il ne les rapporte pas tous, mais en voici cinq ou six de ceux qu'il rapporte, qui feront bien voir l'ancien esprit de la secte. Car afin de réformer les Vaudois à la mode des protestants, il fallut leur faire dire[3], « que » le chrétien peut jurer licitement; que la confes» sion auriculaire n'est pas commandée de Dieu; » que le chrétien peut licitement exercer l'office de » magistrat sur les autres chrétiens; qu'il n'y a » point de temps déterminé pour jeûner; que le » ministre peut posséder quelque chose en particu» lier pour nourrir sa famille, sans préjudice à la » communion apostolique; que Jésus-Christ n'a or» donné que deux sacrements, le Baptême et la » sainte Eucharistie. » On voit par là une partie de ce qu'il fallait réformer dans les Vaudois, pour en faire des zwingliens ou des calvinistes, et entre autres qu'une des corrections était de ne mettre que deux sacrements. Il fallut bien aussi leur dire deux mots de la prédestination, dont assurément ils n'avaient guère entendu parler; et on les instruisit de ce nouveau dogme, qui était alors comme l'âme de la Réforme, *que quiconque reconnaît le franc-arbitre, nie la prédestination.* On voit, par ces mêmes articles, que dans la suite des temps, les Vaudois étaient tombés dans de nouvelles erreurs; puisqu'il fallut leur apprendre « qu'on doit au jour de di» manche cesser des œuvres terriennes, pour va» quer au service de Dieu; » et encore, « qu'il n'est » point licite au chrétien de se venger de son enne» mi[4]. » Ces deux articles font voir la brutalité et la barbarie où ces Eglises vaudoises, qu'on veut être comme la ressource du christianisme renversé, étaient tombées lorsque les protestants les réformèrent : et cela confirme ce qu'en dit Séyssel[5], que c'était « une race d'hommes lâche et bestiale, qui à » peine savent distinguer par raison s'ils sont des » bêtes ou des hommes, mourants ou vivants. » Tels étaient à peu près, au rapport de Gilles, les articles de réformation qu'on proposait aux Vaudois pour les rapprocher des protestants. Si Gilles n'en a pas dit davantage, c'est ou qu'il a craint de faire paraître trop d'opposition entre les Vaudois et les Calvinistes, dont on tâchait de faire un même corps, ou que c'est là tout ce qu'on put alors tirer des Vaudois. Quoi qu'il en soit, il avoue qu'on ne put convenir de cet accord[1], « à cause que quelques » barbes estimaient qu'en établissant toutes ces con» clusions, on déshonorait la mémoire de ceux qui » avaient tant heureusement conduit ces Eglises » jusqu'alors. » Ainsi on voit clairement que le dessein des protestants n'était pas de suivre les Vaudois, mais de les faire changer, et de les réformer à leur mode.

CXIX. *Conférence des Vaudois avec Œcolampade.* — Durant cette négociation avec les ministres de Strasbourg et de Bâle, deux députés des Vaudois eurent une longue conférence avec Œcolampade, qu'Abraham Sculter, historien protestant, rapporte tout entière dans ses *Annales évangéliques*, et déclare qu'il l'a transcrite de mot à mot[2].

Un des députés commence la conversation en avouant que les ministres, du nombre desquels il était, « souverainement ignorants, étaient inca» pables d'enseigner les peuples : qu'ils vivaient » d'aumônes et de leur travail, pauvres pâtres ou » laboureurs; ce qui était cause de leur profonde » ignorance et de leur incapacité : qu'ils n'étaient » point mariés, et qu'ils ne vivaient pas toujours » fort chastement; mais que, lorsqu'ils avaient » manqué, on les chassait de la compagnie : que ce » n'était pas les ministres, mais les prêtres de l'E» glise romaine qui administraient les sacrements » aux Vaudois; mais que leurs ministres leur fai» saient demander pardon à Dieu de ce qu'ils rece» vaient les sacrements par ces prêtres, à cause » qu'ils y étaient contraints; et au reste les avertis» saient de n'adhérer pas aux cérémonies de l'Ante» christ : qu'ils pratiquaient la confession auricu» laire, et que jusqu'alors ils avaient toujours » reconnu sept sacrements, en quoi ils entendaient » dire qu'ils s'étaient beaucoup trompés. » Ils racontent dans la suite comme ils rejetaient la messe, le purgatoire, et l'invocation des saints; et pour s'éclaircir de leurs doutes, ils font les demandes suivantes : « S'il était permis aux magistrats de pu» nir de mort les criminels, à cause que Dieu di» sait : Je ne veux point la mort du pécheur. » Mais ils demandaient en même temps « s'il ne leur était » pas permis de tuer les faux frères qui les dénon» çaient aux catholiques, à cause, que n'ayant » point de juridiction parmi eux, il ne leur restait » que cette voie pour les réprimer : si les lois hu» maines et civiles par lesquelles le monde se gou» vernait étaient bonnes, vu que l'Ecriture a dit que » les lois des hommes sont vaines : si les ecclésias» tiques pouvaient recevoir des donations et avoir » quelque chose en propre; s'il était permis de ju» rer; si la distinction qu'ils faisaient du péché ori» ginel, véniel et mortel était recevable; si tous les » enfants, de quelque nation qu'ils soient, sont » sauvés par les mérites de Jésus-Christ; et si les » adultes n'ayant pas la foi peuvent l'être en quel-

1. *Seyss., f.* 2. — 2. *Hist. eccl. des Egl. réf. de Pierre Gilles, c.* V. — 3. *Idem.* — 4. *Gill., ibid.* — 5. *Seyss., f.* 38.

1. *Gill., ibid., c.* 5. — 2. *Ann. Eccl. decad.* 2, *ann.* 1530, *à pag.* 294, *ad* 306. *Heidelb.*

» que religion que ce soit; quels sont les préceptes » judiciaires et cérémoniaux de la loi de Moïse, s'ils » ont été abolis par Jésus-Christ; et quels sont les » livres canoniques. » Après toutes ces demandes qui confirment si clairement tout ce que nous avons dit du dogme vaudois, et de l'ignorance brutale où étaient enfin tombés ces hérétiques, leur député parle en ces termes : « Rien ne nous a tant trou- » blés, faibles et imbécilles que nous sommes, que » ce que j'ai lu dans Luther sur le libre arbitre et » la prédestination; car nous croyions que tous les » hommes avaient naturellement quelque force ou » quelque vertu, laquelle pouvait quelque chose, » étant excitée de Dieu, conformément à cette pa- » role : Je suis à la porte, et je frappe; et que celui » qui n'ouvrait pas recevait selon ses œuvres : mais » si la chose n'est pas ainsi, je ne vois plus, comme » dit Erasme, à quoi servent les préceptes. Pour la » prédestination, nous croyons que Dieu avait prévu » de toute éternité ceux qui devaient être sauvés ou » réprouvés, qu'il avait fait tous les hommes pour » être sauvés, et que les réprouvés devenaient tels » par leur faute. Mais si tout arrive par nécessité, » comme dit Luther, et que les prédestinés ne puis- » sent pas devenir réprouvés, et au contraire; pour- » quoi tant de prédications et tant d'écritures, » puisqu'il n'en sera ni pis ni mieux, et que tout » arrive par nécessité? » Quelque ignorance qui paraisse dans tout ce discours, on voit que ces malheureux avec leur esprit grossier, disaient mieux que ceux qu'ils choisissaient pour réformateurs; et voilà, si Dieu le permet, ceux qu'on nous donne pour les restes et pour la ressource du christianisme.

On ne trouve rien ici de particulier sur l'Eucharistie : ce qui fait croire que la conférence n'est pas rapportée en son entier; et il n'est pas malaisé d'en deviner la raison. C'est, en un mot, que sur ce point, les Vaudois, comme on a pu voir, étaient plus papistes que ne voulaient les zwingliens et les luthériens. Au reste, ce député ne parle à Œcolampade d'aucune Confession de foi dont on usât parmi eux : nous avons aussi déjà vu que Bèze n'en rapporte aucune que celle que les Vaudois firent en 1541 si longtemps après Luther et Calvin : ce qui fait voir manifestement que les Confessions de foi qu'on nous produit, comme étant des anciens Vaudois, ne peuvent être que très-modernes, ainsi que nous le dirons bientôt.

CXX. *Les Vaudois nullement calvinistes : preuve par Crespin.* — Après toutes ces conférences avec ceux de Strasbourg et de Bâle, en 1536, Genève fut consultée par les Vaudois ses voisins; et c'est alors que commença leur société avec les calvinistes, par les instructions de Farel, ministre de Genève. Mais il ne faut qu'entendre parler des calvinistes eux-mêmes, pour voir combien les Vaudois étaient éloignés de leur Réforme. Crespin, dans l'*Histoire des Martyrs*[1], dit « que ceux d'Angrogne, par » longue succession et comme de père en fils avaient » suivi quelque pureté de doctrine. » Mais pour montrer combien à leur gré cette pureté de doctrine était légère, il dit en un autre endroit où il parle des Vaudois de Mérindol : « QUE SI PEU DE VRAIE » LUMIÈRE QU'ILS AVAIENT, ils tâchaient de l'allumer » davantage de jour en jour, à envoyer çà et là, » voires jusque bien loin où ils oyaient dire qu'il » s'élevait quelque rayon de lumière[1]. » Et ailleurs, il convient encore que « leurs ministres, qui les » enseignaient secrètement, ne le faisaient pas avec » telle pureté qu'il le fallait; car d'autant que » l'ignorance s'était débordée par toute la terre, » et que Dieu avait à bon droit laissé errer les » hommes comme bêtes brutes, ce n'est point mer- » veille si ces pauvres gens n'avaient point la doc- » trine si pure qu'ils ont eue depuis, et l'ont encore » plus aujourd'hui que jamais[2]. » Ces dernières paroles font sentir la peine qu'ont eue les calvinistes depuis 1536 à conduire les Vaudois où ils voulaient; et enfin il n'est que trop clair que depuis ce temps il ne faut plus regarder cette secte comme attachée à sa doctrine ancienne, mais comme réformée par les calvinistes.

CXXI. *Preuve par Bèze.* — Bèze fait assez entendre la même chose, quoiqu'avec un peu plus de précaution, lorsqu'il avoue dans ses portraits, « que la pureté de la doctrine s'était aucunement » abâtardie par les Vaudois[3]. » Et dans son *Histoire*, que « par succession de temps ils avaient » aucunement décliné de la piété et de la doc- » trine[4]. » Il parle plus franchement dans la suite, puisqu'il confesse que « par longue succession de » temps la pureté de la doctrine s'était grandement » abâtardie entre leurs ministres; » en sorte qu'ils reconnurent par le ministère « d'Œcolampade, de » Bucer et autres, comme peu à peu la pureté de » la doctrine n'était demeurée entre eux, et don- » nèrent ordre, envoyant vers leurs frères en Ca- » labre, que tout fût remis en meilleur état. »

CXXII. *Changement des Vaudois de Calabre, et leur entière extinction.* — Ces frères de Calabre étaient comme eux des fugitifs, qui, selon les maximes de la secte, tenaient leurs assemblées, au rapport de Gilles, « le plus couvertement qu'il leur » était possible, ET DISSIMULAIENT PLUSIEURS CHOSES » contre leur volonté[5]. » On doit entendre maintenant ce que ce ministre nous cache sous ces mots : c'est que ces Vaudois de Calabre, à l'exemple de tous les autres, faisaient tout l'exercice de bons catholiques; et je vous laisse à penser s'ils eussent pu s'en exempter en ce pays-là, après ce que l'on a vu de la dissimulation des vallées de Pragelas et d'Angrogne. En effet, Gilles nous raconte que ces Calabrais, persuadés à la fin de se retirer des assemblées ecclésiastiques, et n'ayant pu se résoudre, comme ce ministre le leur conseillait, *à quitter un si beau pays*, furent bientôt abolis.

CXXIII. *Les Vaudois d'à présent ne sont pas prédécesseurs, mais sectateurs des calvinistes.* — Ainsi finirent les Vaudois. Comme ils n'avaient subsisté qu'en se cachant, ils tombèrent aussitôt qu'ils prirent la résolution de se découvrir; car ce qui resta depuis sous le nom de Vaudois n'était plus, comme il paraît, que des calvinistes, que Farel et les autres ministres de Genève avaient formés à leur mode : de sorte que ces Vaudois, dont ils font leurs prédécesseurs et leurs ancêtres, à vrai dire, ne sont que leurs successeurs, et de nouveaux sectateurs qu'ils ont attirés à leur croyance.

CXXIV. *Nul secours à tirer des Vaudois pour*

1. *Cres.*, *Hist. des Mart. en* 1536, *f.* 111.

1. *En* 1543, *f.* 133. — 2. *En* 1561, *f.* 532. — 3. *Liv.* I, *p.* 23, 1536. — 4. *Idem*, *p.* 35, 36, 1544. — 5. *Gilles*, *c.* 3 *et* 29.

les calvinistes. — Mais, après tout, de quel secours sont aux calvinistes ces Vaudois dont ils veulent s'autoriser? Il est constant, par cette histoire, que Valdo et ses disciples sont tous de simples laïques, qui sans ordre et sans mission, se sont ingérés de prêcher, et dans la suite d'administrer les sacrements. Ils se sont séparés de l'Eglise sur une erreur manifeste et détestée par les protestants autant que par les catholiques, qui est celle du donatisme : encore ce donatisme des Vaudois est-il sans comparaison plus mauvais que l'ancien donatisme de l'Afrique, si puissamment réfuté par saint Augustin. Ces donatistes d'Afrique disaient à la vérité qu'il fallait être saint pour administrer validement les sacrements; mais ils n'étaient pas venus à cet excès des Vaudois, de donner l'administration des sacrements aux saints laïques comme aux saints prêtres. Si les donatistes d'Afrique prétendirent que les évêques et les prêtres catholiques étaient déchus de leur ministère par leurs crimes, ils les accusaient du moins de crimes effectivement réprouvés par la loi de Dieu. Mais nos nouveaux donatistes se séparent de tout le clergé catholique, et le prétendent déchu de son ordre, à cause qu'il ne gardait pas leur prétendue pauvreté apostolique, qui tout au plus n'était qu'un conseil; car voilà l'origine de la secte, et ce que nous y avons vu tant qu'elle a subsisté dans sa première croyance. Qui ne voit donc qu'une telle secte n'est au fond qu'une hypocrisie qui nous vante sa pauvreté avec ses autres vertus, et fait dépendre les sacrements non de l'efficace que leur a donnée Jésus-Christ, mais du mérite des hommes? Et enfin ces nouveaux docteurs, dont les calvinistes prennent leur suite, d'où venaient-ils eux-mêmes, et qui les avait envoyés? Embarrassés de cette demande aussi bien que les protestants, comme eux ils se cherchaient des prédécesseurs : et voici la fable dont ils se payaient. On leur disait que du temps de saint Silvestre, lorsque Constantin donna du bien aux églises, « un » des compagnons de ce Pape n'y voulut pas con- » sentir, et se retira de sa communion en demeu- » rant avec ceux qui le suivirent dans la voie de la » pauvreté; qu'alors donc l'Eglise avait défailli dans » Silvestre et ses adhérents, et qu'elle était demeu- » rée parmi eux[1]. » Qu'on ne dise point que c'est ici une calomnie des ennemis des Vaudois; car nous avons vu que les auteurs qui le rapportent unanimement n'avaient point eu dessein de les calomnier. La fable durait encore du temps de Seyssel. On disait encore au vulgaire, que « cette secte avait pris » son commencement d'un certain Léon, homme » très-religieux, du temps de Constantin le Grand, » qui détestant l'avarice de Silvestre, et l'excessive » largesse de Constantin, aima mieux suivre la » pauvreté et la simplicité de la foi, que d'être avec » Silvestre souillé d'un gras et riche bénéfice; au- » quel se seraient joints tous ceux qui sentaient » bien de la foi[2]. » On avait persuadé à ces ignorants que c'était de ce faux Léon que la secte des *léonistes* avait pris son nom et sa naissance. Les chrétiens veulent voir une suite dans leur doctrine et dans leur Eglise. Les protestants se renomment des Vaudois, les Vaudois de leur prétendu compagnon de saint Silvestre; et l'un et l'autre est également fabuleux.

1. *Ren., ibid., c.* 4, 5, *p.* 719; *Pylicd., c.* 1, *p.* 779; *Fragm. Pylicd., p.* 815, 816, *etc.* — 2. *Seyss., f.* 5.

CXXV. *Les calvinistes n'ont aucun auteur du temps qui favorise leur prétention sur les Vaudois.* — Ce qu'il y a de véritable dans l'origine des Vaudois est qu'ils tirèrent le motif de leur séparation de la dotation des Eglises et des ecclésiastiques, contraires à la pauvreté qu'ils prétendaient que Jésus-Christ exige de ses ministres. Mais comme cette origine est absurde, et que d'ailleurs elle n'accommode pas les protestants, on a vu ce que Paul Perrin en a raconté dans son *Histoire des Vaudois*. Il nous a fait de Valdo un des hommes *des plus courageux pour s'opposer* à la présence réelle en l'an 1160[1]. Mais produit-il quelque auteur qui confirme ce qu'il en a dit? Il n'en produit pas un seul : ni Aubertin, ni la Roque, ni Cappel, ni enfin aucun protestant ou d'Allemagne ou de France, n'ont produit ni ne produiront jamais aucun auteur, ni du temps, ni des siècles suivants, trois à quatre cents ans durant, qui ait donné aux Vaudois l'origine que cet historien pose pour fondement de son histoire. Les catholiques, qui ont tant écrit ce que Bérenger et les autres ont dit contre la présence réelle, ont-ils du moins nommé Valdo parmi ceux qui s'y sont opposés. Pas un seul n'y a pensé. Nous avons vu qu'ils ont dit tout autre chose de Valdo. Mais pourquoi l'auraient-ils épargné seul? Quoi! cet homme, qu'on nous fait si courageux à s'opposer au torrent, cachait-il tellement sa doctrine que personne ne se soit jamais aperçu qu'il ait combattu un article de cette importance? Ou Valdo était-il si redoutable, qu'aucun catholique n'osât l'accuser de cette erreur en l'accusant de tant d'autres? Un historien qui commence par un fait de cette nature, et qui le pose pour fondement de son histoire, de quelle créance est-il digne? Cependant Paul Perrin est écouté comme un oracle dans le calvinisme, tant on y croit aisément ce qui favorise les préjugés de la secte.

CXXVI. *Livres vaudois produits par Perrin.* — Mais au défaut des auteurs connus, Perrin produit pour toutes preuves quelques vieux livres des Vaudois écrits à la main, qu'il prétend avoir recouvrés; entre autres un volume où était « un livre de l'An- » techrist en date de onze cent vingt, et en ce même » volume, plusieurs sermons des barbes vaudois[2]. » Mais il est déjà bien certain qu'il n'y avait ni Vaudois ni Barbes en l'an 1120, puisque Valdo, selon Perrin même, n'est venu qu'en 1160. Ce mot de Barbe n'est connu parmi les Vaudois pour signifier leurs docteurs, que plusieurs siècles après, et tout à fait dans les derniers temps. Ainsi on ne peut faire passer tous ces discours pour être de onze cent vingt. Perrin se réduit aussi à conserver cette date au seul discours sur l'Antechrist, qu'il espère par ce moyen, pouvoir attribuer à Pierre de Bruis, qui vivait environ en ce temps-là, ou à quelques-uns de ses disciples. Mais la date étant à la tête, semble devoir être commune, et par conséquent très-fausse pour le premier, comme elle l'est visiblement pour les autres. Et d'ailleurs ce traité sur l'Antechrist, qu'on prétend être de 1160, n'est point d'un autre

1. *Hist. des Vaudois, c.* I. — 2. *Hist. des Vaudois, l.* I, *c.* 7, *p.* 57; *Hist. des Vaudois et Albigeois, III. part., l.* III, *c.* I, *p.* 353.

langage que les autres pièces des barbes que Perrin a citées; et ce langage est très-moderne, fort peu différent du provençal que nous connaissons. Non-seulement le langage de Villehardouin, qui a écrit cent ans après Pierre de Bruis, mais encore celui des auteurs qui ont suivi Villehardouin, est plus ancien et plus obscur que celui que l'on veut dater de l'an 1120, si bien qu'on ne peut se moquer du monde d'une façon plus grossière, qu'en nous donnant ces discours comme fort anciens.

CXXVII. *Suite.* — Cependant sur cette seule date de 1120 mise, on ne sait par qui, ni en quel temps, dans ce volume vaudois que personne ne connaît, nos calvinistes ont cité ce livre de l'Antechrist comme étant indubitablement de quelque disciple de Pierre de Bruis, ou de lui-même [1]. Les mêmes auteurs citent hardiment quelques discours que Perrin a cousus à celui sur l'Antechrist, comme étant de la même date de 1120, quoique dans un de ces discours où il est traité du purgatoire on cite un livre *que saint Augustin a intitulé : des Milparlements* [2], c'est-à-dire des *mille paroles :* comme si saint Augustin avait fait un livre de ce titre; ce qui ne se peut rapporter qu'à une compilation composée au treizième siècle, qui a pour titre : *Milleloquium sancti Augustini*, que l'ignorant auteur de ce traité du purgatoire a pris pour un ouvrage de ce Père. Au surplus, nous pourrions parler de l'âge de ces livres des Vaudois, et des altérations qu'on y pourrait avoir faites, si on nous avait indiqué quelque bibliothèque connue où on les pût voir. Jusqu'à ce qu'on ait donné au public cette instruction nécessaire, nous ne pouvons que nous étonner de ce qu'on nous produit comme authentiques des livres qui n'ont été vus que de Perrin seul; puisque ni Aubertin, ni la Roque ne les citent que sur sa foi, sans nous dire seulement qu'ils les aient jamais maniés. Ce Perrin, qui nous les vante seul, n'y observe aucune des marques par lesquelles on peut établir la date d'un volume, ou en prouver l'antiquité; et il nous dit seulement que ce sont *de vieux livres des Vaudois* [3]; ce qui en gros, peut convenir aux plus modernes gothiques, et à des volumes de cent à six vingts ans. Il y a donc tout sujet de croire que ces livres, dont on nous fait voir ce qu'on veut, sans aucune preuve solide de leur date, ont été composés ou altérés par ces Vaudois réformés de la façon de Farel et de ses confrères.

CXXVIII. *Confession de foi produite par Perrin. Qu'elle est postérieure au calvinisme.* — Quant à la Confession de foi que Perrin a publiée, et que tous nos protestants nous allèguent comme une pièce authentique des anciens Vaudois, « elle est » extraite, dit-il [4], du livre intitulé : *Almanach spi-* » *rituel*, et des Mémoires de George Morel. » Pour l'*Almanach spirituel*, je ne sais qu'en dire, si ce n'est que ni Perrin, ni Léger même, qui parle avec tant de soin des livres des Vaudois, n'ont rien marqué de la date de celui-ci. Ils n'ont pas même pris la peine de nous dire s'il est manuscrit ou imprimé; et nous pouvons tenir pour certain qu'il est fort moderne, puisque ceux qui en veulent tirer avantage, ne nous en ont pas marqué l'antiquité. Mais ce qui décide, c'est ce que rapporte Perrin, que cette Confession de foi est extraite des Mémoires de George Morel. Or il paraît par Perrin même, que George Morel fut celui qui, environ l'an 1530, tant d'années après la Réforme, alla conférer avec Œcolampade et Bucer, des moyens de s'y unir [1] : ce qui nous fait assez voir que cette Confession de foi, non plus que les autres que Perrin produit, n'est pas des anciens Vaudois, mais des Vaudois réformés à la mode des protestants.

CXXIX. *Démonstration que les Vaudois n'avaient point de Confession de foi avant la Réforme prétendue.* — Aussi avons-nous déjà remarqué qu'il ne fut fait nulle mention de Confession de foi des Vaudois dans la conférence de 1530 des mêmes Vaudois avec Œcolampade [2]. Nous pouvons même assurer qu'ils ne firent de Confession de foi que longtemps après; puisque Bèze, si soigneux de rechercher et de faire valoir les actes de ces hérétiques, ne parle, comme on a vu [3], d'aucune Confession de foi qu'il en eût connue qu'en 1541. Quoi qu'il en soit, avant la Réforme de Luther et de Calvin, on n'avait jamais entendu parler de Confession de foi des Vaudois. Séyssel, que la vigilance pastorale et l'obligation de sa charge engageait dans ces derniers temps, c'est-à-dire en 1516 et en 1517, à une recherche si exacte de tout ce qui regardait cette secte, ne nous dit pas un seul mot de Confession de foi [4], c'est-à-dire, qu'il n'en avait rien appris, ni par un examen juridique, ni de ceux qui se convertissant entre ses mains avec tant de marques de sincérité, lui découvraient avec larmes et componction tout le secret de la secte. Ils n'avaient donc point encore alors de Confession de foi : il fallait apprendre leur doctrine par leurs interrogatoires, comme on a vu : mais de Confession de foi, ni d'aucun écrit des Vaudois, on n'en trouve pas un mot dans les auteurs qui les ont le mieux connus. Au contraire, les frères de Bohême, secte dont nous parlerons bientôt, et à laquelle les Vaudois ont souvent tenté de s'unir et devant et après Luther, nous apprennent qu'ils n'écrivaient rien. « Ils n'avaient jamais eu, disaient-ils [5], d'é- » glise connue en Bohême, et nos gens ne savaient » rien de leur doctrine, parce qu'ils n'en avaient » jamais publié aucun écrit dont nous soyons assu- » rés. » Et dans un autre endroit : « Ils ne vou- » laient point qu'il y eût aucun témoignage public » de leur doctrine [6]. » Que si l'on veut dire qu'ils ne laissaient pas d'avoir entre eux quelques écrits et quelques Confessions de foi, ils les eussent données aux frères avec lesquels ils voulaient s'unir. Mais les frères déclarent qu'ils n'en ont rien su que par quelques articles de Mérindol, « lesquels, » disent-ils [7], il se pourrait faire qu'on aurait polis » de notre temps. » C'est ce qu'écrit un savant ministre de ces Bohémiens, longtemps après la Réforme de Luther et de Calvin. Il aurait parlé plus conséquemment, si au lieu de dire qu'on a poli ces articles depuis la Réforme, il avait dit qu'on les a fabriqués. Mais c'est qu'on voulait dans le parti

1. *Aub.*, *p.* 962; *La Roq.*, *Hist. de l'Eucharistie*, *p.* 451, 459. — 2. *Perr.*, *Hist. des Vaud.*, *III. part.*, *l.* III, *c.* 2, *p.* 305. — 3. *Hist. des Vaud.*, *l.* I, *c.* 7, *p.* 56. — 4. *Idem*, *l.* I, *c.* 12, *p.* 79.

1. *Lettre d'Œcolampade. Perr.*, *ibid.*, *c.* 6, *p.* 46; *c.* 7, *p.* 59. — 2. Ci-dessus, *n.* 119. — 3. Ci-dessus, *n.* 4. — 4. *Seyss.*, *f.* 3 *et seq.* — 5. *Esrom. Rudig. de frater. Orth. narrat. Heid. cum hist. Cam.* 1625, *p.* 147, 148. — 6. *Præf. Conf. fid. Frat. Bohem.*, *an.* 1572, *ib.* 173. — 7. *Rud.*, *ibid.*, *p.* 147, 148.

donner quelque air d'antiquité aux articles des Vaudois ; et ce ministre ne voulait pas tout à fait révéler ce secret de la secte. Quoi qu'il en soit, il en dit assez pour nous faire entendre ce qu'il faut croire des Confessions de foi qu'on produisait de son temps sous le nom des Vaudois : et on voit bien qu'ils ne savaient guère la doctrine des protestants avant que les protestants les en eussent instruits. A peine savaient-ils eux-mêmes ce qu'ils croyaient, et ils ne s'en expliquaient que confusément avec leurs meilleurs amis, loin d'avoir des Confessions de foi toutes formées, comme Perrin a voulu nous le faire accroire.

CXXX. *Que les Vaudois, en dressant leur Confession de foi calviniste, ont retenu quelque chose des dogmes qui leur étaient particuliers.* — Et néanmoins nous reconnaissons même dans ces pièces de Perrin, quelque trace de l'ancien génie vaudois, qui confirme ce que nous en avons dit. Par exemple dans le livre de l'Antechrist, il est dit « que les empereurs » et les rois, estimant que l'Antechrist était sembla- » ble à la vraie et sainte mère l'Eglise, l'ont aimé et » l'ont doté contre le commandement de Dieu[1] ; » ce qui revient à l'opinion vaudoise, de croire défendu aux clercs d'avoir aucun bien : erreur, comme on a vu, qui fit le premier fondement de leur séparation. Ce qui est porté dans le Catéchisme, qu'on reçonnait les ministres « par le vrai sens de la foi, et par la » saine doctrine, et par la vie de bon exemple, etc.[2], » revient encore à l'erreur qui faisait croire aux Vaudois que les ministres de mauvaise vie étaient déchus du ministère, et perdaient l'administration des sacrements. C'est pourquoi il est dit encore dans le livre de l'Antechrist, qu'une de ses œuvres est « d'attribuer la réformation du Saint-Esprit à la » foi morte extérieurement, et de baptiser les en- » fants en cette foi, en enseignant que par cette foi, » ces enfants reçoivent de lui le Baptême et la ré- » génération[3] : » paroles par où l'on exige la foi, vivante dans les ministres du Baptême, comme une chose nécessaire pour la régénération de l'enfant; et le contraire est rangé parmi les œuvres de l'Antechrist. Ainsi, lorsqu'ils composaient ces nouvelles Confessions de foi agréables à la Réforme où ils avaient dessein d'entrer, on ne pouvait les empêcher d'y couler toujours quelque chose qui ressentait l'ancien levain : et sans perdre le temps davantage dans cette recherche, c'est assez qu'on ait vu dans ces ouvrages des Vaudois les deux erreurs qui ont fait le fondement de leur séparation.

CXXXI. *Réflexions sur l'histoire des Albigeois et des Vaudois. Artifice des ministres.* — Telle est l'histoire des Albigeois et des Vaudois, selon qu'elle est rapportée par les auteurs du temps. Nos réformés, qui n'y trouvent rien de favorable à leurs prétentions, ont voulu se laisser tromper par le plus grossier de tous les artifices. Plusieurs auteurs catholiques qui ont écrit en ce siècle, ou sur la fin du siècle précédent, n'ont pas assez distingué les Vaudois d'avec les Albigeois, et ont donné aux uns et aux autres le nom commun de Vaudois. Quelle qu'ait été la cause de leur erreur, nos protestants sont trop habiles critiques pour vouloir que l'on en croie ou Mariana, ou Gretser, ou même M. de Thou, ou quelques autres modernes, au préjudice des anciens auteurs, qui tous unanimement, comme on a vu, ont distingué ces deux sectes. Cependant, sur une erreur si grossière, les protestants, après avoir pris pour chose avouée, que les Albigeois et les Vaudois n'étaient qu'une même secte, ont conclu que les Albigeois n'avaient été traités de manichéens que par calomnie; puisque selon les anciens auteurs, les Vaudois sont exempts de cette tache.

CXXXII. *Démonstration que les hérétiques qui ont nié la réalité au douzième et treizième siècle sont manichéens. Insigne supposition des ministres.* — Il fallait considérer que ces anciens, qui, en accusant les Vaudois d'autres erreurs, les ont déchargés du manichéisme, en même temps les ont distingués des Albigeois que nous en avons convaincus. Par exemple, le ministre de la Roque, qui, ayant écrit le dernier sur cette matière, a ramassé les finesses de tous les autres auteurs du parti et surtout celles d'Aubertin, croit avoir justifié les Albigeois d'avoir comme les manichéens rejeté l'Ancien Testament, en montrant que selon Renier les Vaudois le recevaient[1]. Il ne gagne rien; puisque ces Vaudois sont chez le même Renier très-bien distingués des Cathares[2], qui sont la tige des Albigeois. Le même la Roque tire avantage de ce qu'il y avait des hérétiques qui, selon Radulphus Ardens, disaient *que le sacrement n'était que du pain tout pur*[3]. Il est vrai : mais le même Radulphus Ardens ajoute ce que la Roque, aussi bien qu'Aubertin, a dissimulé, que ces mêmes hérétiques *admettent deux créateurs, et rejettent l'Ancien Testament, la vérité de l'Incarnation, le mariage et la viande.* Le même ministre cite encore certains hérétiques, chez Pierre de Vaucernai, qui niaient la vérité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie[4]. Je l'avoue; mais en même temps cet historien nous assure *qu'ils admettaient pareillement les deux principes*, et avaient toutes les erreurs des manichéens. La Roque veut nous faire croire que le même Pierre de Vaucernai distingue les ariens et les manichéens d'avec les Vaudois et les Albigeois[5]. La moitié de son discours est véritable : il est vrai qu'il distingue les manichéens des Vaudois; mais il ne les distingue pas des hérétiques *qui étaient dans le pays de Narbonne* ; et il est certain que ce sont les mêmes qu'on appelait Albigeois, qui constamment étaient des manichéens. Mais, continue le même la Roque, Renier reconnaît des hérétiques qui disent que *le corps de Jésus-Christ est du simple pain*[6] : c'étaient ceux qu'il appelle Ordibariens qui parlaient ainsi, et en même temps ils niaient la création[7], et proféraient mille blasphèmes que le manichéisme avait introduits : de sorte que ces ennemis de la présence réelle, l'étaient en même temps du Créateur et de la divinité.

CXXXIII. *Suite. Manichéisme à Metz. Les bogomiles.* — La Roque revient à la charge avec Aubertin, et croit trouver de bons protestants en la personne de ces hérétiques, qui, selon Césarius d'Hesterbac, *blasphémaient le corps et le sang de*

1. *Hist. des Vaud.*, *III. part.*, *l.* III, *c.* I, *p.* 292. — 2. *Idem*, *III. part.*, *l.* I, *p.* 157. — 3. *Ibid.*, *l.* III, *p.* 267.

1. *La Roq.*, *p.* 459; *Aub.*, *p.* 967; *ex Ren.*, *c.* 3. — 2. *Ren.*, *c.* 6. — 3. *La Roq.*, *p.* 456; *Aub.*, *p.* 664; *B. Rad.*, *Serm.* 8. *post. Pentec.* — 4. *La Roq.*, *Aub.*, *p.* 965, *ex Pet. de Valle-Cern.*, *Hist. Albig.*, *l.* II, *c.* 6. — 5 *Hist. Albig.*, *c.* 6. — 6. *La Roq.*, *p.* 457; *Aub.*, *p.* 905; *Ren.*, *c.* 6. — 7. *Ren.*, *ibid.*

Jésus-Christ[1]. Mais le même Césarius nous apprend qu'ils admettaient les deux principes et tous les autres blasphèmes des manichéens : ce qu'il assure savoir très-bien, non point par ouï dire, mais *pour avoir souvent conversé avec eux dans le diocèse de Metz*. Un fameux ministre de Metz, que j'ai fort connu, faisait accroire aux calvinistes de ce pays-là, que ces Albigeois de Césarius étaient de leurs ancêtres[2] ; et on leur fit voir alors que ces ancêtres qu'on leur donnait étaient d'abominables manichéens. La Roque, dans son *Histoire de l'Eucharistie*[3], voudrait qu'on crût que les *bogomiles* étaient les mêmes qu'on appelait en divers lieux Vaudois, *Pauvres de Lyon*, *Poplicains*, *Bulgares*, *Insabbatés*, *Gazares* et *Turlupins*. Je conviens que les Vaudois, les insabbatés et les pauvres de Lyon sont la même secte : mais qu'on les ait appelés *gazares* ou *cathares*, poplicains, bulgares, ni bogomiles, c'est ce qu'on ne montrera jamais par aucun auteur du temps. Mais enfin M. de la Roque veut donc que ces bogomiles soient de leurs amis? Sans doute, parce qu'ils « ne » jugeaient dignes d'aucune estime le corps et le » sang que l'on consacre parmi nous. » Mais il devait avoir appris d'Anne Comnène, qui nous a fait connaître ces hérétiques[4], qu'ils « réduisaient » en fantôme l'incarnation de Jésus ; qu'ils enseignaient des impuretés que la pudeur de son sexe » ne permettait pas à cette princesse de répéter ; et » enfin qu'ils avaient été convaincus par l'empereur » Alexis son père, d'introduire un dogme mêlé des » deux plus infâmes de toutes les hérésies, de celle » des manichéens, et de celle des massaliens. »

CXXXIV. *Suite des suppositions des ministres.* — Le même la Roque met encore parmi ses amis Pierre Moran, qui, pressé de déclarer sa croyance devant tout le peuple, confessa qu'il ne croyait pas « que le pain consacré fût le corps de Notre Sei- » gneur[5] ; » et il oublie que ce Pierre Moran, selon le rapport de l'auteur dont il cite le témoignage, était du nombre de ces hérétiques convaincus de manichéisme, qu'on appelait ariens[6], pour la raison que nous avons rapportée.

CXXXV. *Autre falsification.* — Cet auteur compte encore parmi les siens les hérétiques dont il est dit, au concile de Toulouse, sous Calixte II, « qu'ils rejettent le sacrement du » corps et du sang de Jésus-Christ[7] ; » et il tronque le propre canon d'où il a tiré ces paroles, puisqu'on y voit dans la suite que ces hérétiques, avec le sacrement du corps et du sang, « rejettent encore le baptême des petits en- » fants et le mariage légitime[8]. »

CXXXVI. *Autre passage tronqué.* — Il corrompt avec une pareille hardiesse un passage de l'inquisiteur Emeric sur le sujet des Vaudois. « Emeric, » dit-il[9], leur attribue comme une hérésie, ce qu'ils » disaient, que le pain n'est pas transsubstantié au » vrai corps de Jésus-Christ, ni le vin au sang. » Qui ne croirait les Vaudois convaincus par ce témoignage, de nier la transsubstantiation? Mais nous avons récité le passage entier, où il y a : « La neu- » vième erreur des Vaudois, c'est que le pain n'est » point transsubstantié au corps de Jésus-Christ, » SI LE PRÊTRE QUI LE CONSACRE EST PÉCHEUR. » M. de la Roque retranche ces derniers mots, et par cette seule fausseté, il ôte aux Vaudois deux points importants de leur doctrine ; l'un, qui fait l'horreur des protestants, c'est-à-dire la transsubstantiation ; l'autre, qui fait l'horreur de tous les chrétiens, qui est de dire que les sacrements perdent leur vertu entre les mains des ministres indignes. C'est ainsi que nos adversaires prouvent ce qu'ils veulent par des falsifications manifestes, et ils ne craignent pas de se donner des prédécesseurs à ce prix.

CXXXVII. *Récapitulation.* — Voilà une partie des illusions d'Aubertin et de la Roque sur le sujet des Albigeois et des Vaudois, ou des pauvres de Lyon. En un mot, ils justifient parfaitement bien les derniers du manichéisme ; mais en même temps ils n'apportent aucune preuve pour montrer qu'ils aient nié la transsubstantiation : au contraire, ils corrompent les passages qui prouvent qu'ils l'ont admise. Et pour ceux qui l'ont nié en ces temps-là, ils n'en produisent aucuns qui ne soient convaincus de manichéisme, par le témoignage des mêmes auteurs qui les accusent d'avoir nié le changement de substance dans l'Eucharistie : de sorte que leurs ancêtres sont ou avec nous défenseurs de la transsubstantiation comme les Vaudois, ou avec les Albigeois, convaincus de manichéisme.

CXXXVIII. *Deux autres objections des ministres.* — Mais voici ce que ces ministres ont avancé de plus subtil. Accablés par le nombre des auteurs qui nous parlent de ces hérétiques toulousains et albigeois comme de vrais manichéens, ils ne peuvent pas nier qu'il n'y en ait eu, et même en ces pays-là ; et c'était ceux, disent-ils[1], que l'on appelait cathares ou purs. Mais ils ajoutent qu'ils étaient en très-petit nombre, puisque Renier qui les connaissait si bien nous assure qu'ils n'avaient *que seize Eglises dans tout le monde* ; et au reste, que le nombre de ces *cathares* n'excédait pas *quatre mille* dans toute la terre : *au lieu*, dit Renier, *que les croyants sont innombrables*. Ces ministres laissent à entendre par ce passage, que ces seize Eglises et quatre mille hommes répandus dans tout l'univers, n'y pouvaient pas faire tout le bruit et toutes les guerres qu'y ont fait les Albigeois ; qu'il faut donc bien qu'on ait étendu le nom de cathares ou de manichéens à quelque autre secte plus nombreuse ; et que c'est celle des Vaudois et des Albigeois qu'on appelait du nom de manichéens, ou par erreur, ou par calomnie.

CXXXIX. *Seize Eglises des manichéens, qui comprenaient toute la secte.* — Qui veut voir jusqu'où peut aller la prévention ou l'illusion, n'a qu'à entendre après les discours de ces ministres, la vérité que je vais dire ; ou plutôt il ne faut que se souvenir de celle que j'ai déjà dite. Et premièrement, pour ces seize Eglises, on a vu que le mot d'Eglise se prenait en cet endroit de Renier[2], non pour des églises particulières qui étaient en certaines villes, mais souvent pour des provinces entières : ainsi on voit parmi ces Eglises, *l'Eglise de l'Esclavonie*, *l'Eglise de la Marche* en Italie, *l'Eglise de France*, *l'Eglise de Bulgarie*, la mère de toutes les autres.

1. *Cæs. Hesterb.*, *l.* v, *c.* 2. *in Bibl. Cisterc.*, *La Roq.*, *p.* 457 ; *Aub.*, *p.* 964. — 2. *Ferri*, *Cat. gen.*, *p.* 85. — 3. *Pag.* 455. — 4. *Ann. Comn. Alex.*, *l.* xv, *p.* 486 *et seq.* — 5. *Idem*, *p.* 458. — 6. *Reg. de Heved. Ann. Aug. Baron. ad an.* 1178. — 7. *Idem*, *p.* 451. — 8. *Conc. Tolos.*, *an.* 1119, *Can.* 3. — 9. *Pag.* 457. *Direct.*, *part. II*, *q.* 14.

1. *Aub.*, *p.* 968 ; *La Roq*, *p.* 460 *ex Ren.*, *c.* 6. — 2. *Ren.*, *c.* 6.

Toute la Lombardie était renfermée sous le titre de deux Eglises : celles de Toulouse et d'Albi, qui en France furent autrefois les plus nombreuses, comprenaient tout le Languedoc; et ainsi du reste : de manière que sous ces seize Eglises, on exprimait toute la secte comme divisée en seize cantons, qui toutes avaient leur rapport à la Bulgarie, comme on a vu.

CXL. *Les cathares au nombre de quatre mille. Ce que c'était.* — Nous avons aussi remarqué, pour ce qui regarde ces quatre mille cathares, qu'on n'entendait sous ce nom, que les parfaits de la secte, qu'on appelait *élus* du temps de saint Augustin; mais qu'en même temps, Renier assurait, que s'il n'y avait de son temps, c'est-à-dire au milieu du treizième siècle, où la secte était affaiblie, que quatre mille cathares parfaits, la multitude du reste de la secte, c'est-à-dire des simples *croyants*, était encore infinie.

CXLI. *Si le mot de* CROYANTS *signifie les Vaudois chez les anciens auteurs. Illusion d'Aubertin.* — La Roque après Aubertin prétend que le mot de *croyants* signifiait les Vaudois[1], à cause que Pylicdorf, et Renier lui-même les appellent ainsi. Mais c'est encore ici une illusion trop grossière. Le mot de *croyants* était commun à toutes les sectes : chaque secte avait *ses croyants* ou ses sectateurs. Les Vaudois avaient *leurs croyants*, *credentes ipsorum*, dont Pylicdorf a parlé en divers endroits. Ce n'est pas que le mot de croyant fût affecté aux Vaudois : mais c'est que, comme les autres, ils avaient les leurs. L'endroit de Renier cité par les ministres, dit que les hérétiques *avaient leurs croyants*, CREDENTES SUOS, *auxquels ils permettaient toute sorte de crimes*[2]. Ce n'est pas des Vaudois qu'il parle, puisqu'il en loue les bonnes mœurs. Le même Renier nous raconte les mystères des cathares, ou la fraction de leur pain; et il dit qu'*on recevait à cette table non-seulement les cathares*, hommes et femmes, *mais encore leurs croyants*[3], c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas encore arrivés à la perfection des cathares : ce qui montre manifestement ces deux ordres si connus parmi les manichéens; et ce qu'on marque, que les simples croyants sont reçus à cette espèce de mystère, fait voir qu'il y en avait d'autres dont ils n'étaient pas jugés dignes. C'est donc de ces croyants des Cathares que le nombre était infini : et ceux-là conduits par les autres, dont le nombre était plus petit, faisaient tout le mouvement dont l'univers était troublé.

CXLII. *Conclusion. Que les Vaudois ne sont point du sentiment des calvinistes.* — Voilà donc les subtilités, pour ne pas dire les artifices, où sont réduits les ministres pour se donner des prédécesseurs Ils n'en ont point dont la suite soit manifeste : ils en vont chercher, comme ils peuvent, parmi des sectes obscures, qu'ils tâchent de réunir, et d'en faire de bons calvinistes, quoiqu'il n'y ait rien de commun entre eux que la haine contre le Pape et contre l'Eglise.

CXLIII. *Ce qu'il faut croire de la vie des Vaudois.* — On me demandera peut-être ce que je crois de la vie des Vaudois que Renier a tant vantée. J'en croirai tout ce qu'on voudra, et plus, si l'on veut, que n'en dit Renier; car le démon ne se soucie pas par où il tienne les hommes. Ces hérétiques toulousains, manichéens constamment, n'avaient pas moins que les Vaudois cette piété apparente. C'est d'eux que saint Bernard a dit[1] : « Leurs mœurs » sont irréprochables; ils n'oppriment personne; » ils ne font de tort à personne; leurs visages sont » mortifiés et abattus par le jeûne; ils ne mangent » point leur pain comme des paresseux, et ils tra- » vaillent pour gagner leur vie. » Qu'y a-t-il de plus spécieux que ces hérétiques de saint Bernard? Mais après tout, c'était des manichéens, et leur piété n'était que feinte. Regardez le fond : c'est l'orgueil, c'est la haine contre le clergé, c'est l'aigreur contre l'Eglise; c'est par là qu'ils ont avalé tout le venin d'une abominable hérésie. On mène où l'on veut un peuple ignorant, lorsqu'après avoir allumé dans son cœur une passion violente, et surtout la haine contre ses conducteurs, on s'en sert comme d'un lien pour l'entraîner. Mais que dirons-nous des Vaudois qui se sont si bien exemptés des erreurs manichéennes? Le démon a fait son œuvre en eux, quand il leur a inspiré le même orgueil; la même ostentation de leur pauvreté prétendue apostolique; la même présomption à nous vanter leurs vertus; la même haine contre le clergé, poussée jusqu'à mépriser les sacrements dans leurs mains; la même aigreur contre leurs frères portée jusqu'à la rupture et jusqu'au schisme. Avec cette aigreur dans le cœur, fussent-ils à l'extérieur encore plus justes qu'on ne dit, saint Jean m'apprend qu'ils sont homicides[2]. Fussent-ils aussi chastes que les anges, ils ne seront pas plus heureux que les vierges folles dont les lampes étaient sans huile[3], et les cœurs sans cette douceur qui seule peut nourrir la charité.

CXLIV. *L'aigreur est le caractère de cette secte. Abus de l'Ecriture.* — Renier a donc bien remarqué le caractère de ces hérétiques, quand il attribue la cause de leur erreur à leur haine, à leur aigreur, à leur chagrin : *Sic processit doctrina ipsorum et rancor*[4]. Ces hérétiques, dit-il, dont l'extérieur était si spécieux, lisaient beaucoup, et « priaient peu. Ils allaient au sermon; mais pour » tendre des piéges aux prédicateurs, comme les » Juifs en tendaient au Fils de Dieu; » c'est-à-dire qu'il y avait parmi eux beaucoup d'esprit de dispute, et peu d'esprit de componction. Tous ensemble, et manichéens et Vaudois, ils ne cessaient de crier contre les inventions humaines, et de citer l'Ecriture sainte, dont ils avaient un passage toujours prêt, quoi qu'on leur pût dire. Lorsqu'interrogés sur la foi ils éludaient la demande par des équivoques[5]; si on les en reprenait, c'était, disaient-ils, Jésus-Christ même qui leur avait appris cette pratique, lorsqu'il avait dit aux Juifs : *Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours*[6]; entendant du temple de son corps ce que les Juifs entendaient de celui de Salomon. Ce passage semblait fait exprès à qui ne savait pas le fond des choses. Les Vaudois en avaient cent autres de cette sorte qu'ils savaient tourner à leurs fins; et à moins d'être fort exercé dans les Ecritures, on avait peine à se tirer des filets qu'ils tendaient. Un autre auteur nous

1. *Aub.*, *p.* 968; *La Roq.*, *p.* 460, *c.* 1, 14, 18, *p.* 780, *etc.* — 2. *C.* 1, *p.* 747. — 3. *Idem*, *c.* 6, *p.* 756.

1. *Serm.* LXV. *in Cant.* — 2. *I. Joan.*, III. 15. — 3. *Matth.*, XXV. 3. — 4. *Ch.* 5, *p.* 749. — 5. *Ren.*, *ibid.* — 6. *Joan.*, II, 19.

remarque un caractère bien particulier de ces faux pauvres[1]. Ils n'allaient point comme un saint Bernard, comme un saint François, comme les autres prédicateurs apostoliques, attaquer au milieu du monde les impudiques, les usuriers, les joueurs, les blasphémateurs, et les autres pécheurs publics, pour tâcher de les convertir. Ceux-ci au contraire, s'il y avait dans les villes ou dans les villages des gens retirés et paisibles, c'était dans leurs maisons qu'ils s'introduisaient avec leur simplicité apparente. A peine osaient-ils élever la voix, tant ils étaient doux : mais les mauvais prêtres et les mauvais moines étaient mis aussitôt sur le tapis; une satire subtile et impitoyable prenait la forme de zèle; les bonnes gens qui les écoutaient étaient pris; et transportés de ce zèle amer, ils s'imaginaient encore devenir plus gens de bien en devenant hérétiques : ainsi tout se corrompait. Les uns étaient entraînés dans le vice par les grands scandales qui paraissaient dans le monde de tous côtés : le démon prenait les simples d'une autre manière; et par une fausse horreur des méchants, il les aliénait de l'Eglise, où l'on en voyait tous les jours croître le nombre.

CXLV. *Eminente sainteté dans l'Eglise catholique. Saint Bernard.* — Il n'y avait rien de plus injuste; puisque l'Eglise, loin d'approuver les désordres qui donnaient lieu aux révoltes des hérétiques, les détestait par tous ses décrets, et nourrissait en même temps dans son sein des hommes d'une sainteté si éminente, qu'auprès d'elle toute la vertu de ces hypocrites ne paraissait que faiblesse. Le seul saint Bernard, que Dieu suscita en ce temps-là avec toutes les grâces des prophètes et des apôtres pour combattre les nouveaux hérétiques, lorsqu'ils faisaient de plus grands efforts pour s'étendre en France, suffisait pour les confondre. C'était là qu'on voyait un esprit vraiment apostolique, et une sainteté si éclatante, qu'elle fut en admiration même à ceux dont il avait combattu les erreurs; de manière qu'il y en eut, qui en damnant insolemment les saints docteurs, exceptaient saint Bernard de cette sentence[2], et se crurent obligés à publier, qu'à la fin il s'était mis dans leur parti, tant ils rougissaient d'avoir contre eux un tel témoin. Parmi ses autres vertus, on voyait reluire et dans lui et dans ses frères les saints moines de Cîteaux et de Clairvaux, pour ne point parler des autres, cette pauvreté apostolique dont les hérétiques se vantaient : mais saint Bernard et ses disciples, pour avoir porté cette pauvreté et la mortification chrétienne à sa dernière perfection, ne se glorifiaient pas d'être les seuls qui eussent conservé les sacrements, et n'en étaient pas moins obéissants aux supérieurs même mauvais, distinguant avec Jésus-Christ les abus d'avec la chaire et la doctrine.

CXLVI. *Aigreur et présomption des hérétiques.* — On pourrait compter dans le même temps, de très-grands saints, non-seulement parmi les évêques, parmi les prêtres, parmi les moines, mais encore dans le commun peuple, et même parmi les princes, et au milieu des pompes du monde : mais les hérétiques ne voulaient voir que les vices, afin de dire plus hardiment avec le Pharisien : *Nous ne sommes pas comme le reste des hommes*[1]; nous sommes purs, nous sommes ces pauvres que Dieu aime : venez à nous, si vous voulez recevoir les sacrements.

CXLVII. *S'il faut se laisser surprendre à leur fausse constance. Réponse mémorable de saint Bernard.* — Il ne faut donc pas s'étonner de la régularité apparente de leurs mœurs; puisque c'était une partie de la séduction, contre laquelle nous avons été prémunis par tant d'avertissements de l'Evangile. On ajoute, comme un dernier trait de la piété extérieure de ces hérétiques, qu'ils ont souffert avec une patience surprenante. Il est vrai; et c'est le comble de l'illusion. Car les hérétiques de ces temps-là, et même les manichéens dont nous avons vu les infamies, après avoir biaisé et dissimulé le plus longtemps qu'ils pouvaient pour se délivrer du dernier supplice, lorsqu'ils étaient convaincus, et condamnés selon les lois, couraient à la mort avec joie. Leur fausse constance étonnait le monde : Enervin, qui les accusait, ne laissait pas d'en être frappé, et demandait avec inquiétude à saint Bernard la raison d'un tel prodige[2]. Mais le saint trop instruit des profondeurs de Satan, pour ignorer qu'il savait faire imiter jusqu'au martyre à ceux qu'il tenait captifs, répondait que par un juste jugement de Dieu le malin pouvait avoir puissance, *non-seulement sur les corps des hommes, mais encore sur leurs cœurs*[3]; et que s'il avait bien pu porter Judas à se donner la mort à lui-même, il pouvait bien porter ces hérétiques à la souffrir de la main des autres. Ne nous étonnons donc pas de voir des martyrs de toutes les religions, et même dans les plus monstrueuses; et apprenons par cet exemple à ne tenir pour vrais martyrs que ceux qui souffrent dans l'unité.

CXLVIII. *Condamnation inévitable de ces hérétiques en ce qu'ils reniaient leur religion.* — Mais ce qui devrait éternellement désabuser les protestants de toutes ces sectes impies, c'est la détestable coutume de renier leur religion, et de participer à notre culte pendant qu'ils le rejetaient dans leur cœur. Il est constant que les Vaudois, à l'exemple des manichéens, ont vécu dans cette pratique, depuis le commencement de la secte jusque vers le milieu du dernier siècle. Séyssel ne pouvait assez s'étonner[4] de la fausse piété de leurs barbes qui condamnaient les mensonges jusqu'aux plus légers, comme autant de péchés mortels, et ne craignaient point devant les juges, de mentir sur leur foi, avec une opiniâtreté si étonnante, qu'à peine pouvait-on leur en arracher la confession avec la question la plus rigoureuse. Ils défendaient de jurer pour rendre témoignage à la vérité devant le magistrat; et en même temps ils juraient tout ce qu'on voulait pour tenir leur secte et leur croyance cachées : tradition qu'ils avaient reçue des manichéens, comme ils avaient aussi hérité de leur présomption et de leur aigreur. Les hommes s'accoutument à tout, quand une fois leurs conducteurs ont pris l'ascendant sur leurs esprits, et surtout lorsqu'ils les ont engagés dans une cabale sous prétexte de piété.

1. *Pylicd.*, c. 10, p. 283. — 2. *Apud Ren.*, c. 6, p. 755.

1. *Luc.*, XVIII, 21. — 2. *Analect.*, l. III, p. 454. — 3. *Serm.* LXVI. *in Cant. sub. fin.* — 4. *F.* 47.

HISTOIRE DES FRÈRES DE BOHÊME, VULGAIREMENT ET FAUSSEMENT APPELÉS VAUDOIS.

CXLIX. *La secte des frères de Bohême.* — Il faut maintenant parler de ceux qu'on appelait faussement Vaudois et Picards, et qui s'appelaient eux-mêmes les frères de Bohême, ou les frères orthodoxes, ou les frères seulement. Ils composent une secte particulière séparée des Albigeois et des pauvres de Lyon. Lorsque Luther s'éleva, il en trouva quelques Églises dans la Bohême, et surtout dans la Moravie, qu'il détesta durant un long temps. Il en approuva dans la suite la Confession de foi corrigée, comme nous verrons. Bucer et Musculus leur ont aussi donné de grandes louanges. Le docte Camerarius dont nous avons tant parlé, cet intime ami de Mélanchton, a jugé leur histoire digne d'être écrite par son éloquente plume. Son gendre Rudiger, appelé par les Églises protestantes du Palatinat, leur préféra celles de la Moravie dont il voulut être ministre[1]; et de toutes les sectes séparées de Rome avant Luther, celle-ci est la plus louée par les protestants : mais sa naissance et sa doctrine feront bientôt voir qu'il n'y a aucun avantage à en tirer.

CL. *Ils désavouent ceux qui les appellent Vaudois; et pourquoi.* — Pour sa naissance, plusieurs, trompés par le nom et par quelque conformité de doctrine, font descendre ces bohémiens des anciens Vaudois : mais pour eux ils renoncent à cette origine, comme il paraît clairement dans la préface qu'ils mirent à la tête de leur Confession de foi en 1572[2]. Ils y expliquent amplement leur origine, et ils disent entre autres choses, que les Vaudois sont plus anciens qu'eux; que ceux-ci avaient à la vérité quelques Églises dispersées dans la Bohême, lorsque les leurs commencèrent à paraître; mais qu'ils ne les connaissaient pas; que néanmoins ces Vaudois se tirent connaître à eux dans la suite; mais sans vouloir entrer, disent-ils, dans le fond de leur doctrine. « Nos annales, poursuivent-ils, nous apprennent qu'ils ne furent jamais unis à nos » Églises pour deux raisons : la première, parce » qu'ils ne donnaient aucun témoignage de leur foi » et de leur doctrine; la seconde, parce que pour » conserver la paix, ils ne faisaient point de difficulté » d'assister aux messes célébrées par ceux de l'É» glise romaine. » D'où ils concluaient, non-seulement « qu'ils n'avaient jamais fait aucune union » avec les Vaudois, mais encore qu'ils avaient tou» jours cru qu'ils ne le pouvaient faire en sûreté » de conscience. » C'est ainsi qu'ils s'éloignent de l'origine vaudoise; et ce qui est ambitieusement recherché par les calvinistes, est rejeté par ceux-ci avec mépris.

CLI. *Sentiments de Camerarius et de Rudiger.* — Camerarius écrit la même chose dans son *Histoire des Frères de Bohême :* mais Rudiger, un de leurs pasteurs dans la Moravie, dit encore plus clairement, que ces Églises sont bien différentes de celles des Vaudois[3] : « Que les Vaudois sont de l'an » 1160, au lieu que les frères n'ont commencé à » paraître que dans le quinzième siècle; » et qu'enfin, « il est écrit dans les annales des Frères, » qu'ils ont toujours refusé constamment de faire » union avec les Vaudois, à cause qu'ils ne don» naient pas une pleine Confession de leur foi, et » participaient à la messe. »

CLII. *Les Vaudois désavoués par les Frères, aussi bien que les Picards.* — Aussi voyons-nous que ces frères s'intitulent dans tous leurs synodes et dans tous leurs actes, les *frères de Bohême, faussement appelés Vaudois*[1]. Ils détestent encore plus le nom de Picards : « Il y a bien de l'apparence, » dit Rudiger[2], que ceux qui l'ont donné les pre» miers à nos ancêtres, l'ont tiré d'un certain Pi» card, qui renouvelant l'ancienne hérésie des ada» mites, introduisait et des nudités et des actions » infâmes; et comme cette hérésie pénétra dans la » Bohême, environ le temps de l'établissement de » nos églises, on les déshonora par un si infâme » titre, comme si nous n'eussions été que de misé» rables restes de cet impudique Picard. » On voit par là comme les frères rejettent ces deux origines, la picarde et la vaudoise : « Ils tiennent même à » injure d'être appelés Picards et Vaudois[3]; » et si la première origine leur déplaît, la seconde, dont nos protestants se glorifient, leur paraît seulement un peu moins honteuse : mais nous allons voir maintenant que celle qu'ils se donnent eux-mêmes n'est guère plus honorable.

HISTOIRE DE JEAN WICLEF, ANGLAIS.

CLIII. *Doctrine impie de Wiclef, dans son Trialogue.*— Ils se vantent d'être disciples de Jean Hus : mais pour juger de leur prétention, il faut encore remonter plus haut, puisque Jean Hus lui-même s'est glorifié d'avoir eu Wiclef pour maître. Je dirai donc en peu de paroles ce qu'il faut croire de Wiclef, sans produire d'autres pièces que ses ouvrages, et le témoignage de tous les protestants de bonne foi.

Le principal de tous ses ouvrages, c'est le *Trialogue*, ce livre fameux qui souleva toute la Bohême et excita tant de troubles en Angleterre. Voici quelle en était la théologie : « Que tout arrive par néces» sité; qu'il a longtemps regimbé contre cette doc» trine, à cause qu'elle était contraire à la liberté » de Dieu; mais qu'à la fin il avait fallu céder, et » reconnaître en même temps que tous les péchés » qu'on fait dans le monde sont nécessaires et iné» vitables[4] : que Dieu ne pouvait pas empêcher le » péché du premier homme, ni le pardonner sans » la satisfaction de Jésus-Christ; mais aussi qu'il » était impossible que le Fils de Dieu ne s'incarnât » pas, ne satisfît pas, ne mourût pas : que Dieu » à la vérité, pouvait bien faire autrement, s'il eût » voulu; mais qu'il ne pouvait pas vouloir autre» ment; qu'il ne pouvait pas ne point pardonner » à l'homme : que le péché de l'homme venait de » séduction et d'ignorance, et qu'ainsi il avait fallu » par nécessité que la Sagesse divine s'incarnât pour » le réparer[5] : que Jésus-Christ ne pouvait pas sau-

1. *De Eccl. Frat. in Boh. et Morav. Hist. Heid.* 1605. — 2. *De orig. Eccl. Boh. et Conf. ab iis editis. Heid. an.* 1605, *cum hist. Joac. Camer.*, *p.* 173. — 3. *Hist.*, *p.* 105, *etc.*: *Rudig.*, *de Eccl. Frat. in Boh. et Mor. narr.*, *p.* 117.

1. *In Synt. Sendom.; Synt. Gen.*, *II. part.*, *p.* 219. — 2. *Rudig.*, *ibid.*, *p.* 148. — 3. *Apol.* 1532. *ap. Lyd.*, *t.* II, *p.* 137. — 4. *Lib.* III, *c.* 7, 8, 23, *p.* 56, 82, *edit.* 1525. — 5. *Idem*, *c.* 24, 25, *p.* 85, *etc.*

» ver les démons : que leur péché était un péché » contre le Saint-Esprit ; qu'il eût donc fallu pour » les sauver que le Saint-Esprit se fût incarné, ce » qui était absolument impossible; qu'il n'y avait » donc aucun moyen possible pour sauver les dé- » mons en général : que rien n'était possible à Dieu » que ce qui arrivait actuellement : que cette puis- » sance qu'on n'admettait pour les choses qui n'ar- » rivaient pas est une illusion : que Dieu ne peut » rien produire au dedans de lui qu'il ne le produise » nécessairement, ni au dehors qu'il ne le produise » aussi nécessairement en son temps : que lorsque » Jésus-Christ a dit qu'il pouvait demander à son » Père plus de douze légions d'anges, il faut enten- » dre qu'il le pouvait, s'il eût voulu ; mais recon- » naître en même temps qu'il ne pouvait le vouloir[1] : » que la puissance de Dieu était bornée dans le » fond, et qu'elle n'est infinie qu'à cause qu'il n'y » a pas une plus grande puissance[2] : en un mot, » que le monde et tout ce qui existe est d'une abso- » lue nécessité, et que s'il y avait quelque chose » de possible à qui Dieu refusât l'être, il serait ou » impuissant ou envieux ; que comme il ne pouvait » refuser l'être à tout ce qui le pouvait avoir, aussi » ne pouvait-il rien anéantir[3] : qu'il ne faut point » demander pourquoi Dieu n'empêche pas le péché, » c'est qu'il ne peut pas; ni en général pourquoi il » fait ou ne fait pas quelque chose, parce qu'il fait » nécessairement tout ce qu'il peut faire[4] : qu'il ne » laisse pas d'être libre, mais comme il est libre » à produire son Fils qu'il produit néanmoins né- » cessairement[5] : que la liberté qu'on appelle de » contradiction, par laquelle on peut faire et ne pas » faire, est un terme erroné introduit par les doc- » teurs, et que la pensée que nous avons que nous » sommes libres, est une perpétuelle illusion, sem- » blable à celle d'un enfant qui croit qu'il marche » tout seul pendant qu'on le mène : qu'on délibère » néanmoins, qu'on avise à ses affaires, qu'on se » damne; mais que tout cela est inévitable, aussi bien » que tout ce qui se fait et ce qui s'omet dans le » monde ou par la créature, ou par Dieu même[6] : » que Dieu a tout déterminé : qu'il nécessite tant » les prédestinés que les réprouvés à tout ce qu'ils » font, et chaque créature particulière à chacune de » ses actions; que c'est de là qu'il arrive qu'il y a » des prédestinés et des réprouvés; qu'ainsi il n'est » pas au pouvoir de Dieu de sauver un seul des ré- » prouvés[7] : qu'il se moque de ce qu'on dit des sens » composés et divisés, puisque Dieu ne peut sauver » que ceux qui sont sauvés actuellement[8] : qu'il y » a une conséquence nécessaire qu'on pèche, si » certaines choses sont : que Dieu veut que ces » choses soient, et que cette conséquence soit bonne, » parce qu'autrement elle ne serait pas nécessaire; » ainsi qu'il veut qu'on pèche; qu'il veut le péché » à cause du bien qu'il en tire; et qu'encore qu'il » ne plaise pas à Dieu que Pierre pèche, le péché » de Pierre lui plaît : que Dieu approuve qu'on pè- » che; qu'il nécessite au péché : que l'homme ne » peut pas mieux faire qu'il ne fait : que les pé- » cheurs et les damnés ne laissent pas d'être obligés » à Dieu; et qu'il fait miséricorde aux damnés en » leur donnant l'être, qui leur est plus utile et plus » désirable que le non-être : qu'à la vérité il n'ose » pas assurer tout à fait cette opinion, ni pousser » les hommes à pécher, en enseignant qu'il est » agréable à Dieu qu'ils pèchent ainsi, et que Dieu » leur donne cela comme une récompense : qu'il » voit bien que les méchants pourraient prendre oc- » casion de cette doctrine de commettre de grands » crimes, et que s'ils le peuvent ils le font : mais » que si on n'a point de meilleures raisons à lui » dire que celles dont on se sert, il demeurera » confirmé dans son sentiment sans en dire un » mot[1]. »

On voit par là qu'il ressent une horreur secrète des blasphèmes qu'il profère : mais il y est entraîné par l'esprit d'orgueil et de singularité auquel il s'est livré lui-même; et il ne peut retenir sa plume emportée. Voilà un extrait fidèle de ses blasphèmes : ils se réduisent à deux chefs, à faire un Dieu dominé par la nécessité, et, ce qui en est une suite, un Dieu auteur et approbateur de tous les crimes, c'est-à-dire un Dieu que les athées auraient raison de nier : de sorte que la religion d'un si grand réformateur est pire que l'athéisme.

On voit en même temps combien de ses dogmes ont été suivis par Luther. Pour Calvin et les calvinistes, on le verra dans la suite : et en ce sens ce n'est pas en vain qu'ils auront compté cet impie parmi leurs prédécesseurs.

CLIV. *Il imite la fausse piété des Vaudois.* — Au milieu de tous ces blasphèmes, il affectait d'imiter la fausse piété des Vaudois, en attribuant l'effet des sacrements au mérite des personnes : « en disant » que les clefs n'opèrent que dans ceux qui sont » saints, et que ceux qui n'imitent pas Jésus-Christ » n'en peuvent avoir la puissance : que cette puis- » sance pour cela n'est pas perdue dans l'Eglise ; » qu'elle subsiste dans des personnes humbles et » inconnues : que les laïques peuvent consacrer et » administrer les sacrements[2] : que c'est un grand » crime aux ecclésiastiques de posséder des biens » temporels; un grand crime aux princes de leur » en avoir donné, et de ne pas employer leur auto- » rité à les en priver[3]. » Me permettra-t-on de le dire? Voilà dans un Anglais, le premier modèle de la Réformation anglicane et de la déprédation des Eglises. On dira que nous combattons pour nos biens : non : nous découvrons la malignité des esprits outrés, qui sont, comme on voit, capables de tous excès.

CLV. *Qu'on n'a point calomnié la doctrine de Wiclef au concile de Constance.* — M. de la Roque prétend qu'on a calomnié Wiclef dans la concile de Constance[4], et qu'on lui a imputé des propositions qu'il ne croyait pas; entre autres celle-ci : *Dieu est obligé d'obéir au diable*[5]. Mais si nous trouvons tant de blasphèmes dans un seul ouvrage qui nous reste de Wiclef, on peut bien croire qu'il y en avait beaucoup d'autres dans ses livres qu'on avait alors en si grand nombre : et en particulier celui-ci est une suite manifeste de la doctrine qu'on vient de voir; puisque Dieu, qui en toutes choses agissait par nécessité, était entraîné par la volonté du diable

1. *Lib.* III, *c.* 27, *l.* I, *c.* 10, *p.* 15; *Ibid.*, *c.* 11, *p.* 18. — 2. *Idem*, *c.* 2. — 3. *Ibid.*, *c.* 4; *Idem*, *c.* X, *p.* 16. — 4. *Ibid.*, *c.* 9. — 5. *Ibid.*, I, *c.* 10. — 6. *Ibid.*, 10, 11. — 7. *Ibid.*, *l.* III, *c.* 9, *l.* II, *c.* 14, *l.* III, *c.* 4. — 8. *Ibid.*, *c.* 8.

1. *Lib.* III, 4, 8. — 2. *Idem*, IV, *c.* 10, 14, 23, 25, 32. — 3. *Ibid.*, 17, 18, 19, 24. — 4. *Hist. de l'Euc.* — 5. *Conc. Const.*, *Sess.* 8, *prop.* 6. *Conc. Labb.*, *t.* XII, *col.* 46.

à faire certaines choses lorsqu'il y fallait nécessairement concourir.

CLVI. *Pernicieuse doctrine de Wiclef sur les rois.* — On ne trouve non plus dans le *Trialogue* la proposition imputée à Wiclef : *Qu'un roi cessait d'être roi pour un péché mortel*[1]. Il y avait assez d'autres livres de Wiclef où elle se pouvait trouver. En effet, nous avons une conférence entre les catholiques de Bohême et les calixtins, en présence du roi Georges Pogiebrac où Hilaire, doyen de Prague, soutient à Roquesane, chef des calixtins, que Wiclef avait écrit en termes exprès : « Qu'une » vieille pouvait être roi et pape, si elle était meil- » leure et plus vertueuse que le pape et que le » roi; qu'alors la vieille dirait au roi : LEVEZ-VOUS : » JE SUIS PLUS DIGNE que vous d'être assise sur le » trône[2]. » Comme Roquesane répondait que ce n'était pas la pensée de Wiclef, le même Hilaire s'offrit à faire voir à toute l'assemblée ces propositions, et encore celle-ci : « Que celui qui était par sa » vertu le plus digne de louange, était aussi le plus » digne en dignité; et que la plus sainte vieille » devait être mise dans le plus saint office[3]. » Roquesane demeura muet : et le fait passa pour constant.

CLVII. *Articles de Wiclef conformes à notre doctrine.* — Le même Wiclef consentait à l'invocation des saints, en honorait les images, en reconnaissait les mérites, et croyait le purgatoire.

Pour ce qui est de l'Eucharistie, le grand effort est contre la transsubstantiation, qu'il dit être la plus détestable hérésie qu'on ait jamais introduite[4]. C'est donc son grand article, de trouver du pain dans ce sacrement. Quant à la présence réelle, il y a des passages contre, il y en a pour. Il dit que « le corps est caché dans chaque parcelle et dans » chaque point du pain[5]. » En un autre endroit, après avoir dit, selon sa mauvaise maxime, que la sainteté du ministre est nécessaire pour consacrer validement, il ajoute qu'il faut présumer pour la sainteté des prêtres : mais, dit-il, « parce qu'on » n'en a qu'une simple probabilité, j'adore sous » condition l'hostie que je vois, et j'adore absolu- » ment Jésus-Christ qui est dans le ciel. » Il ne doute donc de la présence qu'à cause qu'il n'est pas certain de la sainteté du ministre qu'il y croit absolument nécessaire. On trouverait d'autres passages semblables : mais il importe fort peu d'en savoir davantage.

CLVIII. *Confession de foi de Wiclef produite par M. de la Roque, fils du ministre.* — Un fait plus important est avancé par M. de la Roque le fils[6]. Il nous produit une Confession de foi, où la présence réelle est clairement établie, et la transsubstantiation non moins clairement rejetée : mais ce qu'il y a de plus important, c'est qu'il nous assure que cette Confession fut proposée à Wiclef dans le concile de Londres, où arriva ce grand tremblement de terre, qu'on appela pour cette raison *Concilium terræ motûs;* les uns disant que la terre avait eu horreur de la décision des évêques, et les autres de l'hérésie de Wiclef.

1. *Conc. Const.*, *Sess.* 8, *prop.* 15. — 2. *Disp. cum Rokys. apud. Canis. ant. Lect.*, *t.* III, *II. part.*, *p.* 474. — 3. *Idem, p.* 560. — 4. *Lib.* III, *c.* 30; *l.* II, *c.* 14; *l.* III, *c.* 5; *t.* IV, *c.* 6, 7, 10, 41; *l.* IV, *c.* I, 6. — 5. *Lib.* IV, *c.* I. — 6. *Nouv. accus. cont. M. Varill.*, *p.* 73.

CLIX. *Qu'elle est fausse par Wiclef même.* — Mais sans m'informer davantage de cette Confession de foi, dont nous parlerons avec plus de certitude quand nous en aurons vu toute la suite, je puis bien assurer par avance qu'elle ne peut pas avoir été proposée à Wiclef par le concile. Je le prouve par Wiclef même, qui répète quatre fois que *dans le concile de Londres où la terre trembla : In suo concilio terræ motûs*, on définit en termes exprès, *que la substance du pain et du vin ne demeurait pas après la consécration*[1] : donc il est plus clair que le jour que la Confession de foi, où ce changement de substance est rejeté, ne peut pas être de ce concile.

CLX. *Wiclef renonce à sa doctrine, et meurt dans la communion extérieure de l'Eglise.* — Je crois M. de la Roque d'assez bonne foi pour se rendre à une preuve si constante. En attendant, nous lui sommes obligé de nous avoir épargné la peine de prouver ici la lâcheté de Wiclef; sa palinodie devant le concile; celle « de ses disciples qui » n'eurent pas d'abord plus de fermeté que lui[2]; la » honte qu'il eut de sa lâcheté, ou bien de s'être » écarté des sentiments reçus alors[3], » qui lui fit rompre commerce avec les hommes; d'où vient que depuis sa rétractation on n'entend plus parler de lui; et enfin sa mort dans sa cure et dans l'exercice de sa charge : ce qui démontre aussi bien que sa sépulture en terre sainte, qu'il était mort à l'extérieur dans la communion de l'Eglise.

Il ne me reste donc plus qu'à conclure avec cet auteur, qu'il n'y a que de la honte à tirer pour les protestants, de la conduite de Wiclef, « ou hypocrite » prévaricateur, ou catholique romain, qui mourut » dans l'Eglise même, en assistant au sacrifice, où » l'on mettait l'éloignement entre les deux partis[4]. »

CLXI. *Sentiments de Mélanchton sur Wiclef.* — Ceux qui voudraient savoir le sentiment de Mélanchton sur Wiclef le trouveront dans la préface de ses *Lieux communs*, où il dit qu'on « peut juger de » l'esprit de Wiclef par les erreurs dont il est » plein[5]. Il n'a, dit-il, rien compris dans la justice » de la foi : il brouille l'Evangile et la politique : il » soutient qu'il n'est pas permis aux prêtres d'avoir » rien en propre : il parle de la puissance civile » d'une manière séditieuse et pleine de sophisterie : » par la même sophisterie il chicane sur l'opinion » universellement reçue touchant la cène du Sei- » gneur. » Voilà ce qu'a dit Mélanchton après avoir lu Wiclef. Il en aurait dit davantage, et il aurait relevé ce que cet auteur avait décidé tant contre le libre arbitre, que pour faire Dieu auteur du péché, s'il n'avait craint, en le reprenant de ses excès, de déchirer son maître Luther sous le nom de Wiclef.

HISTOIRE DE JEAN HUS, ET DE SES DISCIPLES.

CLXII. *Jean Hus imite Wiclef dans sa haine contre le Pape.* — Ce qui a donné à Wiclef un si grand rang parmi les prédécesseurs de nos réformés, c'est d'avoir dit que le Pape était l'Antechrist, et que depuis l'an mil de Notre Seigneur, où Satan devait être déchaîné, selon la prophétie de saint

1. *Lib.* IV, *c.* 36, 37, 38. — 2. *La Roque, ibid.*, *p.* 70. — 3. *Idem, p* 81, 85, 88, 89, 98. — 4. *Ibid.* — 5. *Præf. ad Mycon. Hosp.*, *II. part.*, *ad an.* 1550, *f.* 115.

Jean, l'Eglise romaine était devenue la prostituée et la Babylone[1]. Jean Hus, disciple de Wiclef, a mérité les mêmes honneurs, puisqu'il a si bien suivi son maître dans cette doctrine.

CLXIII. *Jean Hus dit la messe, et n'a point d'autre sentiment sur l'Eucharistie que ceux de l'Eglise romaine.* — Il l'avait abandonné dans d'autres chefs. Autrefois on a disputé de ses sentiments sur l'Eucharistie : mais la question est jugée du consentement des adversaires, depuis que M. de la Roque, dans son *Histoire de l'Eucharistie*[2], a fait voir par les auteurs du temps, par le témoignage des premiers disciples de Hus, et par ses propres écrits qu'on a encore, qu'il a cru la transsubstantiation et tous les autres articles de la croyance romaine, sans en excepter un seul, si ce n'est la communion sous les deux espèces; et qu'il a persisté dans ce sentiment jusqu'à la mort. Le même ministre démontre la même chose de Jérôme de Prague, disciple de Jean Hus : et le fait est incontestable.

CLXIV. *Pourquoi on a douté de la doctrine de Jean Hus.* — Ce qui faisait douter de Jean Hus était quelques paroles qu'il avait inconsidérément proférées, et qu'on avait mal entendues, ou qu'il avait rétractées. Mais ce qui le fit plus que tout le reste tenir pour suspect en cette matière, c'étaient les louanges excessives qu'il donnait à Wiclef, ennemi de la transsubstantiation. Wiclef était en effet le grand docteur de Jean Hus, aussi bien que de tout le parti des Hussites : mais il est constant qu'ils n'en suivaient pas la doctrine toute crue, et qu'ils tâchaient de l'expliquer, comme faisait aussi Jean Hus, à qui Rudiger donne la louange « d'avoir adroitement expliqué, et coura« geusement défendu les sentiments de Wiclef[3]. » On demeurait donc d'accord dans le parti, que Wiclef, qui, à vrai dire, en était le chef, avait bien outré les matières, et avait grand besoin d'être expliqué. Mais quoi qu'il en soit, il est bien constant que Jean Hus s'est glorifié de son sacerdoce jusqu'à la fin, et n'a jamais discontinué de dire la messe tant qu'il a pu.

CLXV. *Jean Hus catholique en tout dans les points controversés, excepté la communion sous les deux espèces, et le Pape.* — M. de la Roque le jeune soutient fortement les sentiments de son père; et il est même assez sincère pour avouer « qu'ils déplaisent à bien des gens du parti, et sur» tout au fameux M... qui n'aimait pas d'ordinaire » les vérités qui avaient échappé à ses lumières[4]. » Tout le monde sait que c'est M. Claude, dont il supprime le nom. Mais ce jeune auteur pousse ses recherches plus avant que n'avait fait encore aucun protestant. Personne ne peut plus douter, après les preuves qu'il rapporte[5], que Jean Hus n'ait prié les saints, honoré leurs images, reconnu le mérite des œuvres, les sept sacrements, la confession sacramentale et le purgatoire. La dispute roulait principalement sur la communion sous les deux espèces; et ce qui était le plus important, sur cette damnable doctrine de Wiclef, que l'autorité, et surtout l'autorité ecclésiastique se perdait par le péché[6]; car Jean Hus soutenait dans cet article, des choses aussi outrées que celles que Wiclef avait avancées; c'est de là qu'il tirait ses pernicieuses conséquences.

CLXVI. *Que tout est bon aux protestants, pourvu qu'on crie contre le Pape.* — Si avec une semblable doctrine, et encore en disant la messe tous les jours jusqu'à la fin de sa vie, on peut être non-seulement un vrai fidèle, mais encore un saint et un martyr, comme tous les protestants le publient de Jean Hus, aussi bien que de son disciple Jérôme de Prague, il ne faut plus disputer des articles fondamentaux : le seul article fondamental est de crier contre le Pape et l'Eglise romaine : mais surtout si l'on s'emporte avec Wiclef et Jean Hus jusqu'à appeler cette Eglise, l'Eglise de l'Antechrist, cette doctrine est la rémission de tous les péchés, et couvre toutes les erreurs.

CLXVII. *Les taborites.* — Revenons aux frères de Bohême, et voyons comme ils sont disciples de Jean Hus. Incontinent après sa condamnation et son supplice, on vit deux sectes s'élever en Bohême sous son nom; la secte des calixtins et la secte des taborites : les calixtins, sous Roquesane, qui, du commun consentement de tous les auteurs catholiques et protestants, fut, sous prétexte de réforme, le plus ambitieux de tous les hommes : les taborites, sous Zisca, dont les actions sanguinaires ne sont pas moins connues que sa valeur et ses succès. Sans nous informer de la doctrine des taborites, leurs rébellions et leur cruauté les ont rendus odieux à la plupart des protestants. Des gens qui ont porté le fer et le feu dans le sein de leur patrie vingt ans durant, et qui ont laissé pour marque de leur passage, tout en sang et tout en cendres, ne sont guère propres à être tenus pour les principaux défenseurs de la vérité, ni à donner à des Eglises une origine chrétienne. Rudiger, qui seul de sa secte, faute d'avoir trouvé mieux, a voulu que les frères bohémiens descendissent des taborites[1], demeure d'accord que Zisca, « poussé par ses inimi» tiés particulières, porta si loin la haine qu'il » avait contre les moines et contre les prêtres, que » non-seulement il mettait le feu aux églises et aux » monastères (où ils servaient Dieu); mais encore » que pour ne leur laisser aucune demeure sur la » terre, il faisait passer au fil de l'épée tous les ha» bitants des lieux qu'ils occupaient[2]. » C'est ce que dit Rudiger, auteur non suspect; et il ajoute que les frères, qu'il faisait descendre de ces barbares taborites', *avaient honte de cette origine*[3]. En effet, ils y renoncent en termes formels dans toutes leurs Confessions de foi et dans toutes leurs Apologies, et ils montrent même qu'il est impossible qu'ils soient sortis des taborites, parce que dans le temps qu'ils ont commencé de paraître, cette secte abattue par la mort de ses généraux, et par la paix générale des catholiques et des calixtins, qui réunirent toutes les forces de l'Etat pour la détruire, « ne fit plus que traîner jusqu'à ce que Po» giebrac et Roquesane achevassent d'en ruiner les » misérables restes; en sorte, disent-ils, qu'il ne » resta plus de taborites dans le monde[4] : » ce que Camerarius confirme dans son Histoire[5].

CLXVIII. *Les calixtins.* — L'autre secte, qui se

1. *Wic.*, *l.* IV, *c.* 1, *etc.* — 2. *II. part.*, *c.* 19, *p.* 481. — 3. *Rudig.*, *narr.*, *p.* 153. — 4. *Nouv. acc. cont.*| *Varil.*, *p.* 118 *et suiv.* — 5. *Idem*, *p.* 140, 150, 158 *et suiv.* — 6. *Conc. Const.*, *Sess.* XV, *prop.* 11, 12, 13, *etc.*

1. *De frat. narrat.*, *p.* 158. — 2. *Idem*, *p.* 155. — 3. *Ibid.* — 4. *Præf. Confess.* 1673, *seu de orig. Eccl. Boh. etc.*, *post Hist. Camer. init: præf.* — 5. *Pag.* 176.

glorifia du nom de Jean Hus, fut celle des calixtins, ainsi appelés, parce qu'ils croyaient le calice absolument nécessaire au peuple. Et c'est constamment de cette secte que sortirent les frères en 1457, selon qu'ils le déclarent eux-mêmes dans la préface de leur Confession de foi de 1558, et encore dans celle de 1572 que nous avons tant de fois citées, où ils parlent en ces termes : « Ceux qui ont fondé » nos églises se séparèrent alors des calixtins par » une nouvelle séparation[1]; » c'est-à-dire, comme ils l'expliquent dans leur Apologie de 1532, que de même que les calixtins s'étaient séparés de Rome, ainsi les Frères se séparèrent des calixtins[2] : de sorte que ce fût un schisme et une division dans une autre division et dans un autre schisme. Mais quelles furent les causes de cette séparation? On ne les peut pas bien comprendre sans connaître et la croyance et l'état où se trouvèrent alors les calixtins.

CLXIX. *Le* Compactatum, *ou les quatre articles accordés par le concile de Bâle.* — Leur doctrine consistait d'abord en quatre articles. Le premier concernait la coupe : les trois autres regardaient la correction des péchés publics et particuliers qu'ils portaient à certains excès; la libre prédication de la parole de Dieu, qu'ils ne voulaient pas qu'on pût défendre à personne, et les biens d'église. Il y avait là quelque mélange des erreurs des Vaudois. Ces quatre articles furent réglés dans le concile de Bâle d'une manière dont les calixtins furent d'accord, et la coupe leur fut accordée à certaines conditions, dont ils convinrent. Cet accord s'appela *Compactatum*, nom célèbre dans l'histoire de Bohême. Mais une partie des Hussites, qui ne voulut pas se contenter de ces articles, commença, sous le nom des Taborites, ces sanglantes guerres dont nous venons de parler; et les calixtins, l'autre partie des hussites qui avait accepté l'accord, ne s'y tint pas; puisqu'au lieu de déclarer, comme on en était convenu à Bâle, que la coupe n'était pas nécessaire, ni commandée de Jésus-Christ, ils en pressèrent la nécessité, même à l'égard des enfants nouvellement baptisés. A la réserve de ce point, on est d'accord que les calixtins convenaient de tout le dogme avec l'Eglise romaine; et leurs disputes avec les taborites le font voir. Lydius un ministre de Dordrecht en a recueilli les actes[3]; et ils ne sont pas révoqués en doute par les protestants.

CLXX. *Les calixtins disposés à reconnaître le Pape.* — On y voit donc que les calixtins ne conviennent pas seulement de la transsubstantiation, mais encore en tout et partout sur la matière de l'Eucharistie, de la doctrine et des pratiques reçues dans l'Eglise romaine, à la réserve de la communion sous les deux espèces; et pourvu que le Pape l'accordât, ils étaient prêts à reconnaître son autorité[4].

CLXXI. *D'où vient donc qu'ils respectaient tant la mémoire de Wiclef.* — On pourrait ici demander d'où vient donc qu'avec de tels sentiments ils conservaient tant de respect pour Wiclef, qu'ils appelaient aussi bien que les taborites le docteur évangélique par excellence[5]? C'est en un mot, qu'on ne trouve rien de régulier dans ces sectes séparées. Quoique Viclef eût parlé avec tout l'emportement possible contre la doctrine de l'Eglise romaine, et en particulier contre la transsubstantiation, les calixtins l'excusaient, en répondant que ce qu'il avait dit contre ce dogme, il ne l'avait pas dit décisivement, mais *scholastiquement*[1], comme on parlait, c'est-à-dire par manière de dispute; et on peut juger par là combien ils trouvaient de facilité à justifier, quoi qu'on leur pût dire, un auteur dont ils étaient entêtés.

CLXXII. *L'ambition de Roquesane et des calixtins empêche leur réunion avec l'Eglise.* — Ils n'en étaient pas moins bien disposés à reconnaître le Pape; et les seuls intérêts de Roquesane empêchèrent leur réunion. Ce docteur avait lui-même ménagé l'accommodement, dans l'espérance qu'il avait conçue, qu'après un si grand service, le Pape se porterait aisément à le pourvoir de l'archevêché de Prague, qui était l'objet de ses vœux[2]. Mais le Pape, qui ne voulait pas commettre les âmes et le dépôt de la foi à un homme si factieux, donna cette prélature à Budovix, autant supérieur à Roquesane en mérite qu'en naissance. Tout manqua par cet endroit. La Bohême se vit replongée dans des guerres plus sanglantes que toutes les précédentes : Roquesane, malgré le Pape, s'érigea en archevêque de Prague, ou plutôt en Pape dans la Bohême : et Pogiebrac qu'il éleva par ses intrigues à la royauté ne lui pouvait rien refuser.

CLXXIII. *Origine des frères de Bohême qui se séparent de Roquesane et des calixtins.* — Durant ces troubles, des gens de métier qui commençaient à gronder dès le règne précédent, se mirent plus que jamais à parler entre eux de la réforme de l'Eglise. La messe, la transsubstantiation, la prière pour les morts, les honneurs des saints, et surtout la puissance du Pape les choquait. Enfin ils se plaignaient que les calixtins *romanisaient en tout et partout, à la réserve de la coupe*[3]. Ils entreprirent de les corriger. Roquesane irrité contre le Saint-Siége, leur parut un instrument propre à entreprendre cette affaire. Rebuté par ses superbes réponses qui ne respiraient que l'amour du monde, ils lui reprochèrent son ambition; qu'il n'était qu'un mondain, et qu'il les abandonnerait plutôt que ses honneurs[4]. En même temps ils mirent à leur tête un Kelesiski, maître cordonnier, qui leur fit un corps de doctrine qu'on appela *les formes de Kelesiski*. Dans la suite ils se choisirent un pasteur nommé Matthias Convalde, homme laïque et ignorant; et en l'an 1467, ils se séparèrent publiquement des calixtins, comme les calixtins avaient fait de Rome. Telle a été la naissance des frères de Bohême; et voilà ce que Camerarius, et eux-mêmes, tant dans leurs Annales que dans leurs Apologies et dans les préfaces de leurs Confessions de foi, nous racontent de leur origine; si ce n'est qu'ils mettent leur séparation en 1457: et il me paraît plus net de la mettre dix ans après en 1467, dans le temps qu'ils marquent eux-mêmes la création de leurs nouveaux pasteurs.

CLXXIV. *Faibles commencements de cette secte.*

1. *De frat. narrat.*, *p.* 267. *Præf. Boh. Conf.* 1558; *Synt.*, *Gen. p.* 164.—2. *Apol.*, *frat.* I; *I. part.*, *ap. Lyd.*, *t.* II, *p.* 129. — 3. *Lyd. Valdens.*, *t.* I; *Rotero* 1616. — 4. *Syn. Prag. an.* 1431. *ap. Lyd.*, *p.* 304, *et an.* 1434; *Ibid.*, *p.* 332, 351. — 5. *Disp. cum Rokys.*, *Can.* 15. *Ant. lect.*, *tom.* III, *II. part.*

1. *Disp. cum. Rokys.*, *Can.* 15. *Ant. lect.*, *tom.* III, *II. part.*, *p.* 472. — 2. *Camer.*, *Hist. narr. Apol.*, *frat.*, *p.* 115, *etc.* — 3. *Apol.* 1532, *I. part.* — 4. *Camer.*, *de Eccles. frat.*, *p.* 67, 84, *etc.*; *Apol. frat.* 1532, *I. part.*

— Je trouve ici un peu de contradiction entre ce qu'ils racontent de leur histoire dans leur Apologie de 1532, et ce qu'ils en disent dans la préface de 1572 : car ils disent dans cette préface qu'en 1457, dans le temps qu'ils se séparèrent d'avec les calixtins, ils étaient un peuple ramassé de toutes sortes de conditions[1] : et dans leur Apologie de 1532 où ils étaient un peu moins fiers, ils reconnaissent franchement qu'ils étaient ramassés *du menu peuple et de quelques prêtres bohémiens en petit nombre*, *tous ensemble un très-petit nombre de gens*, *petit reste et méprisables ordures*, ou, comme on voudra traduire, *miserabiles quisquiliæ*, *laissées dans le monde par Jean Hus*[2]. C'est ainsi qu'ils se séparèrent des calixtins, c'est-à-dire des seuls hussites qui fussent alors. Voilà comme ils sont disciples de Jean Hus : morceau rompu d'un morceau; schisme séparé d'un schisme; hussites divisés des hussites, et qui n'en avaient presque retenu que la désobéissance et la rupture avec l'Eglise romaine.

CLXXV. *Ils ne prenaient que le nom de Jean Hus, et n'en suivaient pas la doctrine.* Si on demande comment ils pouvaient reconnaître Jean Hus, comme ils font partout, pour un docteur évangélique, pour un *saint martyr*, pour *leur maître*, et pour l'*apôtre des Bohémiens*, et en même temps rejeter comme sacrilége la messe que leur apôtre avait dite constamment jusqu'à la fin, la transsubstantiation et les autres dogmes qu'il avait toujours retenus; c'est qu'ils disaient que *Jean Hus n'avait fait que commencer le rétablissement de l'Evangile*; et ils voulaient croire *qu'il aurait bien changé d'autres choses, si on lui en eût laissé le temps*[3]. En attendant il ne laissait pas d'être martyr et apôtre, encore qu'il persévérât dans des pratiques si damnables selon eux; et les frères en célébraient le martyre dans leurs églises le huitième juillet, comme nous l'apprenons de Rudiger[4].

CLXXVI. *Leur extrême ignorance, et leur audace à rebaptiser toute la terre.* — Camerarius demeure d'accord de leur extrême ignorance, et fait ce qu'il peut pour l'excuser. Ce qui est de bien certain, c'est que Dieu ne fit pas des miracles pour les éclairer. Tant de siècles après que la question du baptême des hérétiques avait été si bien éclaircie du commun consentement de toute l'Eglise, ils furent si ignorants, qu'ils rebaptisèrent *tous ceux qui venaient à eux des autres Eglises*[5]. Ils persistèrent cent ans durant dans cette erreur, comme ils l'avouent dans tous leurs écrits; et ils reconnaissent dans la préface de 1558 qu'il n'y avait que très-peu de temps qu'ils en étaient revenus[6]. Il ne faut pas s'imaginer que ce fût une erreur médiocre, puisque c'était dire que le baptême était perdu dans toute l'Eglise, et ne restait que parmi eux. C'est ce qu'osèrent penser deux ou trois mille hommes, plus ou moins, également révoltés et contre les calixtins parmi lesquels ils vivaient, et contre l'Eglise romaine dont ils s'étaient séparés les uns et les autres trente ou quarante ans auparavant. Une si petite parcelle d'une autre parcelle, détachée depuis si peu d'années de l'Eglise catholique, osait rebaptiser tout le reste de l'univers, et réduire tout l'héritage de Jésus-Christ à un coin de la Bohème. Ils se croyaient donc les seuls chrétiens, puisqu'ils se croyaient les seuls baptisés; et quoi qu'ils aient pu dire pour se défendre de ce crime, leur rebaptisation les en convainquait. Pour toute excuse, ils répondaient que s'ils rebaptisaient les catholiques, les catholiques aussi les rebaptisaient. Mais on sait assez que l'Eglise romaine n'a jamais rebaptisé ceux qui avaient été baptisés par qui que ce fût au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit; et quand il y aurait eu dans la Bohème des catholiques assez ignorants pour ne savoir pas une chose si triviale, ceux qui se disaient leurs réformateurs ne devaient-ils pas en savoir davantage? Après tout comment ces nouveaux rebaptiseurs ne se firent-ils pas rebaptiser eux-mêmes? Si lorsqu'ils vinrent au monde le Baptême avait cessé dans toute la chrétienté, celui qu'ils avaient reçu ne valait pas mieux que celui des autres; et en cassant le Baptême de ceux qui les avaient baptisés, que pouvait devenir le leur? Ils devaient donc aussitôt se faire rebaptiser, que de rebaptiser le reste de l'univers; et il n'y avait à cela qu'un inconvénient : c'est que, selon leurs principes, il n'y avait plus personne sur la terre qui leur pût rendre cet office, puisque le Baptême de quelque côté qu'il pût venir, était également nul. Voilà ce que c'est d'être réformés de la façon d'un cordonnier, qui de leur aveu, dans une préface de leur Confession de foi[1], ne sut jamais un mot de latin, et qui n'était pas moins présomptueux qu'ignorant. Voilà les hommes qu'on admire parmi les protestants. S'agit-il de condamner l'Eglise romaine? Ils ne cessent de lui reprocher l'ignorance de ses prêtres et de ses moines. S'agit-il des ignorants de ces derniers siècles, qui ont prétendu réformer l'Eglise par le schisme? Ce sont des pêcheurs devenus apôtres; encore que leur ignorance demeure marquée éternellement dès le premier pas qu'ils ont fait. N'importe; si nous en croyons les luthériens, dans la préface qu'ils mirent à la tête de l'*Apologie des frères*, en l'imprimant à Wittemberg du temps de Luther; si, dis-je, nous les en croyons, c'était dans cette ignorante société et dans cette poignée de gens que « l'Eglise de Dieu s'était con- » servée, lorsqu'on la croyait tout à fait perdue[2]. »

CLXXVII. *Leurs vaines enquêtes à chercher dans tout l'univers quelque Eglise de leur croyance.* — Cependant ces restes de l'Eglise, ces dépositaires de l'ancien christianisme, étaient eux-mêmes honteux de ne voir dans tout le monde, aucune Eglise de leur croyance. Camerarius nous apprend[3] qu'au commencement de leur séparation il leur vint en la pensée de s'informer s'ils ne trouveraient point en quelque endroit de la terre, et principalement en Grèce ou en Arménie, ou quelque part en Orient, le christianisme que l'Occident avait perdu tout à fait dans leur pensée. En ce temps plusieurs prêtres grecs qui s'étaient sauvés du sac de Constantinople en Bohème, et que Roquesane y avait reçus dans sa maison, eurent permission de célébrer les

1. *De orig. Eccl. Boh. post. hist. Camer.*, p. 267. — 2. *I. part.*, *Apol. Lyd.*, *t.* 221 *et* 222, 232, *etc.* — 3. *Apol.* 1532, *I. part.*, *ab. Lyd.*, *t.* II, *p.* 116, 117, 118, *etc.* — 4. *Rudig. narr. post. Cam.*, *Hist.*, *p.* 151. — 5. *Camer.*, *Hist. narr.*, *p.* 102. — 6. *Præf. Apol.* 1538, *apud. Lyd.*, *t.* II, *p.* 105; *Ibid.*, *Apol.*, *p. IV*, *p.* 274; *Conf. fid.* 1558, *art.* 12 *Synt. Gen.*, *p.* 195; *Ibid.*, *p.* 170.

1. *Conf. fid.* 1558, *Synt. Gen.*, *II. part.* 164. — 2. *Joan. Eusleb. in orat. præfixâ Apol. frat. Sub hoc titulo : Œconomia*, *etc.*, *ap. Lyd.*, *t.* II, *p.* 95. — 3. *De Eccl. frat.*, *p.* 91.

saints mystères selon leur rit. Les frères y virent leur condamnation, et la virent encore plus dans les entretiens qu'ils eurent avec ces prêtres. Mais quoique ces Grecs les eussent assurés qu'en vain ils iraient en Grèce y chercher des chrétiens à leur mode, et qu'ils n'en trouveraient jamais ; ils nommèrent des députés, gens habiles et avisés, dont les uns coururent tout l'Orient, d'autres allèrent du côté du Nord dans la Moscovie, et d'autres prirent leur route vers la Palestine et l'Egypte; d'où s'étant rejoints à Constantinople selon le projet qu'ils en avaient fait, ils revinrent enfin en Bohême dire à leurs frères pour toute réponse, qu'ils se pouvaient assurer d'être les seuls de leur croyance dans toute la terre.

CLXXVIII. *Comment ils recherchaient l'ordination dans l'Eglise catholique.* — Leur solitude dénuée de la succession et de toute ordination légitime leur fit tant d'horreur, qu'encore du temps de Luther ils envoyaient de leurs gens qui se coulaient furtivement dans les ordinations de l'Eglise romaine : un traité de Luther, que nous avons cité ailleurs, nous l'apprend. Pauvre Eglise, qui, destituée du principe de fécondité que Jésus-Christ a laissé à ses apôtres et dans l'ordre apostolique, était contrainte de se mêler parmi nous pour y venir mendier ou plutôt dérober des ordres.

CLXXIX. *Reproches que leur fait Luther.* — Au reste, Luther leur reprochait qu'ils ne voyaient goutte non plus que Jean Hus dans la Justification, qui était le point principal de l'Evangile : car « ils » la mettaient, poursuit-il[1], dans la foi et dans les » œuvres ensemble, ainsi qu'ont fait plusieurs Pè» res; et Jean Hus était plongé dans cette opinion. » Il a raison : car ni les Pères, ni Jean Hus, ni Wiclef son maître, ni les orthodoxes, ni les hérétiques, ni les Albigeois, ni les Vaudois, ni aucun autre, n'avaient songé avant lui à la justice imputative. C'est pourquoi il méprisait les frères de Bohême, « comme des gens sérieux, rigides, d'un » regard farouche, qui se martyrisaient avec la loi » et les œuvres, et qui n'avaient pas la conscience » joyeuse[2]. » C'est ainsi que Luther traitait les plus réguliers à l'extérieur de tous les réformateurs schismatiques, et les seuls restes de la vraie Eglise, à ce qu'on disait. Il fut bientôt satisfait : les frères outrèrent la justification luthérienne, jusqu'à donner aveuglément dans les excès des calvinistes, et même dans ceux dont les calvinistes d'aujourd'hui tâchent de se défendre. Les luthériens voulaient que nous fussions justifiés sans y coopérer, et sans y avoir part. Les frères ajoutèrent que c'était même « sans le savoir et sans le sentir, comme un » embryon est vivifié dans le ventre de sa mère[3]. » Après qu'on était régénéré, Dieu commençait à se faire sentir : et si Luther voulait qu'on connût avec certitude sa justification, les frères voulaient encore qu'on fût *entièrement et indubitablement* assuré de sa persévérance et de son salut. Ils poussèrent l'imputation de la justice jusqu'à dire que *les péchés, quelque énormes qu'ils fussent, étaient véniels*, pourvu qu'on les commît *avec répugnance*[4] ; et que c'était de ces péchés que saint Paul disait, qu'*il n'y avait point de damnation pour ceux qui étaient en Jésus-Christ*[1].

1. *Luth. coll., p.* 286; *edit. Franc. an.* 1676. — 2. *Idem.* — 3. *Apol., part. IV, ap. Lyd., t.* II, *p.* 241, 248. — 4. *Idem, II. part., p.* 172, 173; *IV. part., p.* 282; *Ibid., part II, p.* 168.

CLXXX. *Leur doctrine sur les sept sacrements.* — Les frères avaient comme nous sept sacrements dans la Confession de 1504, présentée au roi Ladislas. Ils les prouvaient par les Ecritures, et ils les reconnaissaient *établis pour l'accomplissement des promesses que Dieu avait faites aux fidèles*[2]. Il fallait qu'ils conservassent encore cette doctrine des sept sacrements du temps de Luther, puisqu'il le trouva mauvais. La Confession de foi fut réformée, et les sacrements réduits à deux, le Baptême et la Cène, comme Luther l'avait prescrit. L'absolution fut reconnue, mais hors du rang des sacrements[3]. En 1504, on parlait de la confession des péchés comme d'une chose d'obligation. Cette obligation ne paraît plus si précise dans la Confession réformée, et on y dit seulement « qu'il faut demander » au prêtre l'absolution de ses péchés par les clefs » de l'Eglise, et en obtenir la rémission par ce mi» nistère établi de Jésus-Christ pour cette fin[4]. »

CLXXXI. *Sur la présence réelle.* — Pour la présence réelle, les défenseurs du sens littéral et les défenseurs du sens figuré ont également tâché de tirer à leur avantage les Confessions de foi des bohémiens. Pour moi, à qui la chose est indifférente, je rapporterai seulement leurs paroles; et voici d'abord ce qu'ils écrivirent à Roquesane, comme ils le rapportent eux-mêmes dans leur Apologie[5]. « Nous » croyons qu'on reçoit le corps et le sang de Notre » Seigneur sous les espèces du pain et du vin. » Et un peu après : « Nous ne sommes pas de ceux qui » entendent mal les paroles de Notre Seigneur, » disent qu'il a donné le pain consacré en mémoire » de son corps, qu'il montrait avec le doigt, en » disant : *Ceci est mon corps.* D'autres disent que » ce pain est le corps de Notre Seigneur qui est » dans le ciel, mais en signification. Toutes ces » explications nous paraissent éloignées de l'inten» tion de Jésus-Christ, et nous déplaisent beau» coup. »

CLXXXII. *Suite.* — Dans leur Confession de foi de 1504, ils parlent ainsi[6] : Toutes les fois « qu'un digne » prêtre avec un peuple fidèle, prononce ces paroles : » *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, le pain pré» sent est le corps de Jésus-Christ qui a été offert » pour nous à la mort, et le vin est le sang répandu » pour nous; et ce corps et ce sang sont présents sous » les espèces du pain et du vin en mémoire de sa » mort. » Et pour montrer la fermeté de leur foi, ils ajoutent qu'ils en croiraient autant d'une pierre, si Jésus-Christ avait dit que ce fût son corps[7].

CLXXXIII. *Ils font dépendre le sacrement du mérite du ministre.* — On voit ici le même langage dont se servent les catholiques : on voit le corps et le sang *sous les espèces*, incontinent après les paroles; et on les y voit non point *en figure*, mais en vérité. Ce qu'ils ont de particulier, c'est qu'ils veulent que ces paroles soient prononcées par un digne prêtre. Voilà ce qu'ils ajoutaient à la doctrine ca-

1. *Rom.*, VIII. 1. — 2. *Conf. fid. ap. Lyd., t.* II, *p.* 8 *et seq. citat. in Apol.* 1531, *ap. eumd. Lyd.* 296, *t.* II, *Ien. Germ., liv. De Pador., p.* 229, 230. — 3. *Idem, art.* 11, 12, 13. — 4. *Ibid., art.* 5, 14. *Prof. fid. ad Lad., cap. de Pœnit. laps. ap. Lyd., t.* II, *p.* 15. — 5. *Apol.* 1532, *IV. part., ap. Lyd., p.* 295. — 6. *Prof. fid. ad Lad., cap. de Euch. ap. Lyd., t.* II, *p.* 10, *citat. Apol., IV. part., Ibid.* 296. — 7. *Prof. fid. ad Lad., cap. de Euch. ap. Lyd. t.* II, *p.* 12.

tholique. Pour accomplir l'œuvre de Dieu dans le pain de l'Eucharistie, la parole de Jésus-Christ ne suffisait pas, et le mérite du ministre était nécessaire : c'est ce qu'ils avaient appris de Jean Wiclef et de Jean Hus.

CLXXXIV. *Forte expression de la réalité.* — Ils répètent la même chose dans un autre endroit : » Lors, disent-ils[1], qu'un digne prêtre prie avec son peuple fidèle, et dit : *Ceci est mon corps, ceci » est mon sang ;* aussitôt le pain présent est le » même corps qui a été livré à la mort, et le vin » présent est son sang, qui a été répandu pour » notre rédemption. » On voit donc qu'ils ne changent rien sur la présence réelle dans la doctrine catholique : au contraire, ils semblent choisir les termes les plus forts pour l'établir, en disant « qu'in» continent après les paroles, le pain est le vrai corps » de Jésus-Christ, le même qui est né de la Vierge » et qui devait être livré à la croix; et le vin son » vrai sang naturel, le même qui devait être ré» pandu pour nos péchés[2]; » et tout cela, « sans » délai, et au moment même, et d'une présence » très-réelle et très-véritable[3], » *præsentissimè*, comme ils parlent. Et le sens figuratif leur parut, disent-ils, *si odieux dans un de leurs synodes, qu'un des leurs nommé Jean Czizco*, qui avait osé le soutenir, fut chassé de *leur communion*[4]. Ils ajoutent qu'ils ont publié divers écrits contre cette présence en signe, et que ceux qui la défendent, les tiennent pour leurs adversaires; qu'ils les appellent des papistes, des antechrists et des idolâtres[5].

CLXXXV. *La même chose appuyée.* — C'est encore une autre preuve de leur sentiment de dire que Jésus-Christ *est présent dans le pain et dans le vin par son corps et par son sang :* autrement, continuent-ils[6], « ni ceux qui sont dignes ne recevraient » que du pain et du vin, ni ceux qui sont indignes » ne seraient coupables du corps et du sang, ne » pouvant être coupables de ce qui n'y est pas. » D'où il s'ensuit qu'ils y sont, non-seulement pour les dignes, mais encore pour les indignes.

CLXXXVI. *La manière dont ils refusent l'adoration confirme qu'ils crurent la réalité, et même hors l'usage.* — Il est vrai qu'ils ne veulent pas qu'on adore Jésus-Christ dans l'Eucharistie pour deux raisons : l'une qu'il ne l'a pas commandé; l'autre, qu'il y a deux présences de Jésus-Christ, la personnelle, la corporelle et la sensible, laquelle seule doit attirer nos adorations; et la spirituelle ou sacramentelle, qui ne les doit pas attirer[7]. Mais encore qu'ils parlent ainsi, ils ne laissent pas de reconnaître *la substance du corps* de Jésus-Christ dans le sacrement[8] : « il ne nous est pas ordonné, disent» ils[9], d'honorer cette substance du corps de Jésus» Christ consacré; mais la substance de Jésus-Christ » qui est à la droite du Père. » Voilà donc dans le sacrement et dans le ciel, la substance du corps de Jésus-Christ; mais adorable dans le ciel, et non pas dans le sacrement. Et de peur qu'on ne s'en étonne, ils ajoutent que Jésus-Christ « n'a pas » même voulu obliger les hommes à l'adorer sur la » terre, encore qu'il y fût présent, à cause qu'il » attendait le temps de sa gloire[1] : » ce qui montre que leur intention n'était pas d'exclure la présence substantielle, en excluant l'adoration; et qu'au contraire ils la supposaient, puisque s'ils ne l'eussent pas cru, ils n'auraient eu en aucune sorte à s'excuser de n'adorer pas dans le sacrement ce qui en effet n'y eût pas été.

Ne leur demandons pas au reste où ils prennent cette rare doctrine, qu'il ne suffit pas de savoir Jésus-Christ présent pour l'adorer, et que ce n'était pas son intention qu'on l'adorât sur la terre, ni autre part que dans sa gloire : je me contente de rapporter ce qu'ils prononcent sur la présence réelle, et encore sur la présence réelle, non à la mode des mélanchtonistes, dans le seul usage, mais incontinent après la consécration.

CLXXXVII. *Leur incertitude et leurs ambiguïtés affectées.* — Avec des expressions apparemment si précises et si décisives pour la présence réelle, ils s'embarrassent ailleurs d'une si étrange manière, qu'ils semblent n'avoir rien tant appréhendé que de laisser un témoignage clair et certain de leur foi : car ils répètent sans cesse que Jésus-Christ n'est pas *en personne* dans l'Eucharistie[2]. Il est vrai qu'ils appellent y être *en personne*, y être *corporellement et sensiblement*[3] *:* expressions qu'ils font toujours marcher ensemble, et qu'ils opposent à une manière d'être spirituelle qu'ils reconnaissent. Mais ce qui les rejette dans un nouvel embarras, c'est qu'ils semblent dire que Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie de cette présence spirituelle, comme il l'est dans le Baptême et dans la prédication de la parole[4]; comme il a été mangé par les anciens Hébreux dans le désert; comme saint Jean-Baptiste était Elie. On ne sait aussi ce qu'ils veulent dire avec cette bizarre expression : Jésus-Christ n'est pas ici *avec son corps naturel d'une manière existante et corporelle : existenter et corporaliter;* mais il y est *spirituellement, puissamment, par manière de bénédiction, et en vertu : spiritualiter, potenter, benedictè, in virtute*[5]. Ce qu'ils ajoutent n'est pas plus intelligible, que *Jésus-Christ est ici dans la demeure de bénédiction ;* c'est-à-dire, selon leur langage, qu'il est dans l'Eucharistie, *comme il est à la droite de Dieu, mais non pas comme il est dans les cieux.* S'il y est comme à la droite de Dieu, il y est donc en personne. C'est ainsi qu'on devrait conclure naturellement; mais comment distinguer les cieux d'avec la droite de Dieu ? C'est où on se perd. Les frères avaient parlé précisément, en disant : « Il n'y a qu'un Seigneur Jésus, qui est » tel dans le sacrement avec son corps naturel; » mais qui est d'une autre manière à la droite de » son Père : car c'est autre chose de dire : C'est là » Jésus-Christ, ceci est mon corps; autre chose de » dire, qu'il y est de telle manière[6]. » Mais ils n'ont pas plus tôt parlé nettement, qu'ils s'égarent dans des discours alambiqués où les jettent la confusion et l'incertitude de leur esprit et de leurs pensées, avec un vain désir de contenter les deux partis de la Réforme.

CLXXXVIII. *Les luthériens et les calvinistes les veulent tirer à eux. Ils penchent vers les premiers.*

1. *Apol. ad Lad., ibid., p.* 42. — 2. *Prof. fid. ad Ladisl., ibid., p.* 27. *Apol.* 66, *etc.* — 2. *Ibid., Apol.* 132, *I. part., p.* 290. — 4. *Idem, p.* 298. — 5. *Ibid., p.* 291, 299. — 6. *Idem, p.* 309. — 7. *Apol. ad Lad., p.* 67, *et alibi passim.* — 8. *Idem, p.* 301, 306, 307, 309, 311, *etc.* — 9. *Ibid., p.* 67.

1. *Prof. fid. ad Lad., p.* 29; *Apol. ad eumd., p.* 68. — 2. *Apol. ad Lad., ibid., p.* 68, 69, *etc.*, 71, 73. — 3. *Idem, p.* 301, 306, 307, 309, 311, *etc.* — 4. *Ibid., p.* 302, 304, 307, 308 — 5. *Ibid., p.* 74. — 6. *Apol. ad Lad., ibid., p.* 78.

— Plus ils allaient en avant, plus ils devenaient importants et mystérieux; et comme chacun les voulait tirer à soi, ils semblaient aussi de leur côté vouloir contenter les deux partis. Voici enfin ce qu'ils dirent en 1558, et c'est à quoi ils parurent s'en vouloir tenir. Ils se plaignent d'abord qu'on les accuse « de ne pas croire que la présence du » vrai corps et du vrai sang soit présente[1]. » Bizarres expressions, que la présence soit présente! C'est ainsi qu'ils parlent dans la préface : mais dans le corps de la Confession ils enseignent « qu'il » faut reconnaître que le pain est le vrai corps de » Jésus-Christ, et que la coupe est son vrai sang, » sans rien ajouter du sien à ses paroles. » Mais pendant qu'ils ne veulent pas qu'on ajoute rien aux paroles de Jésus-Christ, ils y ajoutent eux-mêmes le mot de *vrai* qui n'y est pas; et au lieu que Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps*, ils supposent qu'il ait dit : *Ce pain est mon corps* ; ce qui est fort différent, comme on l'a pu voir ailleurs. Que s'il leur a été libre d'ajouter ce qu'ils jugeaient nécessaire pour marquer une vraie présence, il a été libre aux autres d'ajouter aussi ce qu'il fallait pour ôter toute équivoque; et rejeter ces expressions après les disputes nées, c'est être ennemi de la lumière, et laisser les questions indécises. C'est pourquoi Calvin leur écrivit qu'il ne pouvait approuver *leur obscure et captieuse brièveté*, et il voulait qu'ils expliquassent *comment le pain est le corps de Jésus-Christ;* à faute de quoi il soutenait que *leur Confession de foi ne pouvait être souscrite sans péril, et serait une occasion de grandes disputes*[2]. Mais Luther était content d'eux, à cause qu'ils approchaient de ses expressions, et qu'ils inclinaient davantage vers la Confession d'Augsbourg. Car même ils continuaient à se plaindre de ceux *qui niaient que le pain et le vin fussent le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ*, et qui les appelaient *des papistes, des idolâtres, et des antechrits*[3], à cause qu'ils reconnaissaient la véritable présence. Enfin pour faire voir combien ils penchaient à la présence réelle, ils veulent que les ministres en distribuant ce sacrement, et *en récitant les paroles de Notre Seigneur, exhortent le peuple* à croire *que la présence de Jésus-Christ est présente*[4]; et dans ce dessein ils ordonnent, quoique d'ailleurs peu portés à l'adoration, *qu'on reçoive le secrement à genoux*.

CLXXXIX. *Luther leur donne son approbation, et comment.* — Avec ces explications et avec les adoucissements que nous avons rapportés, ils satisfirent tellement Luther, qu'il mit son approbation à la tête d'une Confession de foi qu'ils publièrent; en déclarant néanmoins « qu'ils paraissaient à cette » fois non-seulement plus ornés, plus libres et plus » polis; mais encore plus considérables et meil» leurs[5] : » ce qui faisait assez connaître qu'il n'approuvait leur Confession qu'à cause qu'elle avait été réformée selon ses maximes.

CXC. *Leurs fêtes, leurs temples, leurs jeûnes, le célibat de leurs prêtres.* — Il ne paraît pas qu'on les ait inquiétés ni sur les jeûnes réglés qu'ils conservaient parmi eux, ni sur les fêtes qu'ils célébraient en interdisant tout travail, non-seulement à l'honneur de Notre Seigneur, mais encore de la sainte Vierge et des saints[1]. On ne leur reprochait pas que c'était observer les jours contre le précepte de l'Apôtre, ni que ces fêtes à l'honneur des saints, fussent autant d'actes d'idolâtrie. On ne les accuse non plus d'ériger des temples aux saints, sous prétexte qu'ils continuent, comme nous, à nommer temple de la Vierge, *in templo divæ Virginis*, de saint Pierre et de saint Paul, les églises consacrées à Dieu en leur mémoire[2]. On les laisse pareillement ordonner le célibat à leurs prêtres, en les privant du sacerdoce lorsqu'ils se marient[3]; car constamment c'était leur pratique, aussi bien que celle des taborites. Tout cela est sans venin pour les frères; et il n'y a que nous seuls où tout est poison[4].

CXCI. *La perpétuelle virginité de Marie, mère de Dieu.* — Je voudrais encore qu'on leur demandât où ils trouvent dans l'Ecriture ce qu'ils disent de la sainte Vierge : *Qu'elle est vierge devant l'enfantement et après l'enfantement*[5]. Il est vrai que les saints Pères l'ont tellement cru, qu'ils ont rejeté le contraire comme un blasphème exécrable : mais c'est aussi ce qui nous fait voir qu'on peut compter parmi les blasphèmes beaucoup de choses, dont le contraire n'est écrit nulle part : de sorte que, lorsqu'on se vante de ne parler qu'après l'Ecriture, ce n'est pas un discours sérieux; mais c'est qu'on trouve bon de parler ainsi, et que ce respect apparent pour l'Ecriture éblouit les simples.

CXCII. *Ils se réfugient en Pologne.* — On prétend que ces frères Bohémiens dont les paroles étaient si douces et si respectueuses envers les puissances, à mesure qu'ils s'engageaient dans les sentiments des luthériens, entrèrent aussi dans leurs intrigues et dans leurs guerres. Ferdinand les trouva mêlés dans la rébellion de l'électeur de Saxe contre Charles V, et les chassa de Bohême. Ils se réfugièrent en Pologne; et il paraît par une lettre de Musculus aux protestants de Pologne, de 1556, qu'il n'y avait que peu d'années qu'on avait reçu dans ce *royaume-là ces réfugiés de Bohême*[6].

CXCIII. *Ils s'y unissent avec les luthériens et les zwingliens, dans l'assemblée de Sendomir.* — Quelque temps après on fit l'union des trois sectes des protestants de Pologne, c'est-à-dire des luthériens, des bohémiens et des zwingliens. L'acte d'union fut passé en 1570 au synode de Sendomir, et il est intitulé en cette sorte : « L'union et consentement » mutuel fait entre les Eglises de Pologne, à savoir, » entre ceux de la Confession d'Augsbourg, ceux » de la Confession des frères de Bohême et ceux » de la Confession des Eglises helvétiques[7], » ou des zwingliens. Dans cet acte, les Bohémiens se qualifient : *Les frères de Bohême, que les ignorants appellent Vaudois*[8]. Il paraît donc clairement qu'il s'agissait de ces Vaudois, qu'on nommait ainsi par erreur, comme nous l'avons fait voir, et qui aussi désavouaient cette origine. Car pour ce qui est des anciens Vaudois, nous apprenons d'un ancien auteur qu'il n'y en avait presque point *dans le royaume de Cracovie*, c'est-à-dire dans la Pologne, *non plus*

1. *Pag.* 162. — 2. *Calv. Epist. ad Vald.*, *p.* 312 *et seq.* — 3. *Idem*, *p.* 195. — 4. *Idem.*, *p.* 396. — 5. *Ibid.*, *p.* 211.

1. *Art.* 15, 17. — 2. *Act. Syn. Torin.* 1595; *Synt.*, *II. part.*, *p.* 240, 242. — 3. *Art.* 9. — 4. *Æn. Sylv.*, *Hist. Boh. ap. Lyd.*, *p.* 395, 405. — 5. *Orat. Enc. ap. Lyd.*, *p.* 30, *art.* 17, *p.* 201. — 6. *Syntag. Gen.*, *II. part.*, *p.* 212. — 7. *Idem*, *p.* 218. — 8. *Ibid.* *p.* 219.

que dans l'Angleterre, dans les Pays-Bas, en Danemarck, en Suède, en Norwège et en Prusse[1]; et depuis le temps de cet auteur ce petit nombre était tellement réduit à rien, qu'on n'en entend plus parler en tous ces pays.

CXCIV. *Termes de l'accord de Sendomir.* — L'accord fut fait en ces termes : pour y expliquer le point de la Cène, on y transcrivit tout entier l'article de la Confession Saxonique où cette matière est traitée. Nous avons vu que Mélanchton avait dressé cette Confession en 1551 pour être portée à Trente[2]. On y disait que Jésus-Christ « est vraiment et substantiellement présent dans la communion, et qu'on le donne vraiment à ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ. » A quoi ils ajoutent par une manière de parler étrange, « que la présence substantielle de Jésus-Christ n'est pas seulement signifiée, mais vraiment rendue présente, distribuée et donnée à ceux qui mangent; les signes n'étant pas nus, mais joints à la chose même selon la nature des sacrements[3]. »

CXCV. *Les zwingliens sont ceux qui se relâchent le plus dans cet accord.* — Il semble qu'on presse beaucoup *la présence substantielle*, lorsqu'on dit pour l'inculquer avec plus de force, qu'elle n'est pas signifiée, *mais vraiment présente :* mais je me défie de ces fortes expressions de la Réforme, qui plus elle diminue la vérité du corps et du sang dans l'Eucharistie, plus elle est riche en paroles; comme si par là elle prétendait réparer la perte qu'elle fait des choses. Au reste, en venant au fond, quoique cette déclaration soit pleine d'équivoques, et qu'elle laisse des échappatoires à chaque parti pour conserver sa propre doctrine; toutefois ce sont les zwingliens qui font la plus grande avance, puisqu'au lieu qu'ils disaient dans leur Confession que le corps de Notre Seigneur, étant dans le ciel *absent de nous*, nous devient présent seulement *par sa vertu ;* les termes de l'accord portent que Jésus-Christ nous est *substantiellement présent :* et malgré toutes les règles du langage humain, une présence en vertu devient tout à coup une présence en substance.

CXCVI. *Relâchement des luthériens, et comment ils s'en peuvent sauver.* — Il y a des termes, dans l'accord, que les luthériens auraient peine à sauver, si on ne s'accoutumait dans la nouvelle Réforme, à tout expliquer comme on veut. Par exemple, ils semblent s'éloigner beaucoup de la croyance qu'ils ont que le corps de Jésus-Christ est pris par la bouche, et même par les indignes, lorsqu'ils disent dans cet accord, *que les signes de la Cène donnent par la foi aux croyants ce qu'ils signifient*[4]. Mais outre qu'ils peuvent dire qu'ils ont parlé de la sorte, parce que la présence réelle n'est connue que par la foi, ils pourront encore ajouter qu'en effet il y a des biens dans la Cène qui ne sont donnés qu'aux seuls croyants, comme la vie éternelle est la nourriture des âmes ; et que c'est de ceux-là qu'ils veulent parler, lorsqu'ils disent *que les signes donnent par la foi ce qu'ils signifient.*

CXCVII. *Disposition des frères de Bohême.* — Je ne m'étonne pas que les Bohémiens aient souscrit sans peine à cet accord. Séparés depuis quarante à cinquante ans de l'Eglise catholique, et réduits à ne trouver le christianisme que dans le coin qu'ils occupaient en Bohême, quand ils virent paraître les protestants, ils ne songèrent qu'à s'appuyer de leur secours. Ils surent gagner Luther par leurs soumissions : on avait tout de Bucer par des équivoques : les zwingliens se laissaient flatter aux expressions générales des frères, qui disaient, sans néanmoins le pratiquer, qu'il ne fallait rien ajouter aux termes dont Notre Seigneur s'était servi. Calvin fut plus difficile. Nous avons vu, dans la lettre qu'il écrivit aux frères Bohémiens réfugiés en Pologne[1], comme il y blâme l'ambiguïté de leur Confession de foi, et déclare qu'on n'y peut souscrire sans ouvrir la porte à la dissension ou à l'erreur.

CXCVIII. *Réflexions sur cette union.* — Contre son avis tout fut souscrit, la Confession Helvétique, la Bohémique et la Saxonique, la présence substantielle avec la présence par la seule vertu, c'est-à-dire les deux doctrines contraires avec les équivoques qui les flattaient toutes deux. On ajouta tout ce qu'on voulut aux paroles de Notre Seigneur; et en même temps on approuva la Confession de foi où l'on posait pour maxime qu'il n'y fallait rien ajouter : tout passa, et par ce moyen on fit la paix. On voit comment se séparent et comment s'unissent toutes ces sectes séparées de l'unité catholique : en se séparant de la chaire de saint Pierre, elles se séparent entre elles et portent le juste supplice d'avoir méprisé le lien de leur unité. Lorsqu'elles se réunissent en apparence, elles n'en sont pas plus unies dans le fond; et leur union, cimentée par des intérêts politiques, ne sert qu'à faire connaître par une nouvelle preuve, qu'elles n'ont pas seulement l'idée de l'unité chrétienne, puisqu'elles n'en viennent jamais *à s'unir dans les sentiments*, comme saint Paul l'a ordonné[2].

CXCIX. *Réflexions générales sur l'histoire de toutes ces sectes.* — Qu'il nous soit maintenant permis de faire un peu de réflexion sur cette histoire des Vaudois, des Albigeois et des Bohémiens. On voit si les protestants ont eu raison de les compter parmi leurs ancêtres; si cette descendance leur fait honneur; et en particulier s'ils ont dû regarder la Bohême depuis Jean Hus comme *la mère des Eglises réformées*[3]. Il est plus clair que le jour, d'un côté, qu'on ne nous allègue ces sectes que dans la nécessité de trouver dans les siècles passés, des témoins de ce qu'on croit être la vérité; et de l'autre, qu'il n'y a rien de plus misérable que d'alléguer de tels témoins, qui sont tous convaincus de faux en des matières capitales, et qui au fond ne s'accordent ni avec les protestants, ni avec nous, ni avec eux-mêmes. C'est la première réflexion que doivent faire les protestants.

CC. *Autre réflexion sur ce que des sectes si contraires se fondent toutes sur l'évidence de l'Ecriture.* — La seconde n'est pas moins importante. Ils doivent considérer que toutes ces sectes si différentes entre elles, et si opposées à la fois tant à nous qu'aux protestants, conviennent avec eux du

1. *Pylicd. cont. Vald.*, c. 15, t. IV, *Bibl. PP.*, *II. part.*, p. 785. — 2. *V. sup. l.* VIII, *n.* 18. *Synt. Conf.*, *I. part.*, p. 166, *II. part.*, p. 72. — 3. *Idem*, p. 146. — 4. *V. sup. l.* VIII, *n.* 18. *Synt. Conf.*, *I. part.*, p. 164.

1. *Ep. ad Vald.*, p. 317. — 2. *Philip.*, II. 2. — 3. *Jur.*, *Avis aux protest. de l'Europe, à la tête des préj. légitimes*, p. 9.

commun principe de se régler par les Ecritures; non pas comme l'Eglise les aura entendues de tout temps, car cette règle est très-véritable; mais comme chacun les pourra entendre par lui-même. Voilà ce qui a produit toutes les erreurs et toutes les contrariétés que nous avons vues. Sous le nom de l'Ecriture chacun a suivi sa pensée; et l'Ecriture prise en cette sorte, loin d'unir les esprits, les a divisés, et a fait adorer à chacun les illusions de son cœur sous le nom de la vérité éternelle.

CCI. *Dernière et plus importante réflexion sur l'accomplissement de la prédiction de saint Paul.* — Mais il y a une dernière et beaucoup plus importante réflexion à faire sur toutes les choses qu'on vient de voir dans cette Histoire abrégée des Albigeois et des Vaudois. On y découvre la raison pour laquelle le Saint-Esprit a inspiré à saint Paul cette prophétie[1]. « L'Esprit dit expressément, que dans » les derniers temps, quelques-uns abandonneront » la foi, en suivant des esprits d'erreur et des doc- » trines de démons; qui enseigneront le mensonge » avec hypocrisie, et dont la conscience sera flétrie » d'un cautère; qui défendront de se marier, et » obligeront de s'abstenir des viandes que Dieu a » créées pour être reçues avec action de grâces par » les fidèles et par ceux qui connaissent la vérité, » parce que tout ce que Dieu a créé est bon; et on » ne doit rien rejeter de ce qui se mange avec action » de grâces, puisqu'il est sanctifié par la parole de » Dieu et par la prière. » Tous les saints Pères sont d'accord qu'il s'agit ici de la secte impie des marcionites et des manichéens qui enseignaient deux principes, et attribuaient au mauvais la création de l'univers; ce qui leur faisait détester et la propagation du genre humain, et l'usage de beaucoup de nourritures qu'ils croyaient immondes et mauvaises par leur nature, comme l'ouvrage d'un créateur qui était lui-même impur et mauvais. Saint Paul désigne donc ces sectes maudites par deux pratiques si marquées; et sans parler d'abord du principe d'où on tirait ces deux mauvaises conséquences, il s'attache à exprimer les deux caractères sensibles par lesquels nous avons vu que ces sectes infâmes ont été reconnues dans tous les temps.

CCII. *La doctrine des deux principes, marquée par saint Paul : pourquoi cette doctrine est appelée une doctrine de démons.* — Mais encore que saint Paul n'exprime pas d'abord la cause profonde pour laquelle ces abuseurs défendaient l'usage de deux choses si naturelles, il la marque assez dans la suite, lorsqu'il dit pour combattre ces erreurs, que *tout ce que Dieu a créé est bon*[2]; renversant par ce principe le détestable sentiment de ceux qui trouvaient de l'impureté dans l'œuvre de Dieu, et ensemble nous faisant voir que la racine du mal était de ne pas connaître la création et de blasphémer le Créateur. C'est aussi ce que saint Paul appelle en particulier plus que toutes les autres doctrines, *des doctrines de démons*[3], parce qu'il n'y a rien de plus convenable à la jalousie de ces esprits séducteurs contre Dieu et contre les hommes, que d'attaquer la création, condamner les œuvres de Dieu, blasphémer contre l'auteur de la loi et contre la loi elle-même, et souiller la nature humaine par toutes sortes d'impuretés et d'illusions. Car c'est là ce que faisait le manichéisme : et voilà une vraie doctrine de démons; surtout si on ajoute les enchantements et les prestiges dont il est constant par tous les auteurs, qu'on a si souvent usé dans cette secte. De détourner maintenant ce sens si simple et si naturel de saint Paul contre ceux qui reconnaissant et le mariage et toutes les viandes comme une institution et un ouvrage de Dieu, s'en abstiennent volontairement pour mortifier les sens et purifier l'esprit, c'est une illusion trop manifeste; et nous avons vu que les saints Pères s'en sont moqués avant nous. On voit donc très-clairement à qui saint Paul en voulait, et on ne peut pas méconnaître ceux qu'il a si bien marqués par leurs propres caractères.

CCIII. *Question : Pourquoi le Saint-Esprit, de toutes les hérésies n'a prédit en particulier que le seul manichéisme? Caractère de cette hérésie. L'hypocrisie. L'esprit de mensonge. La conscience cautérisée.* — Pourquoi parmi tant d'hérésies, le Saint-Esprit n'a voulu marquer expressément que celle-ci; les saints Pères en ont été étonnés et en ont rendu des raisons telles qu'ils l'ont pu en leur siècle. Mais le temps, fidèle interprète des prophéties, nous en a découvert la cause profonde; et on ne s'étonnera plus que le Saint-Esprit ait pris un soin si particulier de nous prémunir contre cette secte, après qu'on a vu que c'est celle qui a le plus longtemps et le plus dangereusement infecté le christianisme : le plus longtemps, par tant de siècles qu'on lui a vu occuper; et le plus dangereusement, parce que sans rompre avec éclat comme les autres, elle se tenait cachée autant qu'il était possible dans l'Eglise même, et s'insinuait sous les apparences de la même foi, du même culte, et encore d'un extérieur étonnant de piété. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul a marqué si expressément son *hypocrisie*. Jamais l'esprit de *mensonge*, que cet apôtre remarque, n'a été plus justement attribué à aucune secte; parce qu'outre que celle-ci enseignait comme les autres une fausse doctrine, elle excellait au-dessus des autres à dissimuler sa croyance. Nous avons vu que ces malheureux avouaient tout ce qu'on voulait : le mensonge ne leur coûtait rien dans les choses les plus essentielles; ils n'épargnaient pas le parjure pour cacher leurs dogmes : la facilité qu'ils avaient à trahir leurs consciences y faisait voir une certaine insensibilité, que saint Paul exprime admirablement par le *cautère*, qui rend les chairs insensibles en les mortifiant, comme le docte Théodoret l'a remarqué en ce lieu[1]; et je ne crois pas que jamais une prophétie ait pu être vérifiée par des caractères plus sensibles que celle-ci l'a été.

CCIV. *Suite des raisons pourquoi le Saint-Esprit a marqué cette hérésie plutôt que les autres.* — Il ne faut plus s'étonner pourquoi le Saint-Esprit a voulu que la prédiction de cette hérésie fût si particulière et si précise. C'était plus que toutes les autres hérésies l'erreur *des derniers temps*, comme l'appelle saint Paul[2]; soit que nous prenions pour les derniers temps, selon le style de l'Ecriture, tous les temps de la loi nouvelle; soit que nous prenions pour les derniers temps la fin des siècles, où *Satan* devait *être déchaîné* de nouveau[3]. Dès le

1. *I. Tim.*, IV. 1, 2, 3, 4, 5. — 2. *Idem*, IV. 4. — 3. *Ibid.*, 1.

1. *Comm. in hunc locum*, t. III, p. 479. — 2. *I. Tim.*, IV. — 3. *Apoc.*, XX. 3, 7.

second et le troisième siècle l'Eglise a vu naître et Cerdon, et Marcion, et Manès, ces ennemis du Créateur. On trouve partout des semences de cette doctrine : on en trouve chez Tatien, qui condamnait et le vin et le mariage, et qui dans sa concordance des Evangiles, avait rayé tous les passages où il est porté que Jésus-Christ est sorti du sang de David[1]. Cent autres sectes infâmes avaient attaqué le Dieu des Juifs, mais avant Manès et Marcion; et nous apprenons de Théodoret que ce dernier n'avait fait que tourner d'une autre manière les impiétés de Simon le Magicien[2]. Ainsi cette erreur a commencé dès l'origine du christianisme : c'était le vrai *mystère d'iniquité*, qui commençait du temps de saint Paul[3] : mais le Saint-Esprit, qui prévoyait que cette peste se devait un jour déclarer d'une manière plus manifeste, l'a fait prédire par cet apôtre avec une précision et une évidence étonnantes. Marcion et Manès ont mis dans une plus grande évidence ce mystère d'iniquité : la détestable secte a toujours eu depuis ce temps-là sa suite funeste. Nous l'avons vu; et jamais erreur n'avait plus longtemps troublé l'Eglise, ni étendu plus loin ses branches. Mais lorsque, par l'éminente doctrine de saint Augustin, et par les soins de saint Léon et de saint Gélase, elle fut éteinte dans tout l'Occident, et dans Rome même où elle avait tâché de s'établir, on voit enfin arriver le terme fatal *du déchaînement de Satan. Mille ans* après que *ce fort armé eût été lié* par Jésus-Christ venu au monde[4], l'esprit d'erreur revient plus que jamais; les restes du manichéisme trop bien conservés en Orient, se débordent sur l'Eglise latine. Qui nous empêche de regarder ces malheureux temps comme un des termes du déchaînement de Satan, sans préjudice des autres sens plus cachés? Si pour accomplir la prophétie il ne faut que *Gog et Magog*[5], nous trouverons dans l'Arménie, près de Samosate, la province nommée Gogarène où demeuraient les pauliciens, et nous trouverons Magog dans les Scythes dont les Bulgares sont sortis[6]. C'est de là que sont venus ces ennemis innombrables *de la cité sainte*[7], par qui l'Italie est attaquée la première. Le mal est porté en un instant jusqu'à l'extrémité du Nord : une étincelle allume un grand feu; l'embrasement s'étend presque par toute la terre. On y découvre partout le venin caché : avec le manichéisme, l'arianisme et toutes les hérésies reviennent sous cent noms bizarres et inouïs. A peine peut-on éteindre ce feu durant trois à quatre cents ans, et on en voyait encore des restes au quinzième siècle.

CCV. *Comment les Vaudois sont sortis des Albigeois manichéens.* — Après qu'il n'en resta plus que la cendre, le mal ne finit pas pour cela. Satan avait mis dans la secte impie, de quoi renouveler l'incendie d'une manière plus dangereuse que jamais. La discipline ecclésiastique s'était relâchée par toute la terre; les désordres et les abus portés jusqu'aux environs de l'autel faisaient gémir les bons, les humiliaient, les pressaient à se rendre encore meilleurs : mais ils firent un autre effet dans les esprits aigres et superbes. L'Eglise romaine, la mère et le lien des Eglises, devint l'objet de la haine de tous les esprits indociles : des satyres envenimées animent le monde contre le clergé; l'hypocrite manichéen en fait retentir tout l'univers, et donne le nom d'Antechrist à l'Eglise romaine : car c'est alors qu'est née cette pensée, parmi les ordures du manichéisme, et au milieu des précurseurs de l'Antechrist même. Ces impies s'imaginent paraître plus saints, en disant qu'il faut être saint pour administrer les sacrements. L'ignorant Vaudois avale ce poison. On ne veut plus recevoir les sacrements par des ministres odieux et décriés : *le filet se rompt*[1] de tous côtés, et les schismes se multiplient. Satan n'a plus besoin du manichéisme : la haine contre l'Eglise s'est répandue. La damnable secte a laissé une engeance semblable à elle, et un principe de schisme trop fécond. N'importe que les hérétiques n'aient pas la même doctrine : l'aigreur et la haine les dominent, et les réunissent contre l'Eglise : c'en est assez. Le Vaudois ne croit pas comme l'Albigeois; mais comme l'Albigeois il hait l'Eglise, et se publie le seul saint, le seul ministre des sacrements. Wiclef ne croit pas comme les Vaudois; mais Wiclef publie comme les Vaudois que le Pape et tout son clergé est déchu de toute autorité par ses dérèglements. Jean Hus ne croit pas comme Wiclef, quoiqu'il l'admire : ce qu'il en admire le plus, et ce qu'il en suit presque uniquement, c'est que les crimes font perdre l'autorité. Ces petits Bohémiens prirent cet esprit, comme on a vu; et ils le firent paraître principalement, lorsqu'ils osèrent, une poignée d'hommes ignorants, rebaptiser toute la terre.

CCVI. *Comment Luther et Calvin sont sortis des Albigeois et des Vaudois.* — Mais une plus grande apostasie se préparait par le moyen de ces sectes. Le monde rempli d'aigreur enfante Luther et Calvin, qui cantonnent la chrétienté. Les tours sont différents; mais le fond est le même : c'est toujours la haine contre le clergé et contre l'Eglise romaine; et nul homme de bonne foi ne peut nier que ce n'ait là été la cause visible de leur progrès étonnant. Il fallait se réformer : qui ne le reconnaît? Mais il était encore plus nécessaire de ne pas rompre. Ceux qui prêchaient la rupture étaient-ils meilleurs que les autres? Ils en faisaient le semblant; et c'était assez pour tromper et *gagner comme la gangrène*, selon l'expression de saint Paul[2]. Le monde voulait condamner et rejeter ses conducteurs : cela s'appelle Réforme. Un nom spécieux éblouit les peuples; et pour exciter la haine, on n'épargne pas la calomnie : ainsi notre doctrine est défigurée; on la hait devant que de la connaître.

CCVII. *Les Eglises protestantes cherchent en vain la succession des personnes dans les sectes précédentes.* — Avec de nouvelles doctrines on bâtit de nouveaux corps d'Eglises. Les luthériens et les Calvinistes font les deux plus grands : mais ils ne peuvent trouver dans toute la terre une seule Eglise qui croie comme eux, ni d'où ils puissent tirer une mission ordinaire et légitime, les Vaudois et les Albigeois, que quelques-uns nous allèguent, ne servent de rien. Nous venons de les faire voir de purs laïques, aussi embarrassés de leur envoi et de leur titre que ceux qui ont recours à eux. On sait que ces hérétiques toulousains ne sont jamais par-

1. *Epiph.*, *hær.* XLVI, *p.* 390, *etc.; Theod.*, *t.* IV, *hær. fab.* 20, *p.* 208. — 2. *Theod.*, *ibid.*, *c.* 24. — 3. *II. Thess.*, II, 7. — 4. *Apoc.*, XX, 2, 3, 7; *Matth.*, XII, 29; *Luc.*, XI, 21, 22. — 5. *Apoc.*, XX, 7, 8. — 6. *Boch. Phal.*, *lib.* III, 13. — 7. *Apoc*, *ibid.*

1. *Luc.*, V, 6. — 2. *II. Tim.*, II, 17.

venus jusqu'à tromper aucun prêtre. Les prédicateurs des Vaudois sont des marchands, des gens de métier, des femmes même. Les Bohémiens n'ont pas une meilleure origine, comme nous l'avons prouvé; et lorsque les protestants nous allèguent toutes ces sectes, ce n'est pas leurs auteurs qu'ils nous nomment, mais leurs complices.

CCVIII. *Elles y trouvent encore moins la succession dans la doctrine.* — Mais peut-être que s'ils ne trouvent pas dans ces sectes la suite des personnes, ils y trouveront la suite de la doctrine. Encore moins semblables par certains endroits aux Hussites, par d'autres aux Vaudois, et par d'autres aux Albigeois et aux autres sectes, ils les démentent en d'autres articles. Ainsi sans rencontrer rien qui soit uniforme, et prenant de côté et d'autre ce qui paraît les accommoder, sans suite, sans unité, sans prédécesseurs véritables, ils remontent le plus haut qu'ils peuvent. Ils ne sont pas les premiers à rejeter les honneurs des saints, ni les oblations pour les morts. Ils trouvent avant eux des corps d'Eglise de cette même croyance sur ces deux points. Les Bohémiens les reçoivent : mais on a vu que ces Bohémiens cherchèrent en vain des associés sur la terre. Quoi qu'il en soit, voilà une Eglise devant Luther : c'est quelque chose à qui n'a rien. Mais après tout, cette Eglise qui est devant Luther n'est que cinquante ans devant : il faudrait tâcher d'aller plus haut : on trouvera les Vaudois, et un peu plus haut les manichéens de Toulouse. On trouvera au quatrième siècle les manichéens d'Afrique contraires au culte des saints : un seul Vigilance les suit dans ce seul point : mais on ne trouvera point plus haut d'auteur certain : et c'est de quoi il s'agit. On ira un peu plus loin sur l'oblation pour les morts. Le prêtre Aërius paraîtra; mais seul et sans suite, arien de plus : c'est tout ce qu'on trouvera de positif; tout ce qu'on alléguera au-dessus sera visiblement allégué en l'air. Mais voyons ce qu'on trouvera sur la présence réelle, et souvenons-nous qu'il s'agit de faits positifs et constants. Carlostad n'est pas le premier qui a soutenu que le pain n'est pas fait le corps : Bérenger l'avait déjà dit quatre cents ans auparavant, dans le onzième siècle. Mais Bérenger n'est pas le premier : ces manichéens d'Orléans venaient de le dire; et le monde était plein encore du bruit de leur mauvaise doctrine, quand Bérenger en recueillit cette petite partie. Plus haut je trouve bien des prétentions et des procès qu'on nous fait sur cette matière; mais non pas des faits avérés et positifs.

CCIX. *Quelle succession ont les hérétiques.* — Au reste les sociniens ont une suite plus manifeste : en prenant un mot d'un côté et un mot de l'autre, ils nommeront dans tous les siècles, des ennemis déclarés de la divinité de Jésus-Christ, et à la fin ils trouveront Cérinthus sous les apôtres. Ils n'en seront pas mieux fondés, pour avoir trouvé quelque chose de semblable parmi tant de témoins discordants d'ailleurs; puisqu'au fond la suite leur manque avec l'uniformité. A le prendre de cette sorte, c'est-à-dire, en composant chacun son Eglise de tout ce qu'on trouvera de conforme à ses sentiments deçà et delà, sans aucune liaison; rien n'empêche, comme on l'aura pu remarquer, que de toutes les sectes qu'on voit aujourd'hui, et de toutes celles qu'on verra jamais, on ne remonte jusqu'à Simon le Magicien, et jusqu'à ce *mystère d'iniquité*, qui commençait du temps de saint Paul[1].

LIVRE XII.

Depuis 1571 jusqu'à 1579, et depuis 1603 jusqu'à 1615.

Sommaire. — En France même les Eglises de la Réforme troublées du mot de *substance*. Il est maintenu comme établi selon la parole de Dieu dans un synode; et dans l'autre réduit à rien en faveur des Suisses qui se fâchaient de la décision. Foi pour la France, et foi pour la Suisse. Assemblée de Francfort, et projet de nouvelle Confession de foi pour tout le second parti des protestants; ce qu'on y voulait supprimer en faveur des luthériens. Détestation de la présence réelle, établie et supprimée en même temps. L'affaire de Piscator; et décision doctrinale de quatre synodes nationaux réduite à rien. Principes des calvinistes, et démonstrations qu'on en tire en notre faveur. Propositions de Dumoulin reçues au synode d'Ay. Rien de solide ni de sérieux dans la Réforme.

I. *Plusieurs Eglises prétendues réformées de France veulent changer l'article de la Cène dans la Confession de foi.* — L'union de Sendomir n'eut son effet qu'en Pologne. En Suisse, les zwingliens demeurèrent fermes à rejeter les équivoques. Déjà les Français commençaient à entrer dans leurs sentiments. Plusieurs soutenaient ouvertement qu'il fallait rejeter le mot de *substance*, et changer l'article XXXVI de la Confession de foi présentée à Charles IX où la Cène était expliquée. Ce n'était pas des particuliers qui faisaient cette dangereuse proposition, mais les Eglises entières; et encore les principales Eglises, celles de l'Isle de France et de Brie, celle de Paris, celle de Meaux, où l'exercice du calvinisme avait commencé, et les voisines. Ces Eglises voulaient changer un article si considérable de la Confession de foi que dix ans auparavant on avait donnée comme n'enseignant autre chose que la pure parole de Dieu : c'eût été trop décrier le nouveau parti. Le synode de la Rochelle, où Bèze fut président, résolut de condamner ces réformateurs de la Réforme en 1571.

II. *Le synode national les condamne. Décision de ce synode pleine d'embarras.* — C'était le cas de parler précisément. La contestation étant émue, et les parties étant présentes, il n'y avait qu'à trancher en peu de mots : mais ce n'est que les idées nettes qui produisent la brièveté. Voici donc de mot à mot comme on parla; et je demande seulement qu'il me soit permis de diviser le décret en plusieurs parties, et de le réciter comme à trois reprises.

On commence par rejeter ce qui est mauvais, et on le fait assez bien. Poser, ce sera la grande peine : mais lisons. « Sur le XXXVI[e] article de la Confession » de foi, les députés de l'Isle de France » représentèrent qu'il serait besoin d'expliquer cet article, » en ce qu'il parle de la participation de la substance » de Jésus-Christ. Après une assez longue » conférence, le synode approuvant l'article XXXVI, » REJETTE L'OPINION de ceux qui ne veulent recevoir » le mot de *substance*; par lequel mot on n'entend

1. *II. Thess.*, II. 7.

» aucune confusion, commixtion ou conjonction qui » soit d'une façon charnelle ni autrement naturelle; » mais une conjonction vraie, très-étroite, et d'une » façon spirituelle, par laquelle Jésus-Christ lui- » même est tellement fait nôtre, et nous siens, qu'il » n'y a aucune conjonction de corps ni naturelle ni » artificielle qui soit tant étroite; laquelle ne tend » point à cette fin toutefois que de sa substance et » personne, jointe avec nos substances et person- » nes, soit composée quelque troisième personne » et substance; mais seulement à ce QUE SA VERTU, » et tout ce qui est en lui requis à notre salut, nous » soit par ce moyen plus étroitement donné et com- » muniqué : ne consentant avec ceux qui nous di- » sent que nous nous joignons avec TOUS SES MÉRITES » ET DONS ET AVEC SON ESPRIT seulement, sans que » lui-même soit nôtre. » Voilà bien des paroles sans rien dire. Ce n'est pas une commixtion charnelle ni naturelle : qui ne le sait pas? Elle n'a rien de commun avec les mélanges vulgaires : la fin en est divine; la manière en est toute céleste, et en ce sens spirituelle : qui en doute? Mais quelqu'un a-t-il jamais seulement songé que de la substance de Jésus-Christ unie à la nôtre il s'en fît une troisième personne, une troisième substance? Il ne faut point tant perdre de temps à rejeter ces prodiges, qui ne sont jamais entrés dans aucun esprit.

III. *Vains efforts du synode pour trouver la substance du corps et du sang dans la doctrine des Eglises prétendues réformées.* — C'est quelque chose de rejeter ceux qui ne veulent participer qu'aux mérites de Jésus-Christ, à ses dons, et à son esprit, sans que lui-même se donne à nous : il ne faudrait qu'ajouter qu'il se donne à nous en la propre et naturelle substance de sa chair et de son sang; car c'est de quoi il s'agit; c'est ce qu'il faut expliquer. Les catholiques le font très-nettement; car ils disent que Jésus-Christ en prononçant : *Ceci est mon corps*, le même *qui a été livré pour vous; ceci est mon sang*, le même *qui a été répandu pour vous* [1], en désigne non la figure, mais la substance, laquelle en disant *prenez*, il rend toute nôtre, n'y ayant rien qui soit plus à nous que ce qui nous est donné de cette sorte. Cela parle, cela s'entend. Au lieu de s'expliquer ainsi nettement et précisément, nous allons voir nos ministres se perdre en vagues discours, et entasser passages sur passages sans rien conclure. Reprenons où nous avons fini : voici ce qui se présente : « Ne consen- » tant, poursuivent-ils, avec ceux qui disent que » nous nous joignons avec ses mérites et avec ses » dons et son esprit seulement, ainsi admirant avec » l'apôtre, *Eph.* 5, ce secret supernaturel et incom- » préhensible à notre raison, nous croyons que » nous sommes faits participants du corps livré » pour nous; que nous sommes *chair de sa chair*, » *et os de ses os*, et le recevons avec tous ses dons » avec lui par foi engendré en nous par l'efficace et » vertu incompréhensible du Saint-Esprit; en en- » tendant ainsi ce qui est dit : *Qui mange la chair et* » *boit le sang a la vie éternelle;* item, *Christ est le* » *cep, et nous les sarments*, et qu'il nous fait *de-* » *meurer en lui afin de porter son fruit*, et que » nous sommes *membres de son corps*, *de sa chair* » *et de ses os.* » On craint assurément d'être entendu, ou plutôt on ne s'entend pas soi-même quand on se charge de tant de paroles inutiles, de tant de phrases enveloppées, de tant de passages confusément entassés. Car enfin, ce qu'il faut montrer c'est le tort qu'ont ceux qui ne voulant reconnaître dans l'Eucharistie que la communication des mérites et de l'esprit de Jésus-Christ, rejettent de ce mystère, *la propre substance de son corps et de son sang.* Or c'est ce qui ne paraît dans aucun de ces passages entassés. Ces passages concluent seulement que nous recevons quelque chose découlée de Jésus-Christ pour nous vivifier comme les membres reçoivent du chef l'esprit qui les anime; mais ne concluent nullement que nous recevions la propre substance de son corps et de son sang. Il n'y a aucun de ces passages, à la réserve d'un seul, c'est-à-dire, celui de saint Jean VI, qui regarde l'Eucharistie; et encore celui de saint Jean VI ne la regarde-t-il pas, si nous en croyons les calvinistes. Et si ce passage bien entendu montre en effet dans l'Eucharistie la propre substance de la chair et du sang de Jésus-Christ, il ne la montre plus de la manière qu'il est ici employé par les ministres; puisque tout leur discours se réduit enfin à dire, *que nous recevons Jésus-Christ avec tous ses dons avec lui par foi engendré en nous.* Or Jésus-Christ *par foi engendré en nous* n'est rien moins que Jésus-Christ uni à nous en la propre et véritable substance de sa chair et de son sang; la première de ces unions n'étant que morale, faite par de pieuses affections de l'âme; et la seconde étant physique, réelle et immédiate de corps à corps et de substance à substance : ainsi ce grand synode n'explique rien moins que ce qu'il veut expliquer.

IV. *Erreur du synode, qui cherche le mystère de l'Eucharistie, sans en produire l'institution.* — Je remarque dans ce décret que les calvinistes, ayant entrepris d'expliquer le mystère de l'Eucharistie, et dans ce mystère, la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ qui en est le fond, nous allèguent toute autre chose que les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* car ils sentent bien qu'en disant que ces mots emportent la propre substance du corps et du sang, c'est faire clairement paraître que le dessein de Notre Seigneur a été d'exprimer le corps et le sang, non point en figure ni même en vertu; mais en effet, en vérité et en substance. Ainsi cette substance sera non-seulement par la foi dans l'esprit et dans la pensée du fidèle, mais en effet et en vérité sous les espèces sacramentelles où Jésus-Christ la désigne, et par là même dans nos corps où il nous est ordonné de la recevoir, afin qu'en toutes manières nous jouissions de notre Sauveur et participions à notre victime.

V. *Raison du synode pour établir la substance. On conclut que l'autre opinion est contraire à la parole de Dieu.* — Au reste, comme le décret n'avait allégué aucun passage qui établît la propre substance dont il était question, mais plutôt qu'il l'avait exclue en ne montrant Jésus-Christ uni que *par foi*, on revient enfin à la substance par les paroles suivantes : « Et de fait, ainsi que nous tirons » notre mort du premier Adam, en tant que nous » participons à sa substance; ainsi faut-il que

1. *Matth.*, XXVI. 26, 28; *Luc.*, XXII. 19, 20; *I. Cor.*, XI. 24.

» nous participions vraiment au second Adam, Jé-
» sus-Christ, afin d'en tirer notre vie. Partant seront » tous pasteurs, et généralement tous fidèles exhortés à ne donner aucun lieu aux opinions contraires à ce que dessus, qui a fondement EXPRÈS » EN LA PAROLE DE DIEU.

VI. *Le synode dit plus qu'il ne veut.* — Les saints Pères se sont servis de cette comparaison d'Adam pour montrer que Jésus-Christ devait être en nous autrement que par foi ou par affection, ou moralement : car ce n'est point seulement par affection et par la pensée, qu'Adam et les parents sont dans leurs enfants; c'est par la communication du même sang et de la même substance : et c'est pourquoi l'union que nous avons avec nos parents, et par leur moyen avec Adam d'où nous sommes tous descendus, n'est pas seulement morale, mais physique et substantielle. Les Pères ont conclu de là que le nouvel Adam devait être en nous d'une manière aussi physique et aussi substantielle, afin que nous puissions tirer de lui l'immortalité, comme nous tirons la mortalité de notre premier père. C'est aussi ce qu'ils ont trouvé, et bien plus abondamment dans l'Eucharistie que dans la génération ordinaire, puisque ce n'est pas une portion du sang et de la substance; mais que c'est toute la substance et tout le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ qui nous y est communiqué. Dire maintenant avec les ministres que cette communication se fasse simplement par foi, c'est non-seulement affaiblir la comparaison, mais encore anéantir le mystère; c'est en ôter la substance : et au lieu qu'elle se trouve plus abondamment en Jésus-Christ qu'en Adam, c'est faire qu'elle s'y trouve beaucoup moins, ou plutôt point du tout.

VII. *Il s'agissait d'un point de doctrine.* — C'est ainsi que nos docteurs s'embarrassent, et que plus ils font d'efforts pour s'expliquer plus ils jettent d'obscurité dans les esprits. Cependant à travers ces obscurités, on démêle clairement que, parmi les défenseurs du sens figuré, il y avait à la vérité une opinion qui ne voulait dans l'Eucharistie que les dons et les mérites de Jésus-Christ ou tout au plus son esprit, et non pas la propre substance de sa chair et de son sang; mais que cette opinion était expressément contraire à la parole de Dieu, et ne devait trouver aucun lieu parmi les fidèles.

VIII. *Les Suisses se croient condamnés dans cette décision.* — Il n'est pas malaisé de deviner qui étaient les défenseurs de cette opinion : c'étaient les Suisses, disciples de Zwingle, et les Français, qui en approuvant leur sentiment, voulaient faire réformer l'article. C'est pourquoi on entendit aussitôt les plaintes des Suisses, qui crurent voir leur condamnation dans le synode de la Rochelle, et la fraternité rompue; puisque, malgré le tour de douceur qu'on prenait dans le décret, leur doctrine au fond était rejetée comme contraire à la parole de Dieu, avec expresse exhortation à n'y donner aucun lieu parmi les pasteurs et les fidèles.

IX. *Le synode fait répondre par Bèze, que cette doctrine n'est que pour la France. Les luthériens aussi bien que les catholiques détestés comme défenseurs d'une opinion monstrueuse.* — Ils écrivirent à Bèze dans cet esprit[1], et la réponse qu'on leur fit fut surprenante. Bèze eut ordre de leur écrire que le décret du synode de la Rochelle ne les regardait pas, mais seulement certains Français; de sorte qu'il y avait une Confession de foi pour la France, et une autre pour la Suisse, comme si la foi variait selon les pays, et qu'il ne fût pas aussi véritable qu'en Jésus-Christ il n'y a ni Suisse, ni Français, qu'il est véritable, selon saint Paul, qu'il n'y a *ni Scythe, ni Grec*[1]. Au surplus, Bèze ajoutait pour contenter les Suisses, que *les Eglises de France détestaient la présence substantielle et charnelle*, avec les monstres de la transsubstantiation et de la consubstantiation. Voilà donc en passant, les luthériens aussi maltraités que les catholiques, et leur doctrine regardée comme également monstrueuse; mais c'est en écrivant aux Suisses : nous avons vu qu'on sait s'adoucir quand on écrit aux luthériens, et que la consubstantiation est épargnée.

X. *Les Suisses ne se contentent pas de la réponse de Bèze, et se tiennent toujours pour condamnés.* — Les Suisses ne se payèrent pas de ces subtilités du synode de la Rochelle, et ils virent bien qu'on les attaquait sous le nom de ces Français. Bullinger, ministre de Zurich, qui eut ordre de répondre à Bèze, lui sut bien dire que c'étaient eux en effet que l'on avait condamnés : « Vous condamnez, répon-» dit-il[2], ceux qui rejettent le mot de propre sub-» stance; et qui ne sait que nous sommes de ce » nombre? » Ce que Bèze avait ajouté contre la présence charnelle et substantielle, n'ôtait pas la difficulté : Bullinger savait assez que les catholiques aussi bien que les luthériens se plaignaient qu'on leur attribue une présence charnelle à quoi ils ne pensent pas; et d'ailleurs il ne savait ce que c'était de recevoir en substance ce qui n'est pas substantiellement présent : ainsi ne comprenant rien dans les raffinements de Bèze, ni dans sa substance unie sans être présente, il lui répondit, *qu'il fallait parler nettement en matière de foi, pour ne point réduire les simples à ne savoir plus que croire;* d'où il conclut, *qu'il fallait adoucir le décret,* et ne proposa que ce seul moyen d'accommodement.

XI. *Il fallut enfin changer le décret, et réduire à rien la substance* (1572.) Il y fallut enfin venir, et l'année suivante, dans le synode de Nîmes, on réduisit la substance à si peu de chose, qu'il eût autant valu la supprimer tout à fait. Au lieu qu'au synode de la Rochelle il s'agissait de réprimer *une opinion* contraire à ce qui avait *fondement exprès en la parole de Dieu*, on tâche d'insinuer qu'il ne s'agit que d'un mot. On efface du décret de la Rochelle ces mots qui en faisaient tout le fort : *Le synode rejette l'opinion de ceux qui ne veulent recevoir le mot de substance.* On déclare qu'on ne veut point préjudicier aux étrangers; et on a tant de complaisance pour eux, que ces grands mots de propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ tant affectés par Calvin, tant soutenus par ses disciples, si soigneusement conservés au synode de la Rochelle, et à la fin réduits à rien par nos Réformés, ne paraissent plus dans leur Confession de foi que pour être un monumnnt de l'impression de réalité et de substance que les paroles de Jésus-Christ avaient faites naturellement dans l'esprit de leurs auteurs et dans celui de Calvin même.

1. *Hospin.*, 1571, *p.* 341.

1. *Colos.*, III, 11. — 2. *Hosp.*, 1571, *p.* 344.

XII. *Réflexion sur cet affaiblissement de la première doctrine.* — Cependant, s'ils veulent penser à ces affaiblissements de leur première doctrine, ils y pourront remarquer comment l'esprit de séduction les a surpris. Leurs pères ne seraient pas aisément privés de la substance du corps et du sang de Jésus-Christ : accoutumés dans l'Eglise à cette douce présence du corps et du sang de leur Sauveur, qui est le gage d'un amour immense, on ne les aurait pas aisément réduits à des ombres et à des figures, ni à une simple vertu découlée de ce corps et de ce sang. Calvin leur avait promis quelque chose de plus. Ils s'étaient laissé attirer par une idée de réalité et de substance, continuellement inculquée dans ses livres, dans ses sermons, dans ses commentaires, dans ses confessions de foi, dans ses catéchismes : fausse idée, je le confesse, puisqu'elle y était en paroles seulement, et non en effet : mais enfin cette belle idée les avait charmés; et ne croyant rien perdre de ce qu'ils avaient dans l'Eglise, ils n'ont pas craint de la quitter. Maintenant que Zwingle a pris le dessus, de l'aveu de leurs synodes, et que les grands mots de Calvin demeurent visiblement sans force et sans aucun sens, que ne reviennent-ils de leur erreur, et que ne cherchent-ils dans l'Eglise la réelle possession dont on les avait flattés?

XIII. *Les diverses Confessions de foi marquent la désunion du parti.* — Les Suisses zwingliens furent apaisés par l'explication du synode de Nîmes : mais le fond de la division subsistait toujours. Tant de différentes Confessions de foi en étaient une marque trop convaincante pour pouvoir être dissimulée. Cependant les Français, et les Suisses, et les Anglais, et les Polonais avaient la leur, que chacun gardait sans prendre celle des autres; et leur union semblait plus tenir de la politique que d'une concorde sincère.

XIV. *L'assemblée de Francfort où on tâche de faire convenir les défenseurs du sens figuré d'une commune Confession de foi.* — On a souvent cherché des remèdes à cet inconvénient; mais en vain. En 1577 il se tint une assemblée à Francfort, où se trouvèrent les ambassadeurs de la reine Elisabeth, avec les députés de France, de Pologne, de Hongrie et des Pays-Bas. Le comte palatin Jean Casimir, qui l'année précédente avait amené en France un si grand secours à nos réformés, procura cette assemblée[1]. Tout le parti qui défendait le sens figuré, dont ce prince était lui-même, y était assemblé, à la réserve des Suisses et des Bohémiens. Mais ceux-ci avaient envoyé leur déclaration, par laquelle ils se soumettaient à ce qui serait résolu : et pour les Suisses, le palatin fit déclarer par son ambassadeur qu'il s'en tenait assuré. Le dessein de cette assemblée, comme il parait tant par le discours du député lorsqu'il en fit l'ouverture, que par le consentement unanime de tous les autres députés, était de dresser une commune Confession de foi de ces Eglises[2]; et la raison qui avait porté le palatin à faire cette proposition, c'est que les luthériens d'Allemagne, après avoir fait ce fameux livre *de la Concorde* dont nous avons souvent parlé, devaient tenir une assemblée à Magdebourg, pour y prononcer d'un commun accord l'approbation de ce livre, et à la fois la condamnation de tous ceux qui ne voudraient pas y souscrire; en sorte qu'étant déclarés hérétiques, ils fussent exclus de la tolérance que l'empire avait accordée sur le sujet de la religion. Par ce moyen, tous les défenseurs du sens figuré étaient proscrits, et le monstre de l'ubiquité soutenu dans ce livre était établi. Il était de l'intérêt de ces Eglises que l'on voulait condamner, de paraître alors nombreuses, puissantes et unies. On les décriait comme ayant chacune leur Confession de foi particulière; et les luthériens réunis sous le nom commun de la Confession d'Augsbourg, se portaient aisément à proscrire un parti que sa désunion faisait mépriser.

1. *Act. auth. Blond., p.* 59. — 2. *Idem, p.* 60.

XV. *On veut comprendre les luthériens dans cette commune Confession de foi.* — On y couvrait néanmoins le mieux qu'on pouvait un si grand mal par des paroles spécieuses; et le député palatin disait, que toutes ces Confessions de foi, *conformes dans la doctrine, ne différaient que dans la méthode, et dans la manière de parler.* Mais il savait bien le contraire; et les différences n'étaient que trop réelles pour ces Eglises. Quoi qu'il en soit, il leur importait, pour arrêter les luthériens, de leur faire voir leur union par une Confession de foi aussi reçue entre eux tous, que l'était celle d'Augsbourg dans le parti luthérien. Mais on avait un dessein encore plus général : car en faisant cette nouvelle Confession de foi commune aux défenseurs du sens figuré, on voulait chercher des expressions dont les luthériens défenseurs du sens littéral, pussent convenir, et faire par ce moyen un même corps de tout le parti qui se disait réformé. Les députés n'avaient point de meilleur moyen d'empêcher la condamnation dont le parti luthérien les menaçait. C'est pourquoi le décret qu'ils firent sur cette *commune Confession de foi* fut tourné de cette sorte : « Qu'il la fallait faire claire, pleine et solide, » avec une claire et briève réfutation de toutes les » hérésies de ce temps; en tempérant néanmoins » tellement le style, qu'on attirât plutôt que d'aigrir ceux qui confessent purement la Confession » d'Augsbourg, autant que la vérité le pourrait » permettre[1]. »

XVI. *Qualités de cette nouvelle Confession de foi. Députés nommés pour la dresser.* — La faire claire, la faire pleine, la faire solide cette Confession de foi, avec une claire et courte réfutation de toutes les hérésies de ce temps, c'était une grande affaire; de beaux mots, mais une chose bien difficile, pour ne pas dire impossible, parmi des gens dont les sentiments étaient divers : surtout pour n'irriter pas davantage les luthériens si zélés défenseurs du sens littéral, il fallait passer bien légèrement sur la présence réelle, et sur les autres articles si souvent marqués. On nomma des théologiens *bien instruits des maux de l'Eglise*, c'est-à-dire des divisions de la Réforme, et des Confessions de foi qui la partageaient. Rodolphe Gaultier et Théodore de Bèze, ministres l'un de Zurich et l'autre de Genève, *devaient mettre la dernière main à l'ouvrage*, qu'on devait ensuite envoyer *à toutes les Eglises pour être lu, examiné, corrigé et augmenté comme on le trouverait à propos.*

1. *Act. auth. Blond., p.* 62.

XVII. *Lettre écrite aux luthériens par l'assemblée de Francfort.* — Pour préparer un ouvrage d'un si grand raffinement, et empêcher la condamnation que les luthériens allaient faire éclore, on résolut d'écrire au nom de toute l'assemblée, une lettre qui fût capable de les adoucir. On leur dit donc « que » cette assemblée avait été convoquée de plusieurs » endroits du monde chrétien, pour s'opposer aux » entreprises du Pape, après les avis qu'on avait » eus qu'il réunissait contre eux les plus puissants » princes de la chrétienté : » c'était-à-dire, l'empereur, le roi de France, et le roi d'Espagne ; « mais » que ce qui les avait le plus affligés était que » quelques princes d'Allemagne, qui invoquent, » disent-ils, le même Dieu que nous, » comme si les catholiques en avaient un autre, « et détestaient » avec nous la tyrannie de l'Antechrist romain, se » préparaient à condamner la doctrine de leurs » Eglises ; et qu'ainsi parmi les malheurs qui les » accablaient, ils se voyaient attaqués par ceux » dont la vertu et la sagesse faisaient la meilleure » partie de leur espérance. »

XVIII. *L'assemblée diminue la difficulté de la présence réelle.* — Ensuite ils représentaient à ceux de la Confession d'Augsbourg, que le Pape en ruinant les autres Eglises, ne les épargnerait pas : « car » comment, poursuivent-ils, haïrait-il moins ceux » qui les premiers lui ont donné le coup mortel ? » c'est-à-dire, les luthériens qu'ils mettent par ce moyen, à la tête de tout le parti. Ils proposent un concile libre pour s'unir entre eux, et s'opposer à l'ennemi commun. Enfin après s'être plaints qu'on les voulait condamner sans les ouïr, ils disent que la controverse qui les divise le plus d'avec ceux de la Confession d'Augsbourg, c'est-à-dire celle de la Cène et de la présence réelle, n'a pas tant de difficulté qu'on s'imagine, et qu'on leur fait tort en les accusant de rejeter la Confession d'Augsbourg. Mais ils ajoutent qu'elle avait besoin d'explication en quelques endroits, et que Luther même et Mélanchton y avaient fait quelques corrections; par où ils entendent manifestement ces diverses éditions où l'on a fait les changements que nous avons vus durant la vie de Luther et de Mélanchton.

XIX. *Consentement du synode de Sainte-Foi à la nouvelle Confession de foi* (1578). — L'année suivante les calvinistes de France tinrent leur synode national de Sainte-Foi, où ils donnèrent pouvoir de changer la Confession de foi qu'ils avaient si solennellement présentée à nos rois, et qu'ils se glorifiaient de soutenir jusqu'à répandre tout leur sang. Le décret en est mémorable : il y est porté « qu'après » avoir vu les instructions de l'assemblée tenue à » Francfort par le moyen du duc Jean Casimir, *ils* » *entrent dans le dessein* de lier en une sainte union » de pure doctrine toutes les Eglises RÉFORMÉES DE » LA CHRÉTIENTÉ, dont certains théologiens protes- » tants voulaient condamner la plus grande et saine » partie ; et approuvent le dessein de faire et dresser » un formulaire de Confession de foi commune à » toutes les Eglises, aussi bien que l'invitation faite » nommément aux Eglises de ce royaume, pour en- » voyer au lieu assigné, gens bien approuvés et » autorisés avec ample procuration, pour traiter, » accorder et décider de tous les points de la doc- » trine, et autres choses concernant l'union, repos, » et conservation de l'Eglise et du pur service de » Dieu. » En exécution de ce projet, ils nomment quatre députés pour dresser cette commune Confession de foi; mais avec un pouvoir beaucoup plus ample que celui qu'on leur avait demandé dans l'assemblée de Francfort. Car au lieu que cette assemblée, qui n'avait pu croire que les Eglises pussent convenir d'une Confession de foi sans la voir, avait ordonné qu'après qu'elle aurait été composée par certains ministres et limée par d'autres, elle serait envoyée à toutes les Eglises pour l'examiner et corriger; ce synode facile au delà de tout ce qu'on avait pu imaginer, non-seulement *donne charge expresse* à ces quatre députés « de se trouver » au lieu et jour assignés, avec amples procurations » tant de ministres, qu'en particulier de monsei- » gneur le vicomte de Turenne ; » mais y ajoute de plus, « qu'en cas même qu'on n'eût le moyen d'exa- » miner par toutes les provinces cette Confession » de foi, on se remet à leur prudence et sain juge- » ment pour accorder et conclure tous les points » qui seront mis en délibération, soit pour la doc- » trine, ou autres choses concernant le bien, union » et repos de toutes les Eglises[1]. »

XX. *La foi entre les mains de quatre ministres et de M. de Turenne.* — Voilà donc manifestement, par l'autorité de tout un synode national, la foi des Eglises prétendues de France entre les mains de quatre ministres et de M. de Turenne, avec pouvoir d'en régler ce qu'il leur plairait; et ceux qui ne veulent pas qu'on puisse s'en rapporter à toute l'Eglise dans les moindres points de la foi, s'en rapportent à leurs députés.

XXI. *Pourquoi M. de Turenne dans cette députation pour la doctrine.* — On s'étonnera peut-être de voir M. de Turenne nommé entre ces docteurs; mais c'est que *ce bien, union et repos de toutes les Eglises*, pour lequel on faisait la députation, disait beaucoup plus qu'il ne paraissait d'abord. Car le duc Jean Casimir et Henri de la Tour, vicomte de Turenne, qu'on députe avec les ministres, songeaient à établir ce repos par autre chose que par des discours et des Confessions de foi : mais elles entraient nécessairement dans la négociation; et l'expérience avait fait voir qu'on ne pouvait liguer comme il faut ces Eglises nouvellement réformées, sans auparavant convenir dans la doctrine. Toute la France était embrasée de guerres civiles; et le vicomte de Turenne jeune alors, mais plein d'esprit et de valeur, que le malheur des temps avait entraîné dans le parti depuis deux ou trois ans seulement, s'y était donné d'abord tant d'autorité, moins encore par son illustre naissance qui le liait aux plus grandes maisons du royaume, que par sa haute capacité et par sa valeur, qu'il était déjà lieutenant du roi de Navarre, depuis Henri IV. Un homme de ce génie entra aisément dans le dessein de réunir tous les protestants : mais Dieu ne permit pas qu'il en vînt à bout. On trouva les luthériens intraitables; et les Confessions de foi, malgré la résolution qu'on avait prise unanimement de les changer toutes, subsistèrent comme contenant la pure parole de Dieu, à laquelle il n'est permis ni d'ôter ni d'ajouter.

1. *Hist. de l'ass. de Franc.*, *Act. auth. Blond.*, p. 63; *Syn. de Sainte-Foi*, p. 5, 6.

XXII. *Lettre où les Calvinistes reconnaissent Luther et Mélanchton pour leurs pères.* — Nous voyons que l'année d'après, c'est-à-dire en 1579, on espérait encore l'union : puisque les calvinistes des Pays-Bas écrivirent en commun aux luthériens auteurs du livre *de la Concorde,* à Kemnice, à Chytré, à Jacques André, et aux autres outrés défenseurs de l'ubiquité, qu'ils ne laissaient pas d'appeler non-seulement leurs frères, mais leur chair, tant leur union était intime malgré les divisions si considérables; les invitant « à prendre des conseils » modérés, à entrer dans les moyens d'union pour » lesquels le synode de France (c'était celui de » Sainte-Foi) avait nommé des députés; à l'exemple, » disent-ils, de nos saints Pères, Luther, Zwingle, » Capiton, Bucer, Mélanchton, Bullinger, Calvin, » qui s'étaient entendus comme on a vu. Voilà donc les Pères communs des sacramentaires et des luthériens; voilà ceux dont les calvinistes vantent la concorde et les conseils modérés.

XXIII. *Le projet de Confession commune continué jusqu'à nos jours, et toujours inutilement.* — Tous ces desseins d'union furent sans effet, et les défenseurs du sens figuré, loin de pouvoir convenir d'une commune Confession de foi avec les luthériens défenseurs du sens littéral, n'en purent pas même convenir entre eux. On en renouvela souvent la proposition, et encore presque de nos jours en l'an 1614, au synode de Tonneins; ce qui fut suivi en 1615, des expédients proposés par le célèbre Pierre Dumoulin. Mais quoiqu'il en eût été remercié par le synode de l'Isle de France, tenu la même année au bourg d'Ay en Champagne[1], et qu'il eût le crédit qu'on sait non-seulement en France parmi ses confrères, mais encore en Angleterre et dans tout son parti, tout demeura inutile. Les Eglises qui défendent le sens figuré ont reconnu le mal essentiel de leur désunion; mais elles ont reconnu en même temps qu'il était irrémédiable : et cette commune Confession de foi tant désirée et tant recherchée, est devenue une idée de Platon.

XXIV. *Vaines défaites des ministres.* — Ce serait une partie de l'histoire de rapporter les réponses des ministres à ce décret de Sainte-Foi après qu'il eut été produit[2]. Mais tout tombe par ce récit que je viens de faire. Les uns disaient qu'il s'agissait seulement d'une tolérance mutuelle : mais on voit bien qu'une commune Confession de foi n'y eût pas été nécessaire, puisque l'effet de cette tolérance n'est pas de se faire une foi commune, mais de se souffrir mutuellement chacun dans la sienne. D'autres, pour excuser le grand pouvoir qu'on donnait à quatre députés de décider de la doctrine, ont répondu que c'est qu'on savait *à peu près* de quoi on pouvait convenir[3]. Cet *à peu près* est admirable. On est sans doute peu délicat sur les questions de la foi, quand on se contente de savoir *à peu près* ce qu'il en faut dire; et on sait encore bien peu à quoi s'en tenir, quand faute de le savoir, on est contraint de donner à des députés un pouvoir indéfini de conclure tout ce qu'ils voudront. Le ministre Claude répondait qu'on savait précisément ce qu'on pouvait dire; et que si les députés eussent passé outre, on eût été en droit de les désavouer comme gens qui auraient outrepassé leur pouvoir[1]. Je le veux : mais cette réponse ne satisfait pas à la principale difficulté. C'est enfin que pour complaire aux luthériens, il eût fallu leur abandonner tout ce qui tendait à exclure tant la présence réelle que les autres points contestés avec eux, c'est-à-dire changer manifestement dans des articles si considérables, une profession de foi qu'on dit expressément contenue dans la parole de Dieu.

XXV. *Différence de ce qu'on voulait faire en faveur des luthériens à Francfort et à Sainte-Foi, d'avec ce qu'on a fait depuis à Charenton.* — Il se faut bien garder de confondre ensemble ce qu'on voulut faire alors et ce qu'on a fait depuis, en recevant les luthériens à la communion, au synode de Charenton en 1631. Cette dernière action marque seulement que les calvinistes peuvent supporter la doctrine luthérienne comme une doctrine qui ne donne aucune atteinte aux fondements de la foi. Mais certainement c'est autre chose de supporter dans la Confession de foi des luthériens ce qu'on croit y être une erreur; autre chose de supprimer dans la sienne propre et qu'on y croit une vérité révélée de Dieu, et déclarée expressément par sa parole. C'est ce qu'on avait résolu de faire dans l'assemblée de Francfort et au synode de Sainte-Foi : c'est ce qu'on aurait exécuté s'il avait plu aux luthériens : de sorte qu'il n'a tenu qu'aux défenseurs de la présence réelle qu'on n'ait effacé tout ce qui la choque dans les Confessions de foi des sacramentaires. Mais c'est qu'on s'expose à changer souvent quand on a une fois changé : une Confession de foi qui change la doctrine des siècles passés montre dès-là qu'elle peut elle-même être changée; et il ne faut pas s'étonner que le synode de Sainte-Foi ait cru pouvoir corriger en 1578 ce que le synode de Paris avait établi en 1559.

XXVI. *Esprit d'instabilité dans le calvinisme.* — Tous ces moyens d'accommodement dont nous venons de parler, loin de diminuer la désunion de nos réformés, l'ont augmentée. On voyait des gens qui, sans bien savoir encore à quoi s'en tenir, avaient commencé par rompre avec toute la chrétienté. On sentait une religion bâtie sur le sable, qui n'avait pas même de stabilité dans ses Confessions de foi, quoique faites avec tant de soin et publiées avec tant d'appareil. On ne pouvait se persuader qu'on n'eût pas le droit d'innover dans une religion si changeante; et c'est ce qui produisit les nouveautés de Jean Fischer ou le Pescheur connu sous le nom de Piscator, et celles d'Arminius.

XXVII. *La dispute de Piscator.* — L'affaire de Piscator nous apprendra beaucoup de choses importantes; et je demande qu'il me soit permis de la rapporter tout au long; d'autant plus qu'elle est peu connue par la plupart de nos réformés.

Piscator enseignait la théologie dans l'académie de Herborne, ville du comté de Nassau, vers la fin du siècle passé. En examinant la doctrine de la justice imputée, il dit que la justice de Jésus-Christ, qui nous était imputée, n'était pas celle qu'il avait pratiquée dans tout le cours de sa vie; mais celle qu'il avait subie en portant volontairement la peine de notre péché sur la croix : c'était-à-dire que la mort de Notre Seigneur étant le sacrifice de prix

1. *Act. auth.*, *Blond.*, *p.* 72. — 2. *Expos.*, *art.* XX. — 3. *Anon.* 2. *rep.*, *p.* 365.

1. *M. Claude dans la Conf. Noy.*, *Rep. à l'Exp.*, *p.* 119.

infini par lequel il avait satisfait et payé pour nous, c'était aussi par cet acte seul que le Fils de Dieu était proprement sauveur, sans qu'il fût besoin d'y en joindre d'autres, parce que celui-ci était suffisant : de sorte que si nous avions à être justifiés par imputation, c'était par celle de cet acte, en vertu duquel précisément nous nous trouvions quittes envers Dieu, et *où l'original de la sentence portée contre nous avait été effacé,* comme dit saint Paul[1], *par le sang qui pacifie le ciel et la terre.*

XXVIII. *Sa doctrine est détestée par le synode national de Gap. Première décision.* — Cette doctrine *fut détestée* par nos calvinistes dans le synode de Gap en 1603, comme contraire aux articles XVIII, XX et XXII de la Confession de foi; et on arrête *qu'il sera écrit à M. Piscator, et à l'université en laquelle il enseigne*[2].

Il est certain que ces trois articles ne décidaient rien sur l'affaire de Piscator : c'est pourquoi nous ne voyons plus qu'on ait parlé des articles XX et XXII. Et pour le XVIIIe, où l'on prétendit toujours qu'était la décision, il ne disait autre chose, sinon que *nous étions justifiés par l'obéissance de Jésus-Christ, laquelle nous était allouée*, sans spécifier quelle obéissance; de sorte que Piscator n'avait point de peine à se défendre de la Confession de foi. Mais puisqu'on veut qu'il ait innové, au préjudice de la Confession des prétendus réformés de ce royaume, qui avait été souscrite par ceux des Pays-Bas, j'y consens.

XXIX. *Seconde condamnation de la doctrine de Piscator au synode de la Rochelle.* — On écrivit à Piscator de la part du synode, ainsi qu'il avait été résolu; et sa réponse modeste, mais ferme dans son sentiment, fut lue au synode de la Rochelle en l'année 1607. Après cette lecture on fit ce décret : « Sur les lettres du docteur Jean Piscator, professeur en l'académie de Herborne, responsives à » celle du synode de Gap, pour raison de sa doctrine, où il établit la justification par la seule » obéissance de Christ en sa mort et passion, imputée à justice aux croyants, et non par l'obéissance de sa vie : La compagnie N'APPROUVANT la » division des causes si conjointes, a déclaré que » toute l'obéissance de Christ en sa vie et en sa mort » nous est imputée pour l'entière rémission de nos » péchés, COMME N'ÉTANT QU'UNE SEULE ET MÊME » OBÉISSANCE. »

XXX. *Remarque importante : Que la doctrine des calvinistes contre Piscator résout les difficultés qu'ils nous font sur le sacrifice de l'Eucharistie.* — Sur ces dernières paroles, je demanderais volontiers à nos réformés, pourquoi ils requièrent, pour nous mériter la rémission des péchés, non-seulement l'obéissance de la mort, mais encore celle de toute la vie de Notre Seigneur? Est-ce que le mérite de Jésus-Christ mourant n'est pas infini, et dès-là plus que suffisant à notre salut? Ils ne le diront pas; et il faudra donc qu'ils disent que ce qu'on requiert comme nécessaire après un mérite infini, n'en ôte ni l'infinité, ni la suffisance : mais en même temps il s'ensuit que considérer Jésus-Christ comme continuant son intercession par sa présence non-seulement dans le ciel, mais encore sur nos autels dans le sacrifice de l'Eucharistie, ce n'est rien ôter à l'infinité de la propitiation faite à la croix : c'est seulement, comme parle le synode de la Rochelle, ne vouloir pas diviser *des choses conjointes*, et regarder tout ce qu'a fait Jésus-Christ dans sa vie, tout ce qu'il a fait dans sa mort, et tout ce qu'il fait encore, soit dans le ciel où il se présente pour nous à son Père, soit sur nos autels où il est présent d'une autre sorte, comme la continuation d'une même intercession et d'une même obéissance, qu'il a commencée dans sa vie, qu'il a consommée dans sa mort, et qu'il ne cesse de renouveler et dans le ciel et dans les mystères, pour nous en faire une vive et perpétuelle application.

XXXI. *Troisième décision. Formulaire et souscription ordonnée contre Piscator dans le synode de Privas* (1612). — La doctrine de Piscator eut ses partisans. On ne trouvait rien contre lui dans les articles XVIII, XX et XXII de la Confession de foi. En effet, on abandonna les deux derniers, pour s'arrêter au XVIIIe qui ne disait pas davantage, comme on a vu; et afin de pousser à bout Piscator et sa doctrine, on en vint dans le synode national de Privas, jusqu'à obliger tous les pasteurs à souscrire expressément contre Piscator, en ces termes : « Je soussigné, N...., » sur le contenu en l'article XVIII de la Confession » de foi des Eglises réformées, touchant notre justification, déclare et proteste que JE L'ENTENDS SELON LE SENS REÇU EN NOS EGLISES, APPROUVÉ PAR LES » SYNODES NATIONAUX, ET CONFORME A LA PAROLE DE » DIEU : qui est que Notre Seigneur Jésus-Christ a » été sujet à la loi morale et cérémoniale, non-seulement pour notre bien, mais en notre place; et » que toute l'obéissance qu'il a rendue à la loi nous » est imputée; et que notre justification consiste » non-seulement en la rémission des péchés, mais » en l'imputation de la justice active; et M'ASSUJÉTISSANT A LA PAROLE DE DIEU, je crois que *le Fils » de l'homme est venu pour servir, et non pour être » servi*, et qu'il a servi pour ce qu'il est venu; PROMETTANT DE NE ME DÉPARTIR JAMAIS DE LA DOCTRINE » REÇUE EN NOS EGLISES, ET DE M'ASSUJÉTIR AUX RÈGLEMENTS DES SYNODES NATIONAUX SUR CE SUJET. »

XXXII. *L'Ecriture mal alléguée, et toute la doctrine mal entendue.* — A quoi sert à la justice imputée que Jésus-Christ *soit venu pour servir, et non pour être servi;* et ce que fait ce passage venu tout à coup sans liaison au milieu de ce décret, le devine qui pourra. Je ne vois pas aussi à quoi nous sert l'imputation de la loi *cérémoniale*, qui n'a jamais été faite pour nous; ni pour quelle raison il a fallu que Jésus-Christ *y fût sujet non-seulement pour notre bien, mais en notre place.* Je comprends bien comment Jésus-Christ, ayant dissipé par sa mort les ombres et les figures de la loi, nous a laissés libres de la servitude des lois cérémonielles, qui n'étaient qu'ombres et figures : mais qu'il ait fallu pour cela qu'il y ait été sujet en notre place, la conséquence en serait pernicieuse : et on conclurait de même qu'il nous a aussi déchargés de la loi morale en l'accomplissant. Tout cela montre le peu de justesse de nos réformés, plus soigneux d'étaler de l'érudition, et de jeter en l'air de grands mots, que de parler avec précision dans leurs décrets.

XXXIII. *Quatrième décision contre Piscator au synode de Tonneins.* — Je ne sais pourquoi l'affaire de Piscator tenait si extraordinairement au cœur à

1. *Col*, II. 14. — 2. *Syn. de Gap, ch. de la Conf. de foi.*

nos réformés de France, ni pourquoi le synode de Privas en était venu aux dernières précautions, en ordonnant la souscription que nous avons vue. Il fallait du moins s'en tenir là. Un formulaire de foi qu'on fait souscrire à tous les pasteurs doit expliquer la matière pleinement et précisément. Néanmoins, après cette souscription et tous les décrets précédents, on eut besoin de faire encore une nouvelle déclaration au synode de Tonneins en 1614. Quatre grands décrets coup sur coup et en termes si différents, sur un article particulier, et dans une matière si bornée, c'est assurément beaucoup : mais dans la nouvelle Réforme on trouve toujours quelque chose qu'il faut ajouter ou diminuer; et jamais on n'y explique la foi si sincèrement, ni avec une si pleine suffisance, qu'on s'en tienne précisément aux premières décisions.

XXXIV. *Impiété de la justice imputative, comme elle est proposée par ces synodes.* — Pour achever cette affaire, je ferai une courte réflexion sur le fond de la doctrine, et quelques autres réflexions sur la procédure.

Sur le fond, j'entends bien que la mort de Jésus-Christ, et le paiement qu'il a fait pour nous à la justice divine, de la peine dont nous étions redevables envers elle, nous est imputé comme on impute à un débiteur le paiement que sa caution fait à sa décharge. Mais que la justice parfaite accomplie par Notre Seigneur dans sa vie et dans sa mort, et l'obéissance absolue qu'il a rendue à *la loi* nous soit imputée, ou, comme on parle, *allouée* dans le même sens que le paiement de la caution est imputé au débiteur; c'est dire que par sa justice il nous décharge de l'obligation d'être gens de bien, comme par son supplice il nous décharge de l'obligation de subir celui que nos péchés avaient mérité.

XXXV. *Netteté et simplicité de la doctrine catholique, opposée aux obscurités de la doctrine contraire.* — J'entends donc et très-clairement d'une autre manière à quoi il nous sert d'avoir un Sauveur d'une sainteté infinie. Car par là je le vois seul digne de nous impétrer toutes les grâces nécessaires pour nous faire justes. Mais que formellement nous soyons faits justes, parce que Jésus-Christ l'a été, et que sa justice nous soit allouée comme s'il avait accompli la loi à notre décharge; ni l'Ecriture ne le dit, ni aucun homme de bon sens ne le peut entendre.

Par ce moyen, en comptant pour rien la justice que nous avons intérieurement, et celle que nous pratiquons par la grâce, on nous fait tous dans le fond également justes, parce que la justice de Jésus-Christ, qu'on suppose être la seule qui nous rende justes, est infinie.

On ravit aussi aux élus de Dieu la couronne de justice, que le juste Juge réserve à chacun en particulier; puisqu'on suppose qu'ils ont tous la même justice qui est infinie : ou si enfin on avoue que cette justice infinie nous est allouée par divers degrés, suivant que nous en approchons plus ou moins par la justice particulière que la grâce met en nous, c'est avec des expressions extraordinaires ne dire que la même chose que les catholiques.

XXXVI. *Réflexion sur la procédure : qu'on n'y allègue l'Ecriture que pour la forme.* — Voilà en peu de paroles ce que j'avais à dire sur le fond. J'aurai encore plus tôt fait sur la procédure : elle n'a rien que de faible, rien de grave ni de sérieux. L'acte le plus important est le formulaire de souscription ordonné au synode de Privas : mais d'abord on n'y songe pas seulement à convaincre Piscator par les Ecritures. Il s'agissait d'établir *que l'obéissance de Jésus-Christ, par laquelle il a accompli toute la loi dans sa vie et dans sa mort, nous est allouée pour nous rendre justes;* ce qu'on appelle dans le formulaire de Privas, comme on avait fait à Gap, l'imputation de la justice active.

Or tout ce qu'on a pu trouver en quatre synodes pour établir cette doctrine, et l'imputation de cette justice active par les Ecritures, c'est que *le Fils de l'homme est venu non pas pour être servi, mais pour servir;* passage si peu convenant à la justice imputée, qu'on ne peut pas même entrevoir pourquoi il est allégué.

C'est-à-dire que, dans la nouvelle Réforme, pourvu qu'on ait nommé la parole de Dieu avec emphase, et qu'ensuite on ait jeté un passage en l'air, on croit avoir satisfait à la profession qu'on a faite de n'en croire que l'Ecriture en termes exprès. Les peuples sont éblouis de ces magnifiques promesses, et ne sentent pas même ce que fait sur eux l'autorité de leurs ministres, quoique ce soit elle au fond qui les détermine.

XXXVII. *Manière dont on allègue la Confession de foi.* — Non-seulement on n'a rien prouvé contre Piscator par la parole de Dieu, mais encore on n'a rien prouvé par la Confession de foi qu'on lui opposait.

Car nous avons vu d'abord qu'on abandonne à Privas les articles XX et XXII qu'on avait allégués à Gap. On se réduit au XVIIIe; et comme il ne disait rien que de général et d'indéfini, on s'avise de faire dire dans le formulaire : « Je déclare et proteste que j'entends l'article XVIII de notre Confession de foi selon le sens reçu en nos Eglises, approuvé par les synodes et conforme à la parole de Dieu. »

La parole de Dieu eût suffi seule : mais comme on en disputait, pour finir il en fallut revenir à l'autorité des choses jugées, et s'en tenir à l'article de la Confession de foi, *en l'entendant*, non selon ses termes précis, mais *selon le sens reçu dans les Eglises, et approuvé dans les synodes nationaux;* ce qui enfin règle la dispute par la tradition, et nous montre que le moyen le plus assuré pour entendre ce qui est écrit, c'est de voir comment on l'a toujours entendu.

XXXVIII. *On se moque de tous ces décrets. Rien de sérieux dans la Réforme. Mémoire de Dumoulin approuvé dans le synode d'Ay.* — Voilà ce qui se passa dans l'affaire de Piscator en quatre synodes nationaux. Le dernier avait été celui de Tonneins, tenu en 1614, où après la souscription ordonnée dans le synode de Privas, tout paraissait défini de la manière du monde la plus sérieuse; et néanmoins ce n'était rien : car l'année d'après, sans aller plus loin, c'est-à-dire en 1615, Dumoulin le plus célèbre de tous les ministres, s'en moqua ouvertement avec l'approbation de tout un synode : en voici l'histoire.

On était toujours inquiet dans le parti de la Réforme opposé au luthéranisme, de n'y avoir jamais pu parvenir à une commune Confession de foi qui

en réunît tous les membres, comme la Confession d'Augsbourg réunissait les luthériens. Tant de diverses Confessions de foi montraient un fond de division qui affaiblissait le parti. On revint donc encore une fois au dessein de les réunir. Dumoulin en proposa les moyens dans un écrit envoyé au synode de l'Isle de France. Tout allait à dissimuler les dogmes dont on ne pouvait convenir; et Dumoulin écrit en termes formels que parmi les choses qu'il faudra *dissimuler* dans cette nouvelle Confession de foi, il faut mettre *la question de Piscator touchant la justification*[1] : une doctrine tant *détestée* par quatre synodes nationaux devient tout à coup indifférente, selon l'opinion de ce ministre; et le synode de l'Isle de France, de la même main dont il venait de souscrire à la condamnation de Piscator, et la plume, pour ainsi dire, encore toute trempée de l'encre dont il avait fait cette souscription, remercie Dumoulin par lettres expresses de cette ouverture[2] : tant il y a d'instabilité dans la nouvelle Réforme, et tant on y sacrifie les plus grandes choses à cette commune Confession qui ne s'est pu faire.

XXXIX. *Paroles de Dumoulin : dissimulation. Caractère de l'hérésie reconnu dans la Réforme.* — Les paroles de Dumoulin sont trop mémorables pour n'être pas rapportées. *Là*, dit-il[3], dans cette assemblée qu'on tiendra pour cette nouvelle Confession de foi, « je ne voudrais point qu'on disputât de la » religion; car depuis que les esprits se sont » échauffés, ils ne se rendent jamais, et chacun en » s'en retournant dit qu'il a vaincu : mais je voudrais » que sur la table fût mise la Confession des Eglises » de France, d'Angleterre, d'Ecosse, des Pays-Bas, » du Palatinat, des Suisses, etc. Que de ces Confessions on tâchât d'en dresser UNE COMMUNE, en la- » quelle *on dissimulât* plusieurs choses, sans la » connaissance desquelles on peut être sauvé, COMME » EST LA QUESTION DE PISCATOR sur la justification, » et plusieurs opinions subtiles proposées PAR AR- » MINIUS sur le franc arbitre, la prédestination et la » persévérance des saints. »

Il ajoute que Satan, qui *a corrompu l'Eglise romaine par le trop avoir*, c'est-à-dire, *par l'avarice et l'ambition, tâche à corrompre les Eglises* de la nouvelle Réforme *par le trop savoir*, c'est-à-dire, par la curiosité, qui est en l'effet la tentation où succombent tous les hérétiques, et le piége où ils sont pris; et conclut que sur les voies d'accommodement « on aura fait une grande partie du che- » min, si on veut se commander d'ignorer plusieurs » choses, se contenter des nécessaires à salut, et » se supporter dans les autres. »

XL. *Réflexions sur ces paroles de Dumoulin, approuvées dans le synode d'Ay.* La question eût été d'en convenir : car si par les choses dont la connaissance est nécessaire à salut, il entend celles que chaque particulier est obligé à savoir expressément sous peine de damnation; cette commune Confession de foi est déjà faite dans le Symbole des apôtres, ou dans celui de Nicée. L'union que l'on ferait sur ce fondement s'étendrait bien loin au delà des Eglises nouvellement réformées, et on ne pourrait s'empêcher de nous y comprendre : mais *si par la connaissance des choses nécessaires à salut*, il entend la pleine explication de toutes les vérités expressément révélées de Dieu, qui n'en a révélé aucune dont la connaissance ne tende à assurer le salut de ses fidèles, *y dissimuler* ce que les synodes ont déclaré *expressément révélé de Dieu* avec *détestation* des erreurs contraires, c'est se moquer de l'Eglise, en tenir les décrets pour des illusions, même après les avoir signés, trahir sa religion et sa conscience.

XLI. *Inconstance de Dumoulin.* — Au reste, quand on verra que ce même Dumoulin, qui passe ici si légèrement avec les propositions de Piscator les propositions bien plus importantes d'Arminius, en fut dans la suite un des plus impitoyables censeurs, on reconnaîtra dans son procédé, la perpétuelle inconstance de la nouvelle Réforme qui accommode ses dogmes à l'occasion.

XLII. *Points importants à supprimer, entre autres ce qui est contraire à la présence réelle.* — Pour achever le récit du projet de réunion qu'on fit alors; après cette commune Confession de foi du parti opposé aux luthériens, on voulait encore en faire une plus vague et plus générale, où les luthériens seraient compris. Dumoulin développe ici toutes les manières dont on pourrait s'expliquer, *sans condamner ni la présence réelle, ni l'ubiquité, ni la nécessité du Baptême*[1], ni les autres dogmes luthériens : et ce qu'il ne peut sauver par des équivoques ou des expressions vagues, il l'enveloppe le mieux qu'il peut dans le silence : il espère par ce moyen, abolir les mots *de luthériens, de calvinistes, de sacramentaires*, et faire par ses équivoques qu'il ne reste plus aux protestants que le nom commun *d'Eglise chrétienne réformée*. Tout le synode de l'Isle de France applaudit à ce beau projet; et c'est après cette union qu'il serait temps, poursuit Dumoulin, de solliciter d'accord l'Église romaine : mais il doute qu'on y réussit. Il a raison; car nous n'avons point d'exemple qu'en matière de religion elle ait jamais approuvé des équivoques, ou consenti à la suppression des articles qu'elle a crus une fois révélés de Dieu.

XLIII. *Importance des disputes entre les défenseurs du sens figuré.* — Au reste, je n'accorde pas à Dumoulin et aux autres du même parti, que les diversités de leurs Confessions de foi ne soient que dans la méthode et dans les expressions, ou bien en police et cérémonies; ou si c'était sur les matières de foi, que ce fût en choses qui n'étaient encore passées en loi ni règlement public : car on a pu voir et on verra le contraire dans toute la suite de cette histoire. Et peut-on dire, par exemple, que la doctrine de l'épiscopat, où l'Eglise d'Angleterre est si ferme, et qu'elle pousse si loin qu'elle ne reçoit les ministres calvinistes qu'en les ordonnant de nouveau, soit une affaire de langage, ou en tout cas de pure police et de pure cérémonie? N'est-ce rien de regarder une Eglise comme n'ayant point de pasteurs légitimement ordonnés? Il est vrai qu'on leur rend bien la pareille; puisqu'un fameux ministre du calvinisme a écrit ces mots : « Si quel- » qu'un des nôtres enseignait la distinction de l'é- » vêque et du prêtre, et qu'il n'y a pas de vrai » ministère sans évêques, nous ne le pourrions » souffrir dans notre communion, c'est-à-dire, au

1. *Act. auth. Blond.*, *Pièce* VI, *p.* 72. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *n.* 4.

1. *Act. auth. Blond.*, *n.* 12, 13.

» moins dans notre ministère[1]. » Les protestants anglais en sont donc exclus. Est-ce là un différend de peu d'importance? Ce n'est pas ainsi qu'en parle le même ministre, puisqu'il demeure d'accord que *que par ces différences*, qu'il veut appeler *petites, de gouvernement et de discipline, on se traite comme des excommuniés*[2]. Que si l'on vient au particulier de ces Confessions de foi, combien trouvera-t-on de points dans les unes qui ne sont point dans les autres? Et en effet, si la différence n'était que des mots, il y aurait trop d'opiniâtreté à n'en pouvoir convenir après l'avoir si souvent tenté; si elle n'était qu'en cérémonies, la faiblesse serait trop grande de s'y arrêter? mais c'est que chacun ressent qu'on n'est pas d'accord dans le fond; et si on se vante cependant d'être bien unis, cela ne sert qu'à confirmer que l'union de la nouvelle Réformation est plus politique qu'ecclésiastique.

Il ne me reste qu'à prier nos frères de considérer les grands pas qu'ils ont vu faire, non pas à des particuliers, mais à leurs Eglises en corps, sur des choses qu'on y avait décidées avec toute l'autorité, disait-on, de la parole de Dieu : cependant tous ces décrets n'ont rien été. C'est un style de la Réforme de nommer toujours la parole de Dieu : on n'en croit pas pour cela davantage, et on supprime sans crainte ce qu'on avait avancé avec une si grande autorité : mais il ne faut pas s'en étonner. Il n'y a rien de plus authentique dans la religion que des Confessions de foi : rien ne doit avoir été plus autorisé par la parole de Dieu, que ce que les calvinistes y avaient dit contre la présence réelle et contre les autres dogmes des luthériens. Ce n'était pas seulement Calvin qui avait traité *de détestable l'invention de la présence corporelle : De corporali præsentiâ detestabile commentum*[3] : toute la Réforme de France venait de dire en corps, par la bouche de Bèze, *qu'elle détestait ce monstre et la consubstantiation* luthérienne, avec *la transsubstantiation* papistique[4]. Mais il n'y a rien de sincère ni de sérieux dans ces détestations de la présence réelle : puisqu'on a été prêt à retrancher tout ce qu'on avait dit contre, et que ce retranchement se devait faire non-seulement par un décret d'un synode national, mais encore par un commun résultat de tout le parti assemblé solennellement à Francfort. La doctrine du sens figuré, pour ne point parler ici des autres, après tant de combats et tant de martyres prétendus, serait supprimée par un éternel silence, s'il avait plu aux luthériens. L'Angleterre, la France, l'Allemagne, les Suisses, les Pays-Bas, en un mot tout ce qu'il y a de calvinistes dans le monde ont consenti à la suppression. Comment donc peut-on demeurer si attaché à un dogme qu'on voit si peu révélé de Dieu, que par les vœux communs de tout le parti il est déjà retranché de la profession du christianisme?

1. *Jur., Syst.*, p. 214. — 2. *Id.*, *Av. aux Protest.*, n. 5. *à la tête des Préjug. légit.* — 3. *Il. Def. cont. Vestph.*, op. 83. — 4. Ci-dessus, *n.* 9.

LIVRE XIII.

Doctrine sur l'Antechrist, et variations sur cette matière depuis Luther jusqu'à nous.

SOMMAIRE. — Variations des protestants sur l'Antechrist. Vaines prédictions de Luther. Evasion de Calvin. Ce que Luther avait établi sur cette doctrine est contredit par Mélanchton. Nouvel article de foi ajouté à la Confession dans le synode de Gap. Fondement visiblement faux de ce décret. Cette doctrine méprisée dans la Réforme. Absurdités, contrariétés et impiétés de la nouvelle interprétation des prophéties, proposée par Joseph Mède, et soutenue par le ministre Jurieu. Les plus saints docteurs de l'Eglise mis au rang des blasphémateurs et des idolâtres.

I. *Article ajouté à la Confession de foi, pour déclarer le Pape Antechrist.* — Les disputes d'Arminius mettaient en feu toutes les Provinces-Unies, et il serait temps d'en parler : mais comme ces questions et les décisions dont elles furent suivies sont d'une discussion plus particulière, avant que de m'y engager, il faut rapporter un fameux décret du synode de Gap, dont j'ai différé le récit pour ne point interrompre l'affaire de Piscator.

Ce fut donc dans ce synode, et en 1603, qu'on fit un nouveau décret pour déclarer le Pape Antechrist. On jugea ce décret de telle importance, qu'on en composa un nouvel article de foi, qui devait être le XXXI[e]; et on lui donnait place après le XXX[e], parce que c'était là qu'il était dit que tous vrais pasteurs sont égaux; de sorte que ce qui fait dans le Pape le caractère d'Antechrist, c'est qu'il se dit supérieur des autres évêques. S'il est ainsi, il y a longtemps que l'Antechrist règne; et je ne sais pourquoi la Réforme a été si lente à ranger parmi ce grand nombre d'Antechrists, qu'elle a introduits, saint Innocent, saint Léon, saint Grégoire et les autres papes, dont les Epîtres nous font voir à toutes les pages l'exercice de cette supériorité.

II. *Vaines prédictions de Luther, et défaite aussi vaine de Calvin.* — Au reste, quand Luther exagéra tant cette nouvelle doctrine de la papauté antichrétienne, il le fit avec cet air de prophète que nous avons remarqué. Nous avons vu de quel ton il avait prédit que la puissance pontificale allait être anéantie[1], et comme sa prédication était ce souffle de Jésus-Christ par lequel l'homme de péché allait tomber, sans armes, sans violence, sans qu'autre que lui s'en mêlât; tant il était ébloui et enivré de l'effet inespéré de son éloquence. Toute la Réforme attendait un prompt accomplissement de cette nouvelle prophétie. Comme on vit que le Pape subsistait toujours, (car bien d'autres que Luther se briseront contre cette pierre,) et que la puissance pontificale, loin de tomber par le souffle de ce faux prophète, se soutenait contre la conjuration de tant de princes soulevés, en sorte que l'attachement du peuple de Dieu pour cette autorité sainte, qui fait le lien de son unité, redoublait plutôt qu'il ne s'affaiblissait par tant de révoltes, on se moqua de l'illusion des prophéties de Luther, et de la folle crédulité de ceux qui les avaient prises pour des oracles célestes. Calvin y trouva pourtant une excuse, et il dit à quelqu'un qui s'en moquait, que « si le corps » de la papauté subsistait encore, l'esprit et la vie

1. Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 31.

» en étaient sortis, de manière que ce n'était plus » qu'un corps mort[1]. » Ainsi on hasarde une prophétie; et quand l'événement n'y répond pas, on en sort par un tour d'esprit.

III. *Daniel et saint Paul produits en l'air.* — Mais on nous dit avec un air sérieux, que c'est une prophétie non pas de Luther, mais de l'Ecriture, et qu'on la voit avec évidence (car il le faut bien, puisque c'est un article de foi) dans saint Paul et dans Daniel. Pour ce qui est de l'Apocalypse, il ne plaisait pas à Luther d'employer ce livre, ni de le recevoir dans son canon. Mais pour saint Paul, qu'y avait-il de plus évident, puisque le Pape *est assis dans le temple de Dieu*[2]? Dans l'Eglise, dit Luther, c'est-à-dire, sans difficulté, dans la vraie Eglise, dans le vrai temple de Dieu; n'y ayant dans l'Ecriture aucun exemple qu'on appelle de ce nom un temple d'idoles : de sorte que le premier pas qu'il faut faire pour bien entendre que le Pape est l'Antechrist, est de reconnaître pour la vraie Eglise celle dans laquelle il préside. La suite n'est pas moins claire. Qui ne voit que *le Pape se montre comme un Dieu, s'élevant au-dessus de tout ce qu'on adore*, principalement dans ce sacrifice tant condamné par nos réformés, où, pour se montrer Dieu, le Pape confesse ses péchés avec tout le peuple, et s'élève au-dessus de tout, en priant et tous les saints et tous ses frères, de demander pardon pour lui, déclarant aussi dans la suite, et dans la partie sainte de ce sacrifice, qu'il espère ce pardon, *non par ses mérites, mais par bonté et par grâce au nom de Jésus-Christ Notre Seigneur?* Antechrist de nouvelle forme, qui oblige tous ses adhérents à mettre leur espérance en Jésus-Christ, et qui, pour avoir toujours été le plus ferme défenseur de sa divinité, est mis par les sociniens à la tête de tous les Antechrists, comme le plus grand de tous, et le plus incompatible avec leur doctrine.

IV. *Les protestants se déshonorent eux-mêmes par cette doctrine.* — Mais encore, si un tel songe mérite qu'on s'y applique, lequel est-ce de tous les papes qui est *ce méchant et cet homme de péché* marqué par saint Paul? On ne voit dans l'Ecriture, de semblables expressions que pour caractériser quelque personne particulière. N'importe, c'est tous les papes, après saint Grégoire, comme on disait autrefois; et, comme on le dit à présent, c'est tous les papes depuis saint Léon, qui sont *cet homme de péché, ce méchant*, et cet Antechrist; encore qu'ils aient converti au christianisme l'Angleterre, l'Allemagne, la Suède, le Danemarck, la Hollande : si bien que tous ces pays, en embrassant la Réforme, ont reconnu publiquement qu'il avait reçu le christianisme de l'Antechrist même.

V. *Illusions sur l'Apocalypse.* — Qui pourrait ici raconter les mystères que nos Réformés ont trouvés dans l'Apocalypse, et les prodiges trompeurs de la bête, qui font les miracles que Rome attribue aux saints et à leurs reliques; afin que saint Augustin, et saint Chrysostome, et saint Ambroise, et les autres Pères, dont il convient qu'ils ont annoncé de pareils miracles d'un consentement unanime, soient des précurseurs de l'Antechrist? Que diraije du caractère que la bête imprime sur le front, qui veut dire le signe même de la croix de Jésus-Christ, et le saint chrême dont on se sert pour l'y imprimer; afin que saint Cyprien, et tous les autres évêques devant et après, qui constamment, comme on en demeure d'accord, ont appliqué ce caractère, soient des Antechrists, et les fidèles, qui l'ont porté dès l'origine du christianisme, marqués à la marque de la bête; et le signe du Fils de l'homme, le sceau de son adversaire? On se lasse de raconter ces impiétés; et je crois pour moi que ce sont ces impertinences et ces profanations du saint livre de l'Apocalypse, qu'on voyait croître sans fin dans la nouvelle Réforme, qui firent que les ministres eux-mêmes, las de les entendre, résolurent dans le synode national de Saumur, « que nul pas» teur n'entreprendrait l'exposition de l'Apocalypse » sans le conseil du synode provincial[1]. »

VI. *Cette doctrine de l'Antechrist n'était dans aucun acte de la Réforme. Luther la met dans les articles de Smalcalde, mais Mélanchton s'y oppose.* — Or, encore que les ministres n'aient cessé d'animer le peuple par ces idées odieuses d'antichristianisme, jamais on n'avait osé les faire paraître dans les Confessions de foi, quelque envenimées qu'elles fussent toutes contre le Pape. Le seul Luther avait inséré parmi les articles de Smalcalde, un long article de la papauté, qui ressemble plus à une outrageuse déclamation, qu'à un article dogmatique, et il y avait inséré cette doctrine[2] : mais nul autre n'avait suivi cet exemple. Bien plus, lorsque Luther proposa l'article, Mélanchton refusa de le souscrire[3] : et nous lui avons vu dire, du commun consentement de tout le parti, que la supériorité du Pape était un si grand bien pour l'Eglise, qu'il la faudrait établir si elle n'était pas établie[4] : cependant c'est précisément dans cette supériorité, que nos réformés reconnurent le caractère de l'Antechrist dans le synode de Gap en 1603.

VII. *Décision du synode de Gap. Son faux fondement.* — On y disait que l'évêque de Rome *prétendait domination sur toutes les Eglises et pasteurs, et se nommait Dieu.* — En quel endroit? dans quel concile? dans quelle profession de foi? C'est ce qu'il fallait marquer, puisque c'était le fondement du décret. Mais on n'a osé; car on aurait vu qu'il n'y avait à produire que quelque impertinent glossateur, qui disait que d'une certaine manière, et au sens que Dieu dit aux juges : *Vous êtes des dieux*, le Pape pouvait être appelé Dieu. Grotius s'était moqué de cette objection de son parti, en demandant depuis quand on prenait pour dogme reçu les hyperboles de quelque flatteur. Je suis bien aise de dire que le reproche qu'on fait au Pape, de se *nommer Dieu* n'a point d'autre fondement. Sur ce fondement on décide, « qu'il est proprement l'Ante» christ, et le fils de perdition marqué dans la pa» role de Dieu, et la bête vêtue d'écarlate, que le » Seigneur déconfira, comme il l'a promis, et » comme il commençait déjà. » Et voilà ce qui devait composer le trente et unième article de foi des prétendus réformés de France, selon le décret de Gap, chapitre de la Confession de foi. Ce nouvel article avait pour titre : *Article omis.* Le synode de la Rochelle ordonna en 1607 que cet article de Gap,

1. *Gratul. ad Ven. Presbyt., Opusc., p.* 331. — 2. *II. Thessal.*, II. 4; Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 60.

1. *Syn. de Saumur*, 1596. — 2. Ci-dessus, *liv.* IV, *n.* 38. — 3. *Idem, n.* 39. — 4. *Liv.* V, *n.* 24.

« comme très-véritable et conforme à ce qui était » prédit dans l'Ecriture, et que nous voyons en nos » jours CLAIREMENT ACCOMPLI, serait imprimé ès » exemplaires de la Confession de foi, qui seraient » mis de nouveau sous la presse. » Mais on jugea de dangereuse conséquence de permettre à une religion tolérée à certaine condition, et sous une certaine Confession de foi, d'en multiplier les articles, comme il plairait à ses ministres; et on empêcha l'effet de ce décret du synode.

VIII. *Occasion de ce décret.* — On demandera peut-être par quel esprit on s'était porté à cette nouveauté. Le synode même de Gap nous en découvre le secret. Nous y lisons ces paroles dans le chapitre de la Discipline : « Sur ce que plusieurs » sont inquiétés pour avoir nommé le pape Ante- » christ, la compagnie proteste que c'est la créance » et confession commune de NOUS TOUS, » par malheur omise pourtant dans toutes les éditions précédentes; « et que c'est un fondement de notre » séparation de l'Eglise romaine, fortement tiré de » l'Ecriture, et scellé par le sang de tant de mar- » tyrs. » Malheureux martyrs, qui versent leur sang pour un dogme profondément oublié dans toutes les Confessions de foi! Mais il est vrai que depuis peu il est devenu le plus important de tous, et le sujet le plus essentiel de la rupture.

IX. *Cette doctrine de l'Antechrist combien méprisée, même dans la Réforme.* — Ecoutons ici un auteur, qui seul fait plus de bruit dans tout son parti que tous les autres ensemble, et à qui il semble qu'on ait remis la défense de la cause, puisqu'on ne voit plus que lui sur les rangs. Voici ce qu'il dit dans ce fameux livre intitulé : *L'accomplissement des Prophéties*. Il se plaint avant toutes choses » que cette controverse de l'Antechrist ait langui » depuis un siècle. On l'a malheureusement aban- » donnée par politique, et pour obéir aux princes » papistes. Si on avait perpétuellement mis devant » les yeux des réformés cette grande et importante » vérité, que le papisme est l'antichristianisme, ils » ne seraient pas tombés dans le relâchement où on » les voit aujourd'hui. Mais il y avait si longtemps » qu'ils n'avaient ouï dire cela, qu'ils l'avaient » oublié[1]. » C'est donc ici un des fondements de la Réforme; et cependant, poursuit cet auteur, il est arrivé, par un aveuglement manifeste, « qu'on se » soit uniquement attaché à des controverses qui » ne sont que DES ACCESSOIRES, et qu'on ait négligé » celle-ci, que le papisme est l'empire antichré- » tien[2]. » Plus il s'attache à cette matière, plus son imagination s'échauffe. « Selon moi, continue-t-il, » c'est ici une vérité si capitale, que sans elle on » ne saurait être vrai chrétien. » Et ailleurs : « Franchement, dit-il[3], je regarde si fort cela comme » un article de foi des vrais chrétiens, que je ne » saurais tenir pour bons chrétiens ceux qui nient » cette vérité, après que les événements et les tra- » vaux de tant de grands hommes l'ont mise dans » une si grande évidence. » Voici un nouvel article fondamental, dont on ne s'était pas encore avisé, et qu'au contraire on *avait malheureusement abandonné* dans la Réforme : « car, ajoute-t-il[4], cette » controverse était si bien amortie, que nos adver- » saires la croyaient morte, et ils s'imaginaient que » nous avions renoncé à cette prétention, ET A CE » FONDEMENT de toute notre Réforme. »

X. *Réfutée par les plus savants protestants, Grotius, Hammond, Jurieu lui-même.* — Il est vrai pour moi, que depuis que je suis au monde je n'ai jamais trouvé parmi nos prétendus réformés, aucun homme de bons sens qui fît fort sur cet article : de bonne foi, ils avaient honte d'un si grand excès, et ils étaient plus en peine de nous excuser les emportements de leurs gens qui avaient introduit au monde ce prodige, que nous ne l'étions à le combattre. Les habiles protestants nous déchargeaient de ce soin. On sait ce qu'a écrit sur ce sujet le savant Grotius, et combien clairement il a démontré que le Pape ne pouvait être l'Antechrist[1]. Si l'autorité de Grotius ne paraît pas assez considérable à nos réformés, parce qu'en effet ce savant homme en étudiant soigneusement les Ecritures, et en lisant les anciens auteurs ecclésiastiques, s'est désabusé peu à peu des erreurs où il était né; le docteur Hammond, ce savant anglais, n'était pas suspect dans le parti. Cependant il ne s'est pas moins attaché que Grotius à détruire les rêveries des protestants sur l'antichristianisme imputé au Pape.

Ces auteurs, avec quelques autres, qu'il plaît à notre ministre d'appeler *la honte et l'opprobre, non-seulement de la Réforme, mais encore du nom chrétien*[2], étaient entre les mains de tout le monde, et recevaient des louanges non-seulement des catholiques, mais encore de tout ce qu'il y avait de gens habiles et modérés parmi les protestants. M. Jurieu lui-même était ébranlé par leur autorité. C'est pourquoi dans ses *Préjugés légitimes*, il nous donne tout ce qu'il dit de l'Antechrist comme une chose qui n'est pas unanimement reçue, comme une chose *indécise*, comme une peinture *de laquelle les traits sont applicables à divers sujets; dont quelques-uns sont déjà venus, et d'autres peut-être sont à venir*[3]. Aussi l'usage qu'il en fait lui-même, est d'en faire *un préjugé contre le papisme*, et non pas *une démonstration*. Mais cet article est redevenu à la mode : que dis-je? ce qui était *indécis* est devenu *le fondement de toute la Réformation*. « Car certai- » nement, dit notre auteur[4], je ne la crois bien » fondée, cette Réformation, qu'à cause de cela, que » l'Eglise que nous avons abandonnée est le véritable » antichristianisme. » Qu'on ne se tourmente pas à chercher, comme on a fait jusqu'ici, les articles fondamentaux : voici le fondement des fondements, sans lequel la Réforme serait insoutenable. Que deviendra-t-elle donc si cette doctrine *que le papisme est le vrai antichristianisme*, se détruit en l'exposant? La chose sera claire pour peu qu'on écoute.

XI. *Exposition de la doctrine du ministre Jurieu.* — Il faut seulement songer que tout le mystère consiste à faire bien voir ce qui constitue cet antichristianisme prétendu. Il en faut ensuite marquer le commencement, la durée, et la fin la plus prompte qu'on pourra consoler ceux qui s'ennuient d'une si longue attente. On croit trouver dans l'Apocalypse[5]

1. *Avis*, *T.* I, *p.* 48. — 2. *Avis*, *T.* I, *p.* 48 *et suiv.* — 3. *Acc. des Prop.*, *I. part.*, *c.* XVI, *p.* 292. — 4. *Avis*, *etc.*, *Ibid.*, *p.* 49, 50.

1. *Avis*, *p.* 4; *Acc.*, *I. part.*, *ch.* XVI, *p.* 291. — 2. *Avis*, *p.* 4. — 3. *Préj. lég.*, *I. part.*, *c.* VI, *p.* 72, 73. — 4. *Préj. lég.*, *I. part.*, *c.* IV, *p.* 50. — 5. *Apoc.*, XI, XII, XIII.

une lumière certaine pour développer ce secret, et on suppose, en prenant les jours pour années, que les douze cent soixante jours destinés dans l'Apocalypse à la persécution de l'Antechrist, font douze cent soixante ans. Prenons tout cela pour vrai; car il ne s'agit pas de disputer, mais de rapporter historiquement la doctrine qu'on nous donne pour le fondement de la Réforme.

XII. *M. Jurieu occupé du soin d'abréger le temps des prétendues prophéties.* — D'abord on y est fort embarrassé de ces douze cent soixante ans de persécution. La persécution est fort lassante, et on voudrait bien trouver que ce temps finira bientôt : c'est ce que notre auteur témoigne ouvertement; car depuis les dernières affaires de France, « l'âme » abîmée, dit-il[1], dans la plus profonde douleur que » j'aie jamais ressentie, j'ai voulu pour ma con» solation, trouver des fondements d'espérer une » prompte délivrance pour l'Eglise. » Occupé de ce dessein, il va chercher « dans la source même des » oracles sacrés, pour voir, dit-il[2], si le Saint-Es» prit ne m'apprendrait point, DE LA RUINE PROCHAINE » de l'empire antichrétien, quelque chose de plus » sûr et de plus précis que ce que les autres inter» prètes y avaient découvert. »

XIII. *Cet auteur avoue sa prévention.* — On trouve ordinairement bien ou mal tout ce qu'on veut dans des prophéties, c'est-à-dire, dans des lieux obscurs, et dans des énigmes, quand on y apporte de violentes préventions. L'auteur nous avoue les siennes : « Je veux, dit-il[3], avouer de bonne foi que j'ai » abordé ces divins oracles plein de mes préjugés, » et tout disposé à croire que nous étions près de » la fin du règne et de l'empire de l'Antechrist. » Comme il se confesse prévenu lui-même, il veut aussi qu'on le lise *avec de favorables préventions :* alors il ne croit pas *qu'on puisse s'éloigner de ses pensées*[4] *:* tout passera aisément avec ce secours.

XIV. *Il abandonne ses guides, et pourquoi.* — Le voilà donc bien convaincu, de son propre aveu, d'avoir apporté à la lecture des livres divins, non pas un esprit dégagé de ses préjugés, et par là prêt à recevoir toutes les impressions de la divine lumière; mais au contraire un esprit *plein de ses préjugés*, rebuté de persécutions, qui voulait absolument en trouver la fin, et la ruine prochaine de cet empire incommode. Il trouve que tous les interprètes remettent l'affaire à longs jours. Joseph Mède, qu'il avait choisi pour son conducteur, et qui avait en effet si bien commencé à son gré, s'est égaré à la fin; parce qu'au lieu qu'il espérait sous un si bon guide *voir finir la persécution dans vingt-cinq ou trente ans;* pour accomplir ce que Mède suppose, il faudrait plusieurs siècles. « Nous voilà, dit-il[5], » bien reculés, et bien éloignés de notre compte : » il nous faudra encore attendre plusieurs siècles. » Cela n'accommode pas un homme si pressé de voir une fin, et d'annoncer de meilleures nouvelles à ses frères.

XV. *Impossibilité de placer les douze cent soixante ans que la Réforme veut donner à la persécution de l'Antechrist.* — Mais enfin, malgré qu'il en ait, il faut trouver douze cent soixante ans de persécution bien comptés. Pour en trouver bientôt la fin, il en faut placer de bonne heure le commencement. La plupart des calvinistes avaient commencé ce compte lorsqu'on avait selon eux commencé à dire la messe, et à adorer l'Eucharistie; car c'était là le dieu Maozim, que l'Antechrist devait adorer, selon Daniel[1]. Entre autres belles allégories, il y avait un rapport confus entre Maozim et la messe. Crespin étale ce conte dans son *Histoire des martyrs*[2]*;* et tout le parti est ravi de cette invention. Mais quoi! mettre l'adoration de l'Eucharistie dans les premiers siècles, c'est trop tôt : dans le dixième, ou dans le onzième, sous Bérenger, cela se peut : la Réforme ne se soucie guère de ces siècles-là : mais enfin, à commencer douze cent soixante ans entiers au dixième ou onzième siècle, il y avait encore six cent soixante ans au moins de mauvais temps à essuyer : notre auteur en est rebuté, et son esprit lui servirait de bien peu, s'il ne lui fournissait quelque expédient plus favorable.

XVI. *Nouvelle date donnée à la naissance de l'Antechrist par ce ministre dans ses Préjugés.* — Jusqu'ici dans le parti, on avait respecté saint Grégoire. A la vérité on y trouvait bien des messes, même pour les morts, bien des invocations de saints, bien des reliques; et, ce qui est bien fâcheux à la Réforme, une grande persuasion de l'autorité de son siége. Mais enfin sa sainte doctrine et sa sainte vie imprimaient du respect. Luther et Calvin l'avaient appelé le dernier évêque de Rome : après ce n'étaient que Papes et Antechrists : mais pour lui, il n'y avait pas moyen de le mettre dans ce rang. Notre auteur a été plus hardi; et dans ses *Préjugés légitimes* (car il commençait dès lors à être inspiré pour l'interprétation de l'Apocalypse), après avoir souvent décidé, avec tous ses interprètes, que l'Antechrist commencerait avec la ruine de l'empire romain, il déclare *que cet empire a cessé* quand Rome a cessé d'être la *capitale des provinces; quand cet empire fut démembré en dix parties ; ce qui arriva à la fin du cinquième siècle, et au commencement du sixième*[3]. C'est ce qu'il répète quatre ou cinq fois, afin qu'on n'en doute pas; et enfin il conclut ainsi : « Il est donc certain qu'au » commencement du sixième siècle, les corruptions » de l'Eglise étaient assez grandes, et l'orgueil de » l'évêque de Rome était déjà monté assez haut, » pour que l'on puisse marquer DANS CET ENDROIT, » la première naissance de l'empire antichrétien. » Et encore : « On peut bien compter pour la nais» sance de l'empire antichrétien un temps dans » lequel on voyait déjà tous les germes de la cor» ruption et de la tyrannie future[4]. » Et enfin : « Ce démembrement de l'empire romain en dix » parties arriva environ l'an 500, un peu avant la » fin du cinquième siècle, et dans le commencement » du sixième[5]. » Il est donc clair que c'est de là qu'il faut commencer à compter les douze cent soixante ans assignés à la durée de l'empire du papisme.

XVII. *Les temps n'y cadrent pas à cause de la sainteté des papes d'alors.* — Par malheur on ne trouve pas l'Eglise romaine assez corrompue dans ce temps-là, pour en faire une Eglise antichrétienne;

1. *Avis*, p. 1. — 2. *Idem*, p. 7, 8. — 3. *Ibid.*, p. 8. — 4. *Pag.* 53. — 5. *Acc.*, *II. part.*, ch. IV, p. 60.

1. *Dan.*, XI. 3. — 2. *Hist. des mart.*, *par Cresp.*, l. I. — 3. *Préj. lég.*, *I. part.*, p. 82. — 4. *Idem*, p. 83, 85. — 5. *Ibid.*, p. 128.

car les papes de ces temps-là ont été les plus zélés défenseurs du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption du genre humain, et tout ensemble des plus saints que l'Eglise ait eus. Il ne faut qu'entendre l'éloge que donne Denys le Petit[1], un homme si savant et si pieux, au pape saint Gélase, qui était assis dans la chaire de saint Pierre depuis l'an 492, jusqu'à l'an 396. On y verra *que toute la vie* de ce saint Pape *était ou la lecture ou la prière :* ses jeûnes, sa pauvreté, et dans la pauvreté de sa vie son immense charité envers les pauvres, sa doctrine enfin, et sa vigilance qui lui faisait regarder le moindre relâchement dans un pasteur comme un grand péril des âmes, composaient en lui un évêque tel que saint Paul l'avait décrit. Voilà le Pape que ce savant homme a vu dans la chaire de saint Pierre vers la fin du cinquième siècle, où l'on veut que l'Antechrist ait pris naissance. Encore cent ans après, saint Grégoire le Grand était assis dans cette chaire, et toute l'Eglise en Orient comme en Occident, était remplie de la bonne odeur de ses vertus, parmi lesquelles éclataient son humilité et son zèle. Néanmoins il était assis dans le siége qui *commençait à devenir le siége d'orgueil et celui de la bête*[2]. Voilà de beaux commencements pour l'Antechrist. Si ces papes avaient voulu être un peu plus méchants, et défendre avec un peu moins de zèle le mystère de Jésus-Christ et celui de la piété, le système cadrerait mieux : mais tout s'accommode; l'Antechrist ne faisait encore que de naître[3], et dans ses commencements rien n'empêche qu'il ne fût saint, et très-zélé défenseur de Jésus-Christ et de son règne. Voilà ce que voyait notre auteur au commencement de l'année 1685, et quand il composa ses *Préjugés légitimes*.

XVIII. *L'auteur change, et veut avancer la ruine de l'Antechrist.* — Lorsqu'il eût vu sur la fin de la même année la révocation de l'édit de Nantes et toutes ses suites, ce grand événement lui fit changer ses prophéties, et avancer le temps de la destruction du règne de l'Antechrist. L'auteur voulut pouvoir dire qu'il espérait bien la voir lui-même. Il publia en 1686 le grand ouvrage de l'*Accomplissement des Prophéties*, où il termine la fin de la persécution antichrétienne à l'an 1710, ou au plus 1714 ou 1715. Au reste, il avertit son lecteur, qu'après tout, il croit difficile de marquer précisément l'année : *Dieu*, dit-il[4], *dans ses prophéties*, N'Y REGARDE PAS DE SI PRÈS. Sentence admirable! Cependant *on peut dire*, poursuit-il, *que cela doit arriver depuis l'an* 1710, *jusqu'à l'an* 1715. Voilà ce qui est certain; et constamment au dix-huitième siècle, ce qu'il appelle persécution sera cessé : ainsi nous touchons au bout; à peine y a-t-il vingt-cinq ans. Qui des calvinistes zélés ne voudrait avoir patience, et attendre un si court terme?

XIX. *Il est obligé à le faire naître en la personne de saint Léon le Grand.* — Il est vrai qu'il y a ici de l'embarras : car à mesure qu'on avance la fin des douze cent soixante ans, il en faut faire remonter le commencement, et établir la naissance de l'empire antichrétien toujours dans des temps plus purs. Ainsi, pour finir en 1710 ou environ, il faut avoir commencé la persécution antichrétienne en l'an 450 ou 54, sous le pontificat de saint Léon : et c'est aussi le parti que prend l'auteur, après Joseph Mède, qui s'est rendu de nos jours célèbre en Angleterre par ses doctes rêveries sur l'Apocalypse, et sur les autres prophéties dont on se sert contre nous.

XX. *Absurdité de ce système.* — Il semble que Dieu ait eu dessein de confondre ces imposteurs en remplissant la chaire de saint Pierre des plus grands hommes et des plus saints qu'elle ait jamais eus, dans les temps que l'on en veut faire le siége de l'Antechrist. Peut-on seulement songer aux lettres et aux sermons où saint Léon inspire encore aujourd'hui avec tant de force à ses lecteurs, la foi en Jésus-Christ, et croire qu'un Antechrist en ait été l'auteur? Mais quel autre Pape a combattu avec plus de vigueur les ennemis de Jésus-Christ; a soutenu avec plus de zèle et la grâce chrétienne et la doctrine ecclésiastique, et enfin a donné au monde une plus saine doctrine avec de plus saints exemples? Celui dont la sainteté se fit respecter par le barbare Attila, et sauva Rome du carnage, est le premier Antechrist, et la source de tous les autres. C'est l'Antechrist qui a tenu le quatrième concile général, si respecté par tous les vrais chrétiens : c'est l'Antechrist qui a dicté cette divine lettre à Flavien, qui a fait l'admiration de toute l'Eglise, où le mystère de Jésus-Christ est si hautement et si précisément expliqué, que les Pères de ce grand concile s'écriaient à chaque mot, *Pierre a parlé par Léon :* au lieu qu'il fallait dire que l'Antechrist parlait par sa bouche, ou plutôt que Pierre et Jésus-Christ même parlaient par la bouche de l'Antechrist. Ne faut-il pas avoir avalé jusqu'à la lie, le breuvage d'assoupissement que boivent les prophètes de mensonge, et s'en être enivré jusqu'au vertige, pour annoncer au monde de tels prodiges?

XXI. *Vaine évasion du ministre.* — A cet endroit de la prophétie, le nouveau prophète a prévu l'indignation du genre humain et celle des protestants, aussi bien que des catholiques : car il est forcé d'avouer que *depuis Léon Ier jusqu'à Grégoire le Grand* inclusivement, Rome a eu plusieurs bons évêques dont il faut faire autant d'Antechrists; et il espère contenter le monde en disant que c'était *des Antechrists commencés*[1]. Mais enfin, si les douze cent soixante ans de la persécution antichrétienne commencent alors, il faut ou abandonner le sens qu'on donne à la prophétie, ou dire que dès lors *la sainte cité fut foulée aux pieds par les Gentils; les deux témoins*, c'est-à-dire *le petit nombre des fidèles*, mis à mort[2]; *la femme enceinte*, c'est-à-dire l'Eglise, *chassée dans le désert*[3], et tout au moins privée de son exercice public; que dès lors enfin, commencèrent les exécrables *blasphèmes de la bête contre le nom de Dieu, et contre tous ceux qui habitent dans le ciel, et la guerre qu'elle devait faire aux saints*[4]. Car il est expliqué en termes exprès dans saint Jean, que tout cela devait durer pendant les douze cent soixante jours qu'on veut prendre pour des années. Faire commencer ces blasphèmes, cette guerre, cette persécution antichrétienne, et ce triomphe de l'er-

1. *Præf. coll. decret. cod. hist.*, *T.* I, *p.* 183. — 2. *Préj. lég.*, *I. part.*, *p.* 147. — 3. *Idem*, *p.* 128. — 4. *Acc.*, *II. part.*, *ch.* II, *p.* 18, 28.

1. *Acc*, *II. part.*, *ch.* II, *p.* 39, 40, 41. — 2. *Apoc.*, XI. 2, 7; *Acc. des proph.*, *II. part.*, *c.* X, *p.* 159. — 3. *Apoc.*, XII. 6, 14. — 4. *Idem*, XIII. 5, 6.

reur dans l'Eglise romaine, dès le temps de saint Léon, de saint Gélase, de saint Grégoire, et la faire durer pendant tous ces siècles, où constamment cette Eglise était le modèle de toutes les Eglises, non-seulement dans la foi, mais encore dans la piété et dans les mœurs, c'est le comble de l'extravagance.

XXII. *Trois mauvais caractères qu'on attribue à saint Léon.* — Mais encore, qu'a fait saint Léon pour mériter d'être le premier Antechrist? On n'est pas Antechrist pour rien. Voici les trois caractères qu'on donne à l'antichristianisme qu'il faut faire convenir au temps de saint Léon, et à lui-même, *l'idolâtrie, la tyrannie, et la corruption des mœurs*[1]. On gémit d'avoir à défendre saint Léon de tous ces reproches, contre des chrétiens : mais la charité nous y contraint. Commençons par la corruption des mœurs. Mais quoi! on n'objecte rien sur ce sujet : on ne trouve dans la vie de ce grand pape que des exemples de sainteté. De son temps, la discipline ecclésiastique était encore dans toute sa force, et saint Léon en était le soutien. Voilà comme les mœurs étaient déchues. Parcourons les autres caractères, et tranchons encore en un mot sur celui de la tyrannie. C'est, dit-on[2], que depuis « Léon Ier » qui était séant l'an 450, jusqu'à Grégoire le » Grand, les évêques de Rome ont travaillé à s'ar» roger une supériorité sur l'Eglise universelle : » mais est-ce Léon qui a commencé? On n'ose le dire; on dit seulement *qu'il y travaillait* : car on sait bien que saint Célestin son prédécesseur, et saint Boniface, et saint Zozime, et saint Innocent, pour ne pas maintenant remonter plus haut, ont agi comme saint Léon, et n'ont pas moins soutenu l'autorité de la chaire de saint Pierre. Pourquoi donc ne sont-ils pas de ces Antechrists du moins commencés? C'est que si l'on avait commencé dès leur temps, les douze cent soixante ans seraient déjà écoulés, et l'événement aurait démenti le sens qu'on veut donner à l'Apocalypse. Voilà comme on amuse le monde, et comme on tourne les oracles divins à sa fantaisie.

XXIII. *Idolâtrie de saint Léon. Les Maozins de Daniel appliqués aux saints.* — Mais il est temps de venir au troisième caractère de la bête, qu'on veut trouver dans saint Léon et dans toute l'Eglise de son temps. C'est un nouveau paganisme, une idolâtrie pire que celle des Gentils, dans le culte qu'on rendait aux saints et à leurs reliques. C'est sur ce troisième caractère qu'on appuie le plus : Joseph Mède a l'honneur de l'invention; car c'est lui qui interprétant ces paroles de Daniel : *Il adorera le Dieu Maozin*, c'est-à-dire, comme il le traduit, le Dieu des forces, et encore, *il élèvera les forteresses* Maozin *du Dieu étranger*, les entend de l'Antechrist, qui appellera les saints sa forteresse[3].

XXIV. *Saint Basile et les autres saints du même temps accusés de la même idolâtrie.* — Mais comment trouvera-t-il que l'Antechrist donnera ce nom aux saints? C'est, dit-il[4], à cause que saint Basile a prêché à tout son peuple, ou plutôt à tout l'univers, qui a lu avec respect ses divins sermons, que les quarante martyrs, dont on voit les reliques,

1. *Acc. des Proph., II. part.*, c. II, *p.* 18, 28. — 2. *Idem*, *p.* 41. — 3. *Expos. of. Dan.*, c. XI, *n.* 36, *etc.*, *Book.* III, c. XVI, XVII, *p.* 66 *et seq. Dan.* XI. 38, 39. — 4. *Ibid.*, c. XVII, *p* 973.

« étaient des tours par lesquelles la ville était dé» fendue[1]. » Saint Chrysostome a dit aussi, « que » les reliques de saint Pierre et de saint Paul étaient » à la ville de Rome des tours plus assurées que » dix mille remparts[2]. N'est-ce pas là, conclut Mède, élever les dieux Maozins? Saint Basile et saint Chrysostome sont les Antechrists qui érigent ces forteresses contre le vrai Dieu.

XXV. *Autres saints pareillement idolâtres.* — Ils ne sont pas les seuls; le poète Fortunat a chanté, après saint Chrysostome, que « Rome avait deux » remparts et deux tours dans saint Pierre et dans » saint Paul. » Saint Grégoire en a dit autant. Saint Chrysostome répète encore « que les saints martyrs » de l'Egypte nous fortifient comme des remparts » imprenables, comme d'inébranlables rochers, » contre les ennemis invisibles[3]. » Et Mède reprend » toujours : *N'est-ce pas là des Maozins?* Il ajoute que saint Hilaire trouve aussi nos boulevards dans les anges. Il cite saint Grégoire de Nysse, frère de saint Basile[4], Gennadius, Evagrius, saint Eucher, Théodoret, et les prières des Grecs, pour montrer la même chose. Il n'oublie pas que la croix est appelée notre défense, et que nous disons tous les jours : *se fortifier du signe de la croix; munire se signo crucis*[5] : la croix y vient comme le reste; et ce sacré symbole de notre salut sera encore rangé parmi les Maozins de l'Antechrist.

XXVI. *Saint Ambroise ajouté aux autres par M. Jurieu.* — M. Jurieu relève tous ces beaux passages de Joseph Mède; et pour n'être pas un simple copiste, il y ajoute saint Ambroise, qui dit que saint Gervais et saint Protais étaient les anges tutélaires de la ville de Milan[6]. Il pouvait encore nommer saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, et enfin tous les autres Pères, dont les expressions ne sont pas moins fortes[7]. Tout cela, c'est faire des saints autant de dieux, parce que c'est en faire des remparts et des rochers où on a une retraite assurée, et que l'Ecriture donne ces noms à Dieu.

XXVII. *Les ministres ne peuvent pas croire ce qu'ils disent.* — Ces messieurs savent bien en leur conscience, que les Pères dont ils produisent les passages ne l'entendent pas ainsi; mais qu'ils veulent dire seulement que Dieu nous donne dans les saints, comme il a fait autrefois dans Moïse, dans David et dans Jérémie, des invincibles protecteurs dont les prières agréables nous sont une défense plus assurée que mille remparts; car il sait faire de ses saints, quand il lui plaît et à la manière qu'il lui plaît, des forteresses imprenables, et des *colonnes de fer*, et des *murailles d'airain*[8]. Nos docteurs, encore un coup, savent bien en leur conscience, que c'est là le sens de saint Chrysostome et de saint Basile, quand ils appellent les saints des tours et des forteresses. Ces exemples leur devraient apprendre à ne prendre pas au criminel d'autres expressions aussi fortes, et ensemble aussi innocentes que celles-là : et du moins il ne faudrait pas pousser l'impiété jusqu'à faire de ces saints docteurs, les fondateurs de l'idolâtrie antichrétienne; puisque

1. *Bas., orat. in* XL *Mart. Id in M. Mart.* — 2. *Chrys.*, *Hom.* 32 *in Ep. ad Rom.* — 3. *Hom.* 70. *ad pop. Ant.* — 4. *Orat. in* XL *Mart.* — 5. *Idem*, *p.* 67. — 6. *Acc. des Proph.*, *I. part.*, *ch.* XIV, *p.* 248, 249 *et seq.* — 7. *Idem*, *p.* 245; *Med. ubi sup.*, c. XVI. — 8. *Jerem.*, I. 18.

c'est attribuer cet attentat à toute l'Eglise de leur temps, dont ils n'ont fait que nous expliquer la doctrine et le culte. Aussi ne faut-il pas s'imaginer qu'on puisse croire sérieusement ce qu'on en dit, ni ranger tant de saints parmi des blasphémateurs et des idolâtres. On doit seulement conclure de là que les ministres sont emportés au delà de toute mesure, et que sans éclairer l'esprit, ils ne songent qu'à exciter la haine dans le cœur.

XXVIII. *Pourquoi ils ne font pas commencer l'antichristianisme à saint Basile aussitôt qu'à saint Léon.* — Mais enfin, s'il faut tenir pour des Antechrists tous ces prétendus adorateurs des Maozins, pourquoi différer jusqu'à saint Léon le commencement de l'empire antichrétien? Montrez-moi que du temps de ce saint Pape on ait plus fait pour les saints, que de les reconnaître pour des tours et des remparts invincibles. Montrez-moi qu'on eût mis alors plus de force dans leurs prières, et qu'on eût rendu plus d'honneur à leurs reliques. Vous dites[1] qu'en 360 et 390 le culte des créatures, c'est-à-dire, selon vous, celui des saints, n'était pas encore établi dans le service public : montrez-moi qu'il le fut ou plus ou moins sous saint Léon. Vous dites que dans ces mêmes années de 360 et 390, on prenait encore de grandes précautions pour ne pas confondre le service de Dieu, avec le service des créatures qui naissait : montrez-moi qu'on en ait moins pris dans la suite, et surtout du temps de saint Léon. Mais qui jamais aurait pu confondre des choses si bien distinguées? On demande à Dieu les choses; on demande aux saints des prières : qui s'avisa jamais de demander ou des prières à Dieu, ou les choses mêmes aux saints comme à ceux qui les donnassent? Montrez donc que du temps de saint Léon on eût confondu des caractères si marqués, et le service de Dieu avec l'honneur qu'on rend, pour l'amour de lui à ses serviteurs. Vous ne l'entreprendrez jamais. Pourquoi donc demeurer en si beau chemin? Osez dire ce que vous pensez. Commencez par saint Basile et par saint Grégoire de Nazianze le règne de l'idolâtrie antichrétienne, et les blasphèmes de la bête contre l'Eternel, et contre tout ce qui habite dans le ciel : tournez en blasphème contre Dieu et contre les saints ce qu'on a dit dès lors de la gloire que Dieu donnait à ses serviteurs dans son Eglise. Saint Basile n'est pas meilleur que saint Léon; ni l'Eglise plus privilégiée à la fin du quatrième siècle, que cinquante ans après, dans le milieu du cinquième. Mais je vois la réponse que vous me faites dans votre cœur : c'est qu'à commencer par saint Basile, tout serait fini il y a longtemps; et démentis par l'événement, vous ne pourriez plus amuser les peuples d'une vaine attente.

XXIX. *Calcul ridicule.* — En effet, notre auteur avoue qu'on pourrait commencer tout son calcul à quatre années différentes : à 360, à 393, à 430, et enfin à 450 ou 55, qui est le calcul qu'il suit[2]. Toutes ces quatre supputations, selon lui, conviennent admirablement au système de la nouvelle idolâtrie : mais par malheur dans les deux premières supputations, où tout le reste à ce qu'on prétend, convenait si bien, le principal manque : c'est que selon ces calculs, l'empire papal devrait être tombé en 1620 ou 1653[1] : or il est encore, et il a quelque répit. Pour le troisième calcul, il finit en 1690, à quatre ou cinq ans d'ici, dit notre auteur : ce serait trop s'exposer que de prendre un terme si court. Cependant tout y convenait parfaitement. Voilà ce que c'est que ces convenances dont on fait un si grand cas : ce sont des illusions manifestes, des songes, des visions démenties par l'événement.

XXX. *Pourquoi l'idolâtrie de saint Basile, et des autres Pères de même temps, n'est pas réputée antichrétienne.* — « Mais, dit-on[2], la principale raison » pourquoi Dieu ne veut pas compter la naissance » de l'antichristianisme de ces années 360, 393 et » 430, » encore que la nouvelle idolâtrie, qu'on veut être le caractère de l'antichristianisme, y fût établie, c'est « qu'il y avait un quatrième caractère » de la naissance de cet empire antichrétien qui » n'était pas encore arrivé; » c'est que l'empire romain devait être détruit; c'est qu'il devait y avoir sept rois[3], c'est-à-dire, selon tous les protestants, sept formes de gouvernement dans la ville aux sept montagnes, c'est-à-dire, dans Rome. L'empire papal devait faire le septième gouvernement : et il fallait que les six autres fussent détruits pour donner lieu au septième, qui était celui du Pape et de l'Antechrist. Lorsque Rome devait cesser d'être maîtresse, et que l'empire antichrétien devait commencer, il fallait qu'il y eût dix rois qui reçussent en même temps la souveraine puissance; et dix royaumes, *dans lesquels l'empire de Rome devait être subdivisé*[4], selon l'oracle de l'Apocalypse. Tout cela s'est accompli à point nommé dans le temps de saint Léon : c'est donc là le temps précis de la naissance de l'Antechrist, et on ne peut pas résister à ces convenances.

XXXI *Absurdité inouïe.* — Doctrine admirable! Ce n'était pas ces dix rois ni ce démembrement de l'empire qui devait constituer l'Antechrist; et ce n'était là tout au plus qu'une marque extérieure de sa naissance : ce qui le constitue véritablement, c'est la corruption des mœurs, c'est la prétention de la supériorité, c'est principalement la nouvelle idolâtrie. Tout cela n'est pas plus sous saint Léon que quatre-vingts ou cent ans auparavant : mais Dieu ne le voulait pas encore imputer à antichristianisme, et il ne lui plaisait pas que la nouvelle idolâtrie, quoique déjà toute formée, fût antichrétienne. Il n'est pas possible à la fin, que de telles extravagances, où l'impiété et l'absurdité combattent ensemble à qui emportera le dessus, n'ouvrent les yeux à nos frères; et ils se désabuseront à la fin, de ceux qui leur débitent de tels songes.

XXXII. *Le système des ministres sur les sept rois de l'Apocalypse, évidemment confondu par les termes de cette prophétie.* — Mais entrons un peu dans le détail de ces belles convenances, qui ont tant ébloui nos réformés; et commençons par ces sept rois, qui, selon saint Jean, sont les sept têtes de la bête; et par ces dix cornes, qui, selon le même saint Jean, sont dix autres rois. Le sens, dit-on, en est manifeste. « Les sept têtes, dit saint Jean[5], sont » les sept montagnes sur lesquelles la femme est » assise, et ce sont sept rois : cinq sont passés;

1 *Acc.*, *II. part.*, p. 23. — 2. *Idem*, p. 20 *et seq.*

1. *Acc.*, *II. part.*, p. 22. — 2. *Idem*, p. 23. — 3. *Apoc.*, XVII. 9. — 4. *Idem*, XVII. 12. — 5. *Ibid.*, XVII. 3, 9, 10, 11, 12.

» l'un subsiste, l'autre n'est pas encore arrivé; et » lorsqu'il sera arrivé, il faut qu'il subsiste peu; et » la bête, qui était et qui n'est pas, est aussi le » huitième roi, et en même temps un des sept; et » il va tomber en ruine. » Les sept rois, c'est, dit-on[1], les sept formes de gouvernement sous lesquelles Rome a vécu : les rois, les consuls, les dictateurs, les décemvirs, les tribuns militaires qui avaient la puissance consulaire, les empereurs, et enfin le Pape. *Cinq ont passé*, dit saint Jean : cinq de ces gouvernements étaient écoulés lorsqu'il écrivit sa prophétie : *l'un est encore;* c'était l'empire des Césars sous lequel il écrivait : *et l'autre doit bientôt venir;* qui ne voit l'empire papal? C'est un des sept rois; une des sept formes de gouvernement : et c'est aussi *le huitième roi*, c'est-à-dire, la huitième forme de gouvernement : la septième, parce que le Pape tient beaucoup des empereurs par la domination qu'il exerce; et la huitième, parce qu'il a quelque chose de particulier, cet empire spirituel, cette domination sur les consciences. Il n'y a rien de plus juste : mais un petit mot gâte tout. Premièrement, je demanderais volontiers pourquoi les sept rois sont sept formes de gouvernement, et non pas sept rois effectifs? Qu'on me montre dans les Écritures, que des formes de gouvernement soient nommées des rois : au contraire, je vois, trois versets après, que les dix rois sont dix vrais rois, et non pas dix sortes de gouvernement. Pourquoi les sept rois du verset 9 seraient-ils si différents des dix rois du verset 12? Prétend-on nous faire accroire que les consuls, des magistrats annuels, soient des rois? que l'abolition absolue de la puissance royale dans Rome soit un des sept rois de Rome? que dix hommes, les décemvirs, soient un roi; et toute la suite de quatre ou six tribuns militaires, plus ou moins, un autre roi? Mais en vérité est-ce là une autre forme de gouvernement? Qui ne sait que les tribuns militaires ne différaient des consuls que dans le nombre? c'est pourquoi on les appelait, *Tribuni militum consulari potestate*. Et si saint Jean a voulu marquer tous les noms de la suprême puissance parmi les Romains, pourquoi avoir oublié les triumvirs? N'eurent-ils pas pour le moins autant de puissance que les décemvirs? Que si l'on dit qu'elle fut si courte qu'elle ne mérite pas d'être comptée, pourquoi celle des décemvirs, qui ne dura que deux ans, le sera-t-elle plutôt. Il est vrai, nous dira-t-on : mettons-les à la place des dictateurs; aussi bien n'y a-t-il guère d'apparence de mettre la dictature comme une forme de gouvernement sous laquelle Rome a vécu un certain temps. C'était une magistrature extraordinaire qu'on faisait selon l'exigence dans tous les temps de la république, et non une forme particulière de gouvernement. Déplaçons-les donc, et mettons les triumvirs à leur place. J'y consens; et je suis bien aise moi-même de donner à l'interprétation des protestants, toute la plus belle apparence qu'elle puisse avoir : car, avec tout cela, ce n'est qu'illusion : un petit mot, comme je l'ai dit, va tout réduire en fumée : car enfin il est dit du *septième roi*, qui sera donc, puisqu'on le veut, un septième gouvernement, que *lorsqu'il sera venu, il faut qu'il subsiste peu de temps*. A peine saint Jean l'a-t-il fait paraître; et incontinent, *il va*, dit-il[1], *en ruine*. Si c'est l'empire papal, il doit être court. Or on prétend que selon saint Jean, il doit durer du moins douze cent soixante ans; autant de temps, comme le confesse notre nouvel interprète, *que tous les autres gouvernements ensemble*[2]. Ce n'est donc pas l'empire papal dont il s'agit.

1. *Acc.*, *I. part.*, *p.* 11.

XXXIII. *Réponse illusoire.* — Mais c'est, dit-on, que devant Dieu *mille ans*, comme dit saint Pierre[3], *ne sont qu'un jour*. Le beau dénouement! Tout est également court aux yeux de Dieu, et non-seulement le règne du septième roi, mais encore le règne de tous les autres. Or saint Jean voulait caractériser ce septième roi en le comparant avec les autres; et son règne devait être remarquable par la brièveté de sa durée. Pour faire trouver ce caractère dans le gouvernement papal, qui ne voit qu'il ne suffit pas qu'il soit court devant Dieu, devant qui rien n'est durable? Il faudrait qu'il fût court à comparaison des autres gouvernements; plus court par conséquent que celui des tribuns militaires qui ont à peine subsisté trente à quarante ans; plus court que celui des décemvirs qui n'en ont duré que deux; plus court du moins que celui des rois, ou des consuls, ou des empereurs qui ont rempli le plus de temps par leur durée. Mais, au contraire, celui que saint Jean a caractérisé par la brièveté de sa durée, non-seulement dure plus que chacun des autres, mais encore dure plus que tous les autres ensemble : quelle absurdité plus manifeste! et n'est-ce pas entreprendre de rendre les prophéties ridicules que de les expliquer de cette sorte?

XXXIV. *Les dix rois de l'Apocalypse aussi évidemment mal expliqués.* — Mais disons un mot des dix rois, sur lesquels notre interprète croit triompher, après Joseph Mède[4]. C'est lorsqu'il nous fait paraître, 1° les Bretons, 2° les Saxons, 3° les Français, 4° les Bourguignons, 5° les Visigoths, 6° les Suèves et les Alains, 7° les Vandales, 8° les Allemands, 9° les Ostrogoths en Italie, où les Lombards leur succèdent, 10° les Grecs. Voilà dix royaumes bien comptés, dans lesquels l'empire romain s'est divisé au temps de sa chute. Sans disputer sur les qualités, sans disputer sur le nombre, sans disputer sur les dates, voici du moins une chose bien constante; c'est qu'aussitôt que ces dix rois paraissent, saint Jean leur fait donner *leur autorité et leur puissance à la bête*[5]. Nous l'avouerons, disent nos interprètes, et c'est aussi où nous triomphons; car c'est là *ces dix rois vassaux et sujets que l'empire antichrétien*, c'est-à-dire, l'empire pontifical, *a toujours eus sous lui pour l'adorer et maintenir sa puissance*[6]. Voilà une convenance merveilleuse : mais, je vous prie, qu'ont contribué à établir l'empire papal, des rois ariens, tels qu'étaient les Visigoths et les Ostrogoths, les Bourguignons et les Vandales; ou des rois païens, tels qu'étaient alors les Français et les Saxons? Est-ce là ces dix rois vassaux de la papauté, qui ne sont au monde que pour l'adorer? Mais quand est-ce que les Vandales et les Ostrogoths ont adoré les papes? Est-ce sous Théodoric et ses successeurs, lorsque les papes vivaient sous leur tyrannie? ou sous Genséric, lorsqu'il pilla Rome avec les Vandales, et en emporta les

1. *Apoc.*, XVII. 10. — 2. *Acc.*, *I. part.*, *p.* 11. — 3. *II. Petr.*, III. 8. — 4. *Préj. légit.*, *I. part.*, *ch.* VII. *p.* 126, *Acc. des Proph.*, *II. part.*, *p.* 27, 28. — 5. *Apoc.*, XVII. 13. — 6. *Acc.*, *I. part.*, *c.* XV, *p.* 266.

dépouilles en Afrique? Et puisqu'on amène ici jusqu'aux Lombards, seraient-ils aussi parmi ceux qui agrandissent l'Eglise romaine, eux qui n'ont rien oublié pour l'opprimer durant tout le temps qu'ils ont subsisté, c'est-à-dire durant deux cents ans? Car qu'ont été durant tout ce temps les Alboïn, les Astulphe, et les Didier, que des ennemis de Rome et de l'Eglise romaine? Et les empereurs d'Orient, qui étaient en effet empereurs romains, quoiqu'on les mette ici les derniers sous le nom de Grecs, les faut-il encore compter parmi *les vassaux et les sujets* du Pape, eux que saint Léon et ses successeurs, jusqu'au temps de Charlemagne, ont reconnu pour leurs souverains? Mais, dira-t-on, ces rois païens et hérétiques ont embrassé la vraie foi. Il est vrai, ils l'ont embrassée longtemps après ce démembrement en dix royaumes. Les Français ont eu quatre rois païens : les Saxons ne se sont convertis que sous saint Grégoire, cent cinquante ans après le démembrement : les Goths, qui régnaient en Espagne, se sont convertis de l'arianisme dans le même temps : que fait cela à ces rois, qui, selon la prétention de nos interprètes, devaient commencer à régner en même temps que la bête, et lui donner leur puissance? D'ailleurs ne sait-on point d'autre époque pour faire entrer ces rois dans l'empire antichrétien que celle où ils se sont faits ou chrétiens ou catholiques? Quelle heureuse destinée de cet empire prétendu antichrétien, qu'il se compose des peuples convertis à Jésus-Christ? Mais qu'est-ce, après tout, que ces rois si heureusement convertis ont contribué à l'établissement de la puissance du Pape? Si en entrant dans l'Eglise ils en ont reconnu le premier siége qui était celui de Rome, ni ils ne lui ont donné cette primauté qu'il avait très-constamment quand ils se sont convertis, ni ils n'ont reconnu dans le Pape que ce qu'y avaient reconnu les chrétiens avant eux, c'est-à-dire, le successeur de saint Pierre. Les papes, de leur côté, n'ont exercé leur autorité sur ces peuples, qu'en leur enseignant la vraie foi, et en maintenant le bon ordre et la discipline : et personne ne montrera que durant ce temps, ni quatre cents ans après, ils se soient mêlés d'autre chose, ni qu'ils aient rien entrepris sur le temporel : voilà ce que c'est que ces dix rois avec lesquels devait commencer l'empire papal.

XXXV. *Vaine réponse.* — Mais c'est, dit-on, qu'il en est venu dix autres à la place, et les voici avec leurs royaumes : 1° l'Allemagne, 2° la Hongrie, 3° la Pologne, 4° la Suède, 5° la France, 6° l'Angleterre, 7° l'Espagne, 8° le Portugal, 9° l'Italie, 10° l'Ecosse[1]. Expliquera qui pourra pourquoi l'Ecosse paraît ici plutôt que la Bohême, pourquoi la Suède plutôt que le Danemarck ou la Norwége; pourquoi enfin le Portugal, comme séparé de l'Espagne, plutôt que Castille, Aragon, Léon, Navarre et les autres royaumes. Mais pourquoi perdre le temps à examiner ces fantaisies? Qu'on me réponde du moins : si c'était là ces dix royaumes qui devaient se former du débris de l'empire romain à même temps que l'Antechrist devait paraître, et qui lui devaient donner leur autorité et leur puissance, que fait ici la Pologne, et les autres royaumes du Nord que Rome ne connaissait pas, et qui sans doute n'ont pas été formés de ses ruines, lorsque l'Antechrist saint Léon est venu au monde? Se moque-t-on d'écrire sérieusement de semblables rêveries? C'est en vérité, pour des gens qui ne parlent que de l'Ecriture, se jouer trop témérairement de ses oracles; et si l'on n'a rien de plus précis pour expliquer les prophéties, il vaudrait mieux en adorer l'obscurité sainte, et respecter l'avenir que Dieu a mis en sa puissance.

1 *Préj.*, *I. part.*, *ch.* VI, *p.* 105.

XXXVI. *Contrariété des nouveaux interprètes.* — Il ne faut pas s'étonner si ces interprètes hardis se détruisent à la fin les uns les autres. Joseph Mède, sur le verset où saint Jean raconte que dans un grand tremblement de terre *la dixième partie de la ville tomba*[1], croyait avoir très-bien rencontré, en interprétant cette dixième partie, de la nouvelle Rome antichrétienne, qui est dix fois plus petite que l'ancienne Rome. Pour parvenir à la preuve de son interprétation, il compare sérieusement l'aire de l'ancienne Rome avec celle de la nouvelle et par une belle figure il démontre que la première est dix fois plus grande que l'autre : mais M. Jurieu son disciple lui ôte une interprétation si mathématique. *Il s'est trompé avec tous les autres*, dit fièrement le nouveau prophète[2] *quand par la cité dont parle saint Jean il a entendu la seule ville de Rome. Il faut tenir pour certain*, poursuit-il d'un ton de maître[3], *que la grande cité c'est Rome avec son empire.* Et la dixième partie de cette cité, que sera-ce? Il l'a trouvé : *La France*, dit-il[4], *est cette dixième partie.* Mais quoi! la France tombera-t-elle? et ce prophète augure-t-il si mal de sa patrie? Non, non : elle pourra bien être abaissée; qu'elle y prenne garde; le prophète l'en menace : mais elle ne périra pas. Ce que le Saint-Esprit veut dire ici, en disant qu'elle tombera, *c'est qu'elle tombera pour le papisme*[5] : au reste, elle sera plus éclatante que jamais, parce qu'elle embrassera la Réforme; et cela bientôt : et nos rois (chose que j'ai peine à répéter) vont être réformés à la calvinienne. Quelle patience n'échapperait à ces interprétations? Mais enfin il a mieux dit qu'il ne pense, d'appeler cela une chute : la chute serait trop horrible, de tomber dans une Réforme où l'esprit d'illusion domine si fort.

XXXVII. *L'Anglais trouve l'Angleterre dans l'Apocalypse, et le Français y trouve la France.* — Si l'interprète français trouve la France dans l'Apocalypse, l'Anglais y trouve l'Angleterre : la fiole versée sur les fleuves et sur les fontaines *sont les émissaires du Pape, et les Espagnols vaincus sous le règne d'Elisabeth de glorieuse mémoire*[6]. Mais le bon Mède rêvait : son disciple mieux instruit, nous apprend que la seconde et la troisième fiole *c'est les croisades, où Dieu a rendu du sang aux catholiques pour le sang des Vaudois et des Albigeois, qu'ils avaient répandu*[7]. Ces Vaudois et ces Albigeois, et Jean Wiclef et Jean Hus, et tous les autres de cette sorte, jusqu'aux cruels Taborites, reviennent partout dans les nouvelles interprétations, comme de fidèles témoins de la vérité persécutée par la bête : mais on les connaît à présent, et il n'en faudrait pas davantage pour reconnaître la fausseté de ces prétendues prophéties.

1. *Apoc.*, XI. 13; *Med. comm. in Apoc.*, *part. II*, *p.* 489. — 2. *Acc.*, *II*, *part.*, *ch.* II, *p.* 194. — 3. *Idem*, *p.* 200, 203. — 4. *Ibid.*, *p.* 201. — 5. *Ibid.* — 6. *Med. comm. Apoc.*, *p.* 528, *ad Phial.* 3. *Ap.* XVI. — 7. *Acc. des Proph.*, *II. part.*, *ch.* IV, *p.* 72; *Préj. légit.*, *I. part.*, *ch.* V, *p.* 98, 99.

XXXVIII. *Le roi de Suède prédit, et la prédiction démentie à l'instant.* — Joseph Mède s'est surpassé lui-même dans l'explication de la quatrième fiole. Il la voyait répandue *sur le soleil, sur la principale partie du ciel de la bête*[1], c'est-à-dire de l'empire papal : c'est que le Pape allait perdre l'empire d'Allemagne, qui est son soleil : cela était clair. Pendant que Mède, si on l'en veut croire, imprimait ces choses *qu'il avait méditées longtemps auparavant*, il apprit les merveilles *de ce roi pieux, heureux et victorieux, que Dieu envoyait du Nord pour défendre sa cause*[2] : c'était, en un mot, le grand Gustave. Mède ne peut plus douter que sa conjecture ne soit une inspiration : et il adresse à ce grand roi le même cantique que David adressait au Messie : *Mettez votre épée, ô grand roi; combattez pour la vérité et pour la justice, et régnez*[3]. Mais il n'en fut rien; et avec sa prophétie, Mède a publié sa honte.

XXXIX. *Ridicule pensée sur le Turc.* — Il y a encore un bel endroit, où, pendant que Mède contemple la ruine de l'empire turc, son disciple y voit au contraire les victoires de cet empire. L'Euphrate, dans l'Apocalypse, c'est à Mède l'empire des Turcs; et l'Euphrate mis à sec dans l'épanchement de la sixième fiole, c'est l'empire turc détruit[4]. Il n'y entend rien : M. Jurieu nous fait voir que l'Euphrate c'est l'Archipel et le Bosphore, que les Turcs passèrent en 1390 pour se rendre maîtres de la Grèce et de Constantinople[5]. Bien plus : « il y a » beaucoup d'apparence que les conquêtes des » Turcs sont poussées si loin, pour leur donner le » moyen de servir avec les protestants, au grand » œuvre de Dieu[6], » c'est-à-dire à la ruine de l'empire papal : car, encore que les Turcs *n'aient jamais été si bas qu'ils sont*, c'est cela même qui fait croire à notre auteur qu'ils se relèveront bientôt. « Je re» garde, dit-il, cette année 1685 comme critique en » cette affaire. Dieu y a abaissé les réformés et les » Turcs en même temps, POUR LES RELEVER EN MÊME » TEMPS, et les faire être les instruments de sa ven» geance contre l'empire papal. » Qui n'admirerait cette relation du Turcisme avec la Réforme, et cette commune destinée de l'un et de l'autre? Si les Turcs se relèvent, pendant que le reste des chrétiens s'affligera de leurs victoires, les réformés alors lèveront la tête, et croiront voir approcher le temps de leur délivrance. On ne savait pas encore ce nouvel avantage de la Réforme, de devoir croître et décroître avec les Turcs. Notre auteur lui-même était demeuré court en cet endroit quand il composait ses *Préjugés légitimes;* et il n'avait rien entendu dans les plaies des deux dernières fioles où ce mystère était renfermé : mais enfin, *après avoir frappé deux fois, quatre, cinq et six fois, avec une attention religieuse, la porte s'est ouverte*[7], et il a vu ce grand secret.

XL. *Pourquoi on souffre ces absurdités dans le parti.* — On me dira que parmi les protestants, les habiles gens se moquent, aussi bien que nous, de ces rêveries. Mais cependant on les laisse courir, parce qu'on les croit nécessaires pour amuser un peuple crédule. C'a été principalement par ces visions qu'on a excité la haine contre l'Eglise romaine, et qu'on a nourri l'espérance de la voir bientôt détruite. On en revient à cet artifice; et le peuple, trompé cent fois, ne laisse pas de prêter l'oreille, comme les Juifs livrés à l'esprit d'erreur faisaient autrefois aux faux prophètes. Les exemples ne servent de rien pour désabuser le peuple prévenu. On crut voir dans les prophéties de Luther, la mort de la papauté si prochaine, qu'il n'y avait aucun protestant qui n'espérât d'assister à ses funérailles. Il a bien fallu prolonger le temps : mais on a toujours conservé le même esprit; et la Réforme n'a jamais cessé d'être le jouet de ces prophètes de mensonge, qui prophétisent les illusions de leur cœur.

XLI. *Les prophètes du parti sont trompeurs. Aveu du ministre Jurieu.* — Dieu me garde de perdre le temps à parler ici d'un Cottérus, d'un Drabicius, d'une Christine, d'un Coménius, et de tous ces autres visionnaires dont notre ministre nous vante les prédictions et reconnaît les erreurs[1]! Il n'est pas jusqu'au savant Usser qui n'ait voulu, à ce qu'on prétend, faire le prophète. Mais le même ministre demeure d'accord qu'il s'est trompé comme les autres. Ils ont tous été démentis par l'expérience; et *on y trouve*, dit le ministre[2], *tant de choses qui achoppent, qu'on ne saurait affermir son cœur là-dessus*. Cependant il ne laisse pas de les regarder comme des prophètes et de grands prophètes, des Ezéchiels, des Jérémies. Il trouve « dans leurs vi» sions tant de majesté et tant de noblesse, que » celles des anciens prophètes n'en ont pas davan» tage; et une suite de miracles aussi grands qu'il » en soit arrivé depuis les apôtres. » Ainsi le premier homme de la Réforme se laisse encore éblouir par ces faux prophètes, après que l'événement les a confondus : tant l'esprit d'illusion règne dans le parti. Mais les vrais prophètes du Seigneur le prennent d'un autre ton contre ces menteurs qui abusent du nom de Dieu : « Ecoute, ô Hananias, dit Jé» rémie[3], la parole que je t'annonce, et que j'an» nonce à tout le peuple. Les prophètes qui ont été » devant nous dès le commencement, et qui ont » prophétisé le bien ou le mal aux nations et aux » royaumes, lorsque leurs paroles ont été accom» plies, on a vu qu'ils étaient des prophètes que le » Seigneur avait véritablement envoyés. Et la pa» role du Seigneur fut adressée à Jérémie : Va et » dis à Hananias : Voici ce que dit le Seigneur : » Tu as brisé des chaînes de bois, *en signe de la » délivrance future du peuple*, et tu les changeras » en chaînes de fer : j'aggraverai le joug des na» tions *à qui tu annonceras la paix.* Et le prophète » Jérémie dit au prophète Hananias : Ecoute, ô » Hananias, le Seigneur ne t'a pas envoyé, et tu as » fait que le peuple a mis sa confiance dans le men» songe : pour cela, dit le Seigneur, je t'ôterai de » dessus la face de la terre; tu mourras cette année, » parce que tu as parlé contre le Seigneur : et le » prophète Hananias mourut cette année, au sep» tième mois. » Ainsi méritait d'être confondu celui qui trompait le peuple au nom du Seigneur; et le peuple n'avait plus qu'à ouvrir les yeux.

XLII. *Les interprètes ne valent pas mieux.* —

1. *Comm. Ap.*, p. 528; *Apoc.*, XVI. 8. — 2. *Comm. Ap.*, p. 529. — 3. *Ps.*, XLIV. — 4. *Apoc.*, XVI. 12; *Ibid. ad Ph.* 6, p. 529. — 5. *Acc.*, *II. part.*, ch. VII, p. 99. — 6. *Idem*, p. 101. — 7. *Ibid.*, p 94.

1. *Avis à tous les Ch. au comm.*, p. 5, 6, 7. — 2. *Acc. des proph.*, *II part.*, p. 174. — 3. *Jer.*, XXVIII. 7, *et seq.*

Les interprètes de la Réforme ne valent pas mieux que ses prophètes. L'Apocalypse et les autres prophéties ont toujours été le sujet sur lequel les beaux esprits de la Réforme ont cru qu'il leur était libre de se jouer. Chacun a trouvé ses convenances; et les crédules protestants y ont toujours été pris. M. Jurieu reprend souvent, comme on a vu, Joseph Mède qu'il avait choisi pour son guide[1]. Il a fait voir jusqu'aux erreurs de Dumoulin son aïeul, dont toute la Réforme avait admiré les interprétations sur les prophéties; et il a montré *que le fondement sur lequel il a bâti est tout à fait destitué de solidité*. Il y avait pourtant beaucoup d'esprit, et une érudition très-recherchée dans ces visions de Dumoulin : mais c'est qu'en ces occasions, plus on a d'esprit, plus on se trompe; parce que plus on a d'esprit, plus on invente, et plus on hasarde. Le bel esprit de Dumoulin, qui a voulu s'exercer sur l'avenir, l'a engagé dans un travail dont on se moque jusque dans sa famille; et M. Jurieu, son petit-fils, qui montre peut-être dans cette matière plus d'esprit que les autres, n'en sera que plus certainement la risée du monde.

XLIII. *Ce que les ministres ont trouvé dans l'Apocalypse touchant leurs réformateurs.* — J'ai honte de discourir si longtemps sur des visions plus creuses que celles des malades. Mais je ne dois pas oublier ce qu'il y a de plus important dans ce vain mystère des protestants. Selon l'idée qu'ils nous donnent de l'Apocalypse, rien ne devrait y être marqué plus clairement que la Réforme elle-même avec ses auteurs, qui étaient venus pour détruire l'empire de la bête; et surtout elle devrait être marquée dans l'épanchement des sept fioles, où sont prédites, à ce qu'ils prétendent, les sept plaies de leur empire antichrétien. Mais ce que voient ici nos interprètes est si mal conçu, que l'un détruit ce que l'autre avance. Joseph Mède croit avoir trouvé Luther et Calvin, lorsque la fiole est répandue sur *la mer*, c'est-à-dire, sur le monde antichrétien, et qu'aussitôt cette mer *est changée en un sang semblable à celui d'un corps mort*[2]. Voilà, dit-il, la Réforme : c'est un poison qui tue tout : car alors *tous les animaux qui étaient dans la mer moururent*[3]. Mède prend soin de nous expliquer ce sang semblable à celui d'un cadavre, et il dit que c'est comme le sang d'un membre coupé, à cause *des provinces et des royaumes qui furent alors arrachés du corps de la papauté*[4]. Voilà une triste image pour les réformés, de ne voir les provinces de la Réforme que comme *des membres coupés*, qui ont perdu, selon Mède, *toute liaison avec la source de la vie, tout esprit vital et toute chaleur*, sans qu'on nous en dise davantage.

XLIV. *Idée du ministre Jurieu.* — Telle est l'idée de la Réforme, selon Mède. Mais s'il la voit dans l'effusion de la seconde fiole, l'autre interprète la voit seulement à l'effusion de la septième : « Lorsqu'il sortit, dit saint Jean[5], une grande voix » du temple céleste comme venant du trône, qui » dit : C'est fait. Et il se fit de grands bruits, des » tonnerres et des éclairs, et un si grand tremble» ment de terre, qu'il n'y en eût jamais un tel de» puis que les hommes sont sur la terre : » c'est là, dit-il, la Réforme[1].

1. *Jur.*, *Acc. des Proph.*, *I. part.*, *p.* 71; *II. part.*, *p.* 183. — 2. *Jos. Med. ad Ph.* 2; *Apoc.*, XVI. 3. — 3. *Apoc.*, *ibid.* — 4. *Med.*, *ibid.* — 5. *Apoc.*, XVI. 17.

A la vérité, ce grand mouvement convient assez aux troubles dont elle remplit tout l'univers; car on n'en avait jamais vu de semblables pour la religion. Mais voici le bel endroit : *La grande ville fut divisée en trois partis.* C'est, dit notre auteur, l'Eglise romaine, la luthérienne et la calvinienne : voilà les trois partis qui divisent la grande cité, c'est-à-dire l'Eglise d'Occident. J'accepte l'augure : la Réforme divise l'unité : en la divisant elle se rompt elle-même en deux, et laisse l'unité à l'Eglise romaine dans la chaire de saint Pierre qui en est le centre. Mais saint Jean ne devait pas avoir oublié qu'une des parties divisées, c'est-à-dire la calvinienne, se rompait encore en deux morceaux; puisque l'Angleterre, qu'on veut ranger avec elle, fait néanmoins dans le fond, une secte à part; et notre ministre ne doit pas dire que cette division soit légère, puisque de son propre aveu on se traite de part et d'autre *comme des excommuniés*[2]. En effet, l'Eglise anglicane met les calvinistes puritains au nombre des non conformistes, c'est-à-dire, au nombre de ceux dont elle ne permet pas le service, et n'en reçoit les ministres qu'en les ordonnant de nouveau, comme des pasteurs sans aveu et sans caractère. Je pourrais aussi parler des autres sectes qui ont partagé le monde en même temps que Luther et Calvin, et qui, prises ensemble ou séparément, font un assez grand morceau pour n'être pas omises dans ce passage de saint Jean. Et après tout, il fallait donner à la Réforme un caractère plus noble que celui de tout renverser, et une plus belle marque que celle d'avoir mis en pièces l'Eglise d'Occident, la plus florissante de tout l'univers; qui a été le plus grand de tous les malheurs.

LIVRE XIV.

Depuis 1601, et dans tout le reste du siècle où nous sommes.

SOMMAIRE. — Les excès de la Réforme sur la prédestination et le libre arbitre, aperçus en Hollande. Arminius, qui les reconnaît, tombe en d'autres excès. Partis des remontrants et des contre-remontrants. Le synode de Dordrecht, où les excès de la justification calvinienne sont clairement approuvés. Doctrine prodigieuse sur la certitude du salut, et la justice des hommes les plus criminels. Conséquences également absurdes de la sanctification des enfants, décidée dans le synode. La procédure du synode justifie l'Eglise romaine contre les protestants. L'arminianisme en son entier dans le fond, malgré les décisions de Dordrecht. Le pélagianisme toléré, et le soupçon du socinianisme, seule cause de rejeter les arminiens. Inutilité des décisions synodales dans la Réforme. Connivence du synode de Dordrecht sur une infinité d'erreurs capitales, pendant qu'on s'attache aux dogmes particuliers du calvinisme. Ces dogmes, reconnus au commencement comme essentiels, à la fin se réduisent presque à rien. Décret de Charenton pour recevoir les luthériens à la communion. Conséquence de ce décret, qui change l'état des controverses. La distinction des articles fondamentaux et non fondamentaux oblige enfin à reconnaître l'Eglise romaine pour une vraie Eglise où l'on peut faire son salut. Conférence de Cassel entre les luthériens et les calvinistes. Accord où l'on pose des fondements décisifs pour la communion sous une espèce. Etat présent des controverses en Allemagne. L'opinion de la grâce universelle prévaut en France. Elle est condamnée à Genève et chez

1. *Acc.*, *II. part.*, *ch.* 8, *p.* 122. — 2. Ci-dessus, *liv.* XII, *n.* 43.

les Suisses. La question décidée par le magistrat. Formule établie. Erreur de cette formule sur le texte hébreu. Autre décret sur la foi fait à Genève. Cette Eglise accusée par M. Claude de faire schisme avec les autres Eglises par ses nouvelles décisions. Réflexions sur le Test, où la réalité demeure en son entier. Reconnaissance de l'Eglise anglicane protestante, que la messe et l'invocation des saints peuvent avoir un bon sens.

I. *Excès insupportable du calvinisme. Le libre arbitre détruit, et Dieu auteur du péché. Paroles de Bèze.* — On avait tellement outré la matière de la grâce et du libre arbitre dans la nouvelle Réforme, qu'il n'était pas possible à la fin qu'on ne s'y aperçût de ces excès. Pour détruire le pélagianisme, dont on s'était entêté d'accuser l'Eglise romaine, on s'était jeté aux extrémités opposées : le nom même du libre arbitre faisait horreur. Il n'y en avait jamais eu, ni parmi les hommes, ni parmi les anges : il n'était pas même possible qu'il y en eût, et jamais les stoïciens n'avaient fait la fatalité plus raide ni plus inflexible. La prédestination s'étendait jusqu'au mal ; et Dieu n'était pas moins cause des mauvaises actions que des bonnes : tels étaient les sentiments de Luther : Calvin les avait suivis ; et Bèze, le plus renommé de ses disciples, avait publié une *Brière exposition des principaux points de la religion chrétienne*, où il avait posé ce fondement : « Que Dieu fait toutes choses selon son » conseil défini, voire même celles qui sont mé» chantes et exécrables[1]. »

II. *Le péché d'Adam ordonné de Dieu.* — Il avait poussé ce principe jusqu'au péché du premier homme, qui, selon lui, ne s'était pas fait sans la volonté et ordonnance de Dieu ; à cause *qu'ayant ordonné la fin*, qui était de glorifier sa justice dans le supplice des réprouvés, *il faut qu'il ait quant et quant ordonné les causes qui amènent à cette fin*[2], c'est-à-dire, les péchés qui amènent à la damnation éternelle, et en particulier celui d'Adam, qui est la source de tous les autres ; de sorte que *la corruption du principal ouvrage de Dieu*, c'est-à-dire du premier homme, *n'est point avenue à l'aventure, ni sans le décret et juste volonté de Dieu*[3].

III. *Nécessité inévitable dans Adam.* — Il est vrai que cet auteur veut en même temps *que la volonté de l'homme, qui a été créée bonne, se soit faite méchante*[4] : mais c'est qu'il entend et qu'il répète plusieurs fois, que ce qui est *volontaire* est en même temps *nécessaire*[5] ; de sorte que rien n'empêche que la volonté de pécher ne soit toujours la suite fatale d'une dure et inévitable nécessité ; et si les hommes veulent *répliquer qu'ils n'ont pu résister à la volonté de Dieu*, Bèze ne leur dit pas, ce qu'il faudrait dire, que Dieu ne les porte pas au péché, mais il répond seulement, *qu'il les faut laisser plaider contre celui qui saura bien défendre sa cause.*

IV. *Cette doctrine de Bèze prise de Calvin.* — Cette doctrine de Bèze était prise de Calvin, qui soutient en termes formels qu'*Adam n'a pu éviter sa chute, et qu'il ne laisse pas d'en être coupable, parce qu'il est tombé volontairement*[6] ; ce qu'il entreprend de prouver dans son *Institution*[7] : et il réduit toute sa doctrine à deux principes ; l'un, que la volonté de Dieu apporte dans toutes choses, et même dans nos volontés, sans en excepter celle d'Adam, une nécessité inévitable ; l'autre, que cette nécessité n'excuse pas les pécheurs. On voit par là qu'il ne conserve du libre arbitre que le nom, même dans l'état d'innocence : et il ne faut pas disputer après cela s'il fait Dieu auteur du péché ; puisque outre qu'il tire souvent cette conséquence[1], on voit trop évidemment, par les principes qu'il pose, que la volonté de Dieu est la seule cause de cette nécessité imposée à tous ceux qui pèchent.

Aussi ne dispute-t-on plus à présent du sentiment de Calvin et des premiers réformateurs sur ce sujet-là ; et après avoir avoué ce qu'ils en ont dit, *même que Dieu pousse les méchants aux crimes énormes, et qu'il est en quelque sorte cause du péché*, on croit avoir suffisamment justifié la Réforme de ces expressions si pleines d'impiété, à cause *qu'on ne s'en est point servi depuis plus de cent ans*[2] : comme si ce n'était pas une assez grande conviction du mauvais esprit dans lequel elle a été conçue, de voir que ses auteurs se soient emportés à de tels blasphèmes.

V. *Les dogmes que Calvin et Bèze avaient ajoutés à ceux de Luther.* — Telle était donc la fatalité que Calvin et Bèze avaient enseignée après Luther ; et ils y avaient ajouté les dogmes que nous avons vus touchant la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice[3]. C'était à dire que la vraie foi justifiante ne se perd jamais : ceux qui l'ont sont très-assurés de l'avoir, et sont par là non-seulement assurés de leur justice présente, comme le disaient les luthériens, mais encore de leur salut éternel, et cela d'une certitude infaillible et absolue : assurés par conséquent de mourir justes, quelques crimes qu'ils puissent commettre ; et non-seulement de mourir justes, mais encore de le demeurer dans le crime même ; parce qu'on ne pouvait sans cela soutenir le sens qu'on donnait à ce passage de saint Paul : *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance*[4].

VI. *Tout fidèle assuré de sa persévérance et de son salut : et c'est le principal fondement de la religion dans le calvinisme.* — C'est ce que Bèze décidait encore dans la même *Exposition de la foi*, lorsqu'il y disait qu'aux élus seuls « était accordé » le don de la foi ; que cette foi, qui est propre et » particulière aux élus, consiste à s'assurer, chacun » en droit soi, de son élection ; » d'où il s'ensuit que « quiconque a ce don de la vraie foi doit être assuré de la persévérance. » Car comme il dit : « Que me sert de croire, puisque la persévérance » de la foi est requise, si je ne suis assuré que la » persévérance me sera donnée[5] ? » Il compte ensuite parmi les fruits de cette doctrine « qu'elle » seule nous apprend d'assurer notre foi pour l'a» venir : » ce qu'il trouve de telle importance, que ceux, dit-il, « qui y résistent, il est certain qu'ils » renversent le principal fondement de la religion » chrétienne. »

VII. *Cette certitude de son salut particulier aussi grande que si Dieu lui-même nous l'avait donnée de sa propre bouche.* — Ainsi cette certitude qu'on

1. *Exp. de la foi chez Riv.*, 1560, *ch.* 2, *concl.* 1. — 2. *Idem*, *c.* 3, *Conc.*, *t.* IV, *v. p.* 35. — 3. *Ibid.*, *Conc.* 6, *p.* 38. — 4. *Ibid.*, *p.* 39. — 5. *Ibid.*, *p.* 29, 90, 91, *c.* 3 ; *Conc.* 6, *p.* 40. — 6. *Lib. de æt. Dei præd.*, *Opusc.* 704, 705. — 7. *Lib.* III, *c.* 23, *n.* 7-9.

1. *De prædest. de occult. Provid.*, *etc.* — 2. *Jur.*, *Jugem. sur les méth.*, *sect.* XVII, *p.* 142, 143. — 3. Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 3 *et suiv.* — 4. *Rom.*, XI, 29. — 5. *Ch.* 8, *Conc.* I, *p.* 66.

a de sa foi et de sa persévérance n'est pas seulement une certitude de foi, mais encore le principal fondement de la religion chrétienne : et pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une certitude morale ou conjecturale, Bèze ajoute[1], « que nous pouvons » savoir si nous sommes prédestinés à salut, et être » assurés de la glorification que nous attendons, et » sur laquelle Satan nous livre tous les combats, » voire, dis-je, assurés, continue-t-il, non point par » notre fantaisie, mais par conclusions aussi certaines que si nous étions montés au ciel pour ouïr » cet arrêt de la bouche de Dieu. » Il ne veut pas que le fidèle aspire à une moindre certitude; et après avoir exposé les moyens d'y parvenir, qu'il met dans la connaissance certaine que nous avons de la foi qui est en nous, il conclut que par là « nous apprenons que nous avons été donnés au » Fils selon la prédestination et propos de Dieu; » par conséquent, poursuit-il, « puisque Dieu est » immuable, puisque la persévérance en la foi est » requise à salut, et qu'étant faits certains de notre » prédestination, la glorification y est attachée d'un » lien indissoluble, comment douterons-nous de la » persévérance, et finalement de notre salut?

VIII. *On commence à s'apercevoir dans le calvinisme de ces excès.* — Comme les luthériens, aussi bien que les catholiques, détestaient ces dogmes, et que les calvinistes lisaient les écrits des premiers avec une prévention plus favorable, l'horreur de ces sentiments, inouïs jusqu'à Calvin, se répandait peu à peu dans les Eglises calviniennes. On se réveillait, on trouvait horrible qu'un vrai fidèle ne pût craindre pour son salut, contre ce précepte de l'Apôtre : *Opérez votre salut avec crainte et tremblement*[2]. Si c'est une tentation et une faiblesse de craindre pour son salut, comme on est forcé de le dire dans le calvinisme, pourquoi saint Paul commande-t-il cette crainte? et une tentation peut-elle tomber sous le précepte?

IX. *Qu'ils étaient contraires au tremblement prescrit par saint Paul.* — La réponse qu'on apportait ne contentait pas. On disait : le fidèle tremble quand il se regarde lui-même, parce qu'en lui-même, tout juste qu'il est, il n'a que mort et que damnation, et qu'enfin il serait damné s'il était jugé à la rigueur. Mais, assuré de ne le pas être, qu'a-t-il à craindre? L'avenir, dit-on, parce que, s'il abandonnait Dieu, il périrait : faible raison; puisqu'on tient d'ailleurs la condition impossible, et qu'un vrai fidèle doit croire comme indubitable qu'il aura la persévérance. Ainsi en toutes façons la crainte que saint Paul inspire est bannie, et le salut assuré.

X. *Vaine défaite.* — Si on répondait que sans craindre pour le salut, il y avait assez d'autres châtiments qui donnaient de justes sujets de trembler, les catholiques et les luthériens répliquaient que la crainte dont parlait saint Paul regardait manifestement le salut : *Opérez*, dit-il, *votre salut avec crainte et tremblement.* L'Apôtre inspirait une terreur qui allait jusqu'à craindre *de faire naufrage dans la foi*, aussi bien que *dans la bonne conscience*[3]; et Jésus-Christ avait dit lui-même : *Craignez celui qui peut envoyer l'âme et le corps dans la gêne*[1] : précepte qui regardait les fidèles comme les autres, et ne leur faisait rien craindre de moins que la perte de leur âme. On ajoutait à ces preuves celles de l'expérience : les idolâtries et la chute affreuse d'un Salomon, orné sans doute dans ses commencements de tous les dons de la grâce; les crimes abominables d'un David; et chacun outre cela sentait les siens. Quoi donc? est-il convenable que sans être assuré contre les crimes, on le soit contre les peines, et que celui qui une fois s'est cru vrai fidèle soit obligé de croire que le pardon lui est assuré dans quelques abominations qu'il puisse tomber? Mais perdra-t-il cette certitude dans son crime? Il perdra donc nécessairement le souvenir de sa foi, et de la grâce qu'il a reçue. Ne la perdra-t-il pas? Il demeurera donc aussi assuré dans le crime que dans l'innocence; et pourvu qu'il raisonne bien selon les principes de la secte, il y trouvera de quoi condamner tous les doutes qui pourraient jamais lui venir dans l'esprit sur son retour : de sorte qu'en continuant de vivre dans le désordre, il sera certain de n'y mourir pas : ou bien il sera certain de n'avoir jamais été vrai fidèle lorsqu'il croyait l'être le plus; et le voilà dans le désespoir, ne pouvant jamais espérer plus de certitude de son salut qu'il en avait eu alors, ni quoi qu'il fasse, s'assurer jamais dans cette vie, qu'il ne retombera plus dans l'état déplorable où il se voit. Quel remède à tout cela, sinon de conclure que la certitude infaillible, qu'on vante dans le calvinisme, ne convient pas à cette vie, et qu'il n'y a rien de plus téméraire ni de plus pernicieux?

XI. *La foi justifiante ne se perdait pas dans le crime.* — Mais combien l'est-il davantage de se tenir assuré, non pas de recouvrer la grâce perdue et la vraie foi justifiante, mais de ne la perdre pas dans le crime même; d'y demeurer toujours juste et régénéré; d'y conserver le Saint-Esprit et la semence de vie, comme on le croit constamment dans le calvinisme, si on suit Calvin et Bèze, et les autres docteurs principaux de la secte[2]? Car, selon eux, la foi justifiante est propre aux seuls élus, et ne leur est jamais ravie; et Bèze disait dans l'*Exposition* tant de fois citée, « que la foi, encore qu'elle soit » quelquefois comme ensevelie ès élus de Dieu » pour leur faire connaître leur infirmité, ce néanmoins jamais ne va sans crainte de Dieu et charité du prochain[3]. » Et un peu après il disait deux choses de l'esprit d'adoption : l'une, que ceux qui ne sont plantés en Eglise que *pour un temps*, ne le reçoivent jamais; l'autre, que ceux qui sont entrés dans le peuple de Dieu par cet esprit d'adoption, n'en sortent jamais[4].

XII. *De quels passages de l'Ecriture on s'appuyait dans le calvinisme.* — On appuyait cette doctrine sur ces passages : *Dieu n'est point comme l'homme, en sorte qu'il mente; ni comme le Fils de l'homme, en sorte qu'il se repente*[5]. Ce qui avait aussi fait dire à saint Paul, *que les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance*[6]. Mais quoi! ne perdait-on aucun don de Dieu dans les adultères, dans les homicides, dans les crimes les plus noirs, ni même dans l'idolâtrie? Et s'il y en a quelques-uns qu'on

1. *Ch.* 8, *Conc.* 2, *p.* 121. — 2. *Phil.*, II, 12. — 3. *I. Tim.*, I, 19.

1. *Matth.*, X, 28. — 2. Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 15. — 3. *Ch.* IV, *Conc.* 13, *p.* 74. — 4. *Idem*, *ch.* V, *Concl.* 6, *p.* 90. — 5. *Ch.* IV, *Conc.* 13, *p.* 74. — 6. *Rom.*, XI, 29.

puisse perdre du moins pour un temps et dans cet état, pourquoi la vraie foi justifiante et la présence du Saint-Esprit ne seront-elles pas de ce nombre; puisqu'il n'y a rien de plus incompatible avec l'état de péché que de telles grâces?

XIII. *Question qu'on faisait aux calvinistes : Si un fidèle eût été damné en cas de mort dans son crime?* — Sur cette dernière difficulté on faisait encore une demande d'une extrême conséquence; et je prie qu'on la considère attentivement, parce qu'elle fera la matière d'une importante dispute dont nous aurons à parler. On demandait donc à un calviniste : Ce vrai fidèle, David, par exemple, tombé dans un adultère et un homicide, serait-il sauvé ou damné s'il mourait en cet état avant que d'avoir fait pénitence? Aucun n'a osé répondre qu'il serait sauvé : car aussi, comment soutenir, étant chrétien, qu'on serait sauvé avec de tels crimes? Ce vrai fidèle serait donc damné s'il mourait en cet état; ce vrai fidèle en cet état a donc cessé d'être juste, puisqu'on ne dira jamais d'un juste qu'il serait damné s'il mourait en l'état où il est.

XIV. *Embarras inexplicable du calvinisme dans cette question.* — Répondre qu'il ne mourra pas, et qu'il fera pénitence s'il est du nombre des prédestinés, ce n'est rien dire; car ce n'est pas la prédestination, ni la pénitence qu'on fera un jour, qui nous justifie et nous rend saints : autrement un infidèle prédestiné serait actuellement sanctifié et justifié, avant même que d'avoir la foi et la pénitence : puisqu'avant de les avoir, constamment il était déjà prédestiné, constamment Dieu avait déjà résolu qu'il les aurait.

Que si on répond que cet infidèle n'est pas actuellement justifié et sanctifié, parce qu'il n'a pas encore eu la foi et la pénitence, encore qu'il les doive avoir un jour, au lieu que le vrai fidèle les a déjà eues : c'est un nouvel embarras, puisqu'il s'ensuivrait que la foi et la pénitence une fois exercées par le fidèle, le justifient et le sanctifient actuellement et pour toujours, encore qu'il cesse de les exercer, et même qu'il les abandonne par des crimes abominables : chose plus horrible à penser que tout ce qu'on a pu voir jusqu'ici dans cette matière.

XV. *Cette question n'est pas indifférente.* — Au reste, ce n'est point ici une question chimérique : c'est une question que chaque fidèle, quand il pèche, se doit faire à lui-même : ou plutôt c'est un jugement qu'il doit prononcer : Si je mourais en l'état où je suis, je serais damné. Ajouter après cela : Mais je suis prédestiné, et je reviendrai un jour; et à cause de ce retour futur, dès à présent, je suis saint et juste, et membre vivant de Jésus-Christ : c'est le comble de l'aveuglement.

XVI. *Ces difficultés faisaient revenir plusieurs calvinistes.* — Pendant que les catholiques et les luthériens, mieux écoutés qu'eux dans la nouvelle Réforme, poussaient ces raisonnements, plusieurs calvinistes revenaient : et voyant d'ailleurs parmi les luthériens, une doctrine plus douce, ils s'y laissaient attirer. Une volonté générale en Dieu de sauver tous les hommes; en Jésus-Christ une intention sincère de les racheter, et des moyens suffisants offerts à tous; c'est ce qu'enseignaient les luthériens dans le livre *de la Concorde*. Nous l'avons vu : nous avons vu même leurs excès touchant ces moyens offerts, et la coopération du libre arbitre[1] : ils entraient tous les jours de plus en plus dans ces sentiments; et on commençait à les écouter dans le calvinisme, principalement en Hollande.

XVII. *Dispute d'Arminius et ses excès* (1601-1602). — Jacques Arminius, célèbre ministre d'Amsterdam, et depuis professeur en théologie dans l'Académie de Leyde, fut le premier à se déclarer dans l'Académie contre les maximes reçues par les Eglises du pays : mais un homme si véhément n'était pas propre à garder de justes mesures. Il blâmait ouvertement Bèze, Calvin, Zanchius, et les autres qu'on regardait comme les colonnes du calvinisme[2]. Mais il combattait des excès par d'autres excès; et outre qu'on le voyait s'approcher beaucoup des pélagiens, on le soupçonnait, non sans raison, de quelque chose de pis : certaines paroles, qui lui échappaient, le faisaient croire favorable aux sociniens; et un grand nombre de ces disciples, tournés depuis de ce côté-là, ont confirmé ce soupçon.

XVIII. *Opposition de Gomar, qui soutient le calvinisme. Parti des remontrants et contre-remontrants.* — Il trouva un terrible adversaire en la personne de François Gomar, professeur en théologie dans l'Académie de Leyde[3], rigoureux calviniste s'il en fût jamais. Les Académies se partagèrent entre ces deux professeurs : la division s'augmenta : les ministres prenaient parti : Arminius vit des Eglises entières dans le sien : sa mort ne termina pas la querelle; et les esprits s'échauffèrent tellement de part et d'autre sous le nom de remontrants et contre-remontrants, c'était à dire d'Arminiens et de Gomaristes, que les Provinces-Unies se voyaient à la veille d'une guerre civile.

XIX. *Le prince d'Orange appuie le dernier parti, et Barneveld l'autre.* — Le prince d'Orange Maurice eut ses raisons pour soutenir les Gomaristes. On croyait Barneveld, son ennemi, favorable aux Arminiens; et la raison qu'on en eut, c'est qu'il proposa une tolérance mutuelle, et qu'on imposât silence aux uns et aux autres[4].

C'était en effet ce que souhaitaient les remontrants. Un parti naissant, et faible encore, ne demande que du temps pour s'affermir. Mais les ministres, parmi lesquels Gomar prévalait, voulaient vaincre, et le prince d'Orange était trop habile pour laisser fortifier un parti qu'il croyait autant opposé à sa grandeur qu'aux maximes primitives de la Réforme.

XX. *Les remontrants ou arminiens condamnés dans les synodes provinciaux. Convocation du synode de Dordrecht.* — Les synodes provinciaux n'avaient fait qu'aigrir le mal en condamnant les remontrants. Il en fallut enfin venir à un plus grand remède. Ainsi les Etats-généraux convoquèrent un synode national, où ils invitèrent tous ceux

1. Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 52 *et suiv. Epit.*, *c.* XI, *Concord.*, *p.* 621. *Solid. repet.* 669, 805 *et seq.* — 2. *Act. Syn. Dordr.*, *edit. Dord.* 1620, *Præf. ad Ecc. ante Synod. Dord.*

3. Les deux premières éditions *in-4°* et *in-12* portaient *dans l'Académie de Groningue*. Bossuet dans ses *Remarques sur quelques ouvrages*, imprimés à la fin du sixième *Avertissement aux Protestants*, a corrigé *Leyde*, au lieu de *Groningue*, et ajoute : *Il ne fut à Groningue qu'après la mort d'Arminius.* (Note de Lequeux.)

4 *Act. Syn. Dordr.*, *edit. Dordr.* 1620, *Præf. ad Ecc. ante Synod. Dordr.*

de leur religion en quelque pays qu'ils fussent. A cette invitation, l'Angleterre, l'Écosse, le Palatinat, la Hesse, les Suisses, les républiques de Genève, de Brême, d'Embden, et en un mot tout le corps de la Réforme qui n'était pas uni aux luthériens, députèrent, à la réserve des Français, qui en furent empêchés par des raisons d'État : et de tous ces députés joints à ceux de toutes les Provinces-Unies, fut composé ce fameux synode de Dordrecht, dont il nous faut maintenant expliquer la doctrine et la procédure.

XXI. *Ouverture du synode* (1618). — L'ouverture de cette assemblée se fit le 14 novembre 1618, par un sermon de Balthasar Lydius, ministre de Dordrecht. Les premières séances furent employées à régler plusieurs choses de discipline, ou de procédure; et ce ne fut proprement que le 13 décembre, dans la trente et unième séance, que l'on commença à parler de la doctrine.

XXII. *La dispute réduite à cinq chefs. Déclaration des remontrants en général sur les cinq chefs.* — Pour entendre de quelle manière on y procéda, il faut savoir qu'après beaucoup de livres et de conférences, la dispute s'était enfin réduite à cinq chefs. Le premier regardait la prédestination; le second, l'universalité de la rédemption; le troisième et le quatrième qu'on traitait toujours ensemble, regardaient la corruption de l'homme, et la conversion; le cinquième, regardait la persévérance.

Sur ces cinq chefs, les remontrants avaient déclaré en général en plein synode par la bouche de Simon Episcopius, professeur en théologie à Leyde, qui paraît toujours à leur tête, que des hommes de grand nom et de grande réputation dans la Réforme, avaient établi des choses qui ne convenaient ni avec la sagesse de Dieu, ni avec sa bonté et sa justice, ni avec l'amour que Jésus-Christ avait pour les hommes, ni avec sa satisfaction et ses mérites, ni avec la sainteté de la prédication et du ministère, ni avec l'usage des sacrements, ni enfin avec les devoirs du chrétien. Ces *grands hommes* qu'ils voulaient taxer, étaient les auteurs de la Réforme, Calvin, Bèze, Zanchius, et les autres qu'on ne leur permettait pas de nommer, mais qu'ils n'avaient pas épargnés dans leurs écrits. Après cette déclaration générale de leur sentiment, ils s'expliquèrent en particulier sur les cinq articles[1], et leur déclaration attaquait principalement la certitude du salut, et l'inamissibilité de la justice : dogmes par lesquels ils prétendaient qu'on avait ruiné la piété dans la Réforme, et déshonoré un si beau nom. Je rapporterai la substance de cette déclaration des remontrants, afin qu'on entende mieux ce qui fit la principale matière de la délibération, et ensuite des décisions du synode.

XXIII. *Ce que portait la déclaration des remontrants sur chaque chef particulier. Sur la prédestination.* — Sur la prédestination, ils disaient[2] « qu'il ne fallait reconnaître en Dieu aucun décret » absolu, par lequel il eût résolu de donner Jésus-» Christ aux élus seuls, ni de leur donner non plus » à eux seuls par une vocation efficace, la foi, la » justification, la persévérance, et la gloire; mais » qu'il avait ordonné Jésus-Christ rédempteur com-

1. *Sess.* 31, *p.* 112. — 2. *Idem.*

» mun de tout le monde, et résolu par ce décret, de » justifier et sauver tous ceux qui croiraient en » lui, et en même temps leur donner à tous les » moyens suffisants pour être sauvés; que per-» sonne ne périssait pour n'avoir point ces moyens, » mais pour en avoir abusé; que l'élection absolue » et précise des particuliers se faisait en vue de » leur foi et de leur persévérance future, et qu'il » n'y avait d'élection que conditionnelle; que la » réprobation se faisait de même en vue de l'infi-» délité et de la persévérance dans un si grand » mal. »

XXIV. *Doctrine des remontrants sur le baptême des enfants, et ce qu'ils en voulaient conclure.* — Ils ajoutaient deux points dignes d'une particulière considération : l'un, que tous les enfants des fidèles étaient sanctifiés, et qu'aucun de ces enfants qui mouraient devant l'usage de la raison n'était damné; l'autre, qu'à plus forte raison, aucun de ces enfants qui mouraient après le baptême avant l'âge de la raison, ne l'était non plus[1].

En disant que tous les enfants des fidèles étaient sanctifiés, ils ne faisaient que répéter ce que nous avons vu plus clairement dans les Confessions de foi calviniennes; et s'ils étaient sanctifiés, il était évident qu'ils ne pouvaient être damnés en cet état. Mais après ce premier article, le second semblait inutile, et si ces enfants étaient assurés de leur salut avant le baptême, ils l'étaient beaucoup plus après. Ce fut donc avec un dessein particulier, qu'on mit ce second article; et les remontrants voulaient noter l'inconstance des calvinistes, qui d'un côté, pour sauver le baptême donné à tous ces enfants, disaient qu'ils étaient tous saints et nés dans l'alliance, de laquelle par conséquent on ne leur pouvait refuser le signal : et qui, pour sauver de l'autre côté la doctrine de l'inamissibilité de la justice, disait que le Baptême donné aux enfants n'avait son effet que dans les seuls prédestinés; en sorte que les baptisés qui vivaient mal dans la suite, n'avaient jamais été saints, pas même avec le baptême qu'ils avaient reçu dans leur enfance.

Remarquez, je vous en conjure, lecteur judicieux, cette importante difficulté : elle porte coup pour décider sur l'inamissibilité; et il sera curieux de voir ce que dira ici le synode.

XXV. *Déclaration des remontrants sur l'universalité de la rédemption.* — A l'égard du second chef, qui regarde l'universalité de la rédemption, les remontrants disaient que « le prix payé par le » Fils de Dieu n'était pas seulement suffisant à » tous, mais actuellement offert pour tous et un » chacun des hommes; qu'aucun n'était exclu du » fruit de la rédemption par un décret absolu, ni » autrement que par sa faute; que Dieu, fléchi par » son Fils, avait fait un nouveau traité avec tous » les hommes, quoique pécheurs et damnés[2]. » Ils disaient que par ce traité il s'était obligé envers tous à leur donner ces moyens suffisants dont ils avaient parlé; « qu'au reste la rémission des péchés » méritée à tous n'était donnée actuellement que par » la foi actuelle; par laquelle on croyait actuelle-» ment en Jésus-Christ » : par où ils faisaient entendre que qui perdait par ses crimes la foi actuelle qui nous justifie, perdait aussi avec elle la grâce

1. *Art.* 9, 10. *Ibid.* — 2. *Sess.* 34, *p.* 115 *et seq.*

justifiante et la sainteté. Enfin ils disaient encore « que personne ne devait croire que Jésus-Christ » fût mort pour lui, si ce n'est ceux pour lesquels » il était mort en effet; de sorte que les réprouvés, » tels que quelques-uns les imaginaient, pour les- » quels Jésus-Christ n'était pas mort, ne devaient » pas croire qu'il fût mort pour eux[1]. » Cet article allait plus loin qu'il ne paraissait. Car le dessein était de montrer que selon la doctrine de Calvin et des calvinistes, qui posaient pour dogme indubitable que Jésus-Christ n'était mort en aucune sorte que pour les prédestinés, et n'était mort en aucune sorte pour les réprouvés, il s'ensuivait que pour dire *Jésus-Christ est mort pour moi*, il fallait être assuré d'une certitude absolue, de sa prédestination et de son salut éternel, sans que jamais on pût dire, *il est mort pour moi, mais je me suis rendu sa mort et la rédemption inutiles* : doctrine qui renversait toutes les prédications, où l'on ne cesse de dire aux chrétiens qui vivent mal, qu'ils se sont rendus indignes d'avoir été rachetés par Jésus-Christ. C'était aussi l'un de ces articles où les remontrants soutenaient qu'on renversait dans la Réforme toute la sincérité et la sainteté de la prédication, aussi bien que ce passage de saint Pierre : *Ils ont renié le Seigneur qui les avait rachetés, et se sont attiré une soudaine ruine*[2].

XXVI. *Leur doctrine sur le troisième et quatrième chefs.* — Sur le troisième et quatrième chefs, après avoir dit que la grâce était nécessaire à tout bien : non-seulement pour l'achever, mais encore pour le commencer, *ils ajoutaient que la grâce efficace n'était pas irrésistible*[3]. C'était leur mot, et celui des luthériens dont ils se vantaient de suivre la doctrine. Ils voulaient dire qu'on pouvait résister à toute sorte de grâce; et par-là, comme chacun voit, ils prétendaient « qu'encore que la grâce fût donnée éga- » lement, Dieu en donnait ou en offrait une suffi- » sante à tous ceux à qui l'Evangile était annoncé, » même à ceux qui ne se convertissaient pas, et » l'offrait avec un désir sincère et sérieux de les » sauver tous, sans qu'il fît deux personnages, fai- » sant semblant de vouloir sauver, et au fond ne le » voulant pas, et poussant secrètement les hommes » aux péchés qu'il défendait publiquement[4]. » Ils en voulaient directement dans tous ces endroits, aux auteurs de la Réforme, et à la vocation peu sincère qu'ils attribuaient à Dieu, lorsqu'il appelait à l'extérieur ceux que dans le fond il avait exclus de sa grâce, les prédestinant au mal.

Pour montrer combien la grâce était *résistible* (il faut permettre ces mots que l'usage avait consacrés, pour éviter la longueur) ils avaient mis un article qui disait « que l'homme pouvait par la grâce du » Saint-Esprit faire plus de bien qu'il n'en faisait, » et s'éloigner du mal plus qu'il ne s'en éloignait[5] : » ainsi il résistait souvent à la grâce, et la rendait inutile.

XXVII. *Déclaration des Remontrants sur l'amissibilité de la justice.* — Sur la persévérance ils décidaient que « Dieu donnait aux vrais fidèles régé- » nérés par sa grâce, des moyens pour se conserver » dans cet état; qu'ils pouvaient perdre la vraie foi » justifiante, et tomber dans des péchés incompati- » bles avec la justification, même dans des crimes » atroces, y persévérer, y mourir, s'en relever aussi » par la pénitence, sans néanmoins que la grâce » les contraignît à la faire[1]. » Voilà ce qu'ils pressaient avec plus de force, « détestant, disaient-ils, » de tout leur cœur ces dogmes impies et contraires » aux bonnes mœurs, qu'on répandait tous les » jours parmi les peuples; que les vrais fidèles ne » pouvaient tomber dans des péchés de malice, mais » seulement dans des péchés d'ignorance et de fai- » blesse; qu'ils ne pouvaient perdre la grâce; que » tous les crimes du monde assemblés en un ne » pouvaient rendre inutile leur élection, ni leur en » ôter la certitude : choses, ajoutaient-ils, qui ou- » vraient la porte à une sécurité charnelle et perni- » cieuse; qu'aucuns crimes, quelque horribles qu'ils » fussent, ne leur étaient imputés; que tous péchés » présents et futurs leur étaient remis par avance; » qu'au milieu des hérésies, des adultères et des » homicides pour lesquels on pourrait les excom- » munier, ils ne pouvaient totalement et finalement » perdre la foi[2]. »

XXVIII. *Deux mots essentiels sur lesquels roulait toute la dispute : Qu'on pouvait perdre la grâce totalement et finalement.* — Ces deux mots *totalement* et *finalement* étaient ceux sur lesquels principalement roulait la dispute. Perdre la foi et la grâce de la justification *totalement*, c'était la perdre tout à fait un certain temps; la perdre *finalement*, c'était la perdre à jamais et sans retour. L'un et l'autre était tenu impossible dans le calvinisme; et les remontrants détestaient l'un et l'autre de ces excès.

XXIX. *Contre la certitude du salut.* — Ils concluaient la déclaration de leur doctrine, en disant que, comme le vrai fidèle pouvait dans le temps présent être assuré de sa foi et de sa bonne conscience, il pouvait aussi être assuré pour ce temps-là, s'il y mourait, de son salut éternel; qu'il pouvait aussi être assuré de pouvoir persévérer dans la foi, parce que la grâce ne lui manquerait jamais pour cela : mais qu'il fût assuré de faire toujours son devoir, ils ne voyaient pas qu'il le *pût être, ni que cette assurance lui fût nécessaire*[3].

XXX. *Fondement des remontrants : Qu'il n'y avait nulle préférence gratuite pour les élus.* — Si l'on veut maintenant comprendre en peu de mots toute leur doctrine, le fondement en était qu'il n'y avait point d'élection absolue, ni de préférence gratuite par laquelle Dieu préparât à certaines personnes choisies, et à elles seules des moyens certains pour les conduire à la gloire : mais que Dieu offrait à tous les hommes, et surtout à ceux à qui l'Evangile était annoncé, des moyens suffisants de se convertir, dont les uns usaient, et les autres non, sans en employer aucun autre pour ses élus, non plus que pour les réprouvés; de sorte que l'élection n'était jamais que conditionnelle, et qu'on en pouvait déchoir en manquant à la condition. D'où ils concluaient, premièrement, qu'on pouvait perdre la grâce justifiante, et totalement, c'est-à-dire tout entière, et finalement, c'est-à-dire sans retour : secondement, qu'on ne pouvait en aucune sorte être assuré de son salut.

1. *Art.* 1, *ibid.* — 2. *II. Petr.*, II, 1. — 3. *Ead. sess.*, *p.* 116 *et seq.* — 4. *Pag.* 117. — 5. *Art.* 7. *ibid.* 117.

1. *Ead. sess.*, *p.* 117, 118 *et seq.* — 2. *Art.* 6, *ibid.*, *p.* 118. — 3. *Art.* 7 *et* 8, *ibid.*, *p.* 119.

XXXI. *En quoi les catholiques convenaient avec les remontrants.* — Encore que les catholiques ne convinssent pas du principe, ils convenaient avec eux des deux dernières conséquences, qu'ils établissaient néanmoins sur d'autres principes qu'il ne s'agit pas d'expliquer ici : et ils convenaient aussi que la doctrine calvinienne contraire à ces conséquences était impie, et ouvrait la porte à toutes sortes de crimes.

XXXII. *En quoi était la différence des catholiques, des luthériens et des remontrants.* — Les luthériens convenaient aussi en ce point avec les catholiques et les remontrants. Mais la différence des catholiques et des luthériens est que les derniers, en niant la certitude de persévérer, reconnaissaient une certitude de la justice présente; en quoi ils étaient suivis par les remontrants : au lieu que les catholiques différaient des uns et des autres, en soutenant qu'on ne pouvait être assuré ni de ses bonnes dispositions futures, ni même de ses bonnes dispositions présentes, dont au milieu des ténèbres de notre amour-propre nous avions toujours sujet de nous défier; de sorte que la confiance que nous avions du côté de Dieu n'ôtait pas tout à fait le doute que nous avions de nous-mêmes.

XXXIII. *Les calvinistes contraires aux uns et aux autres.* — Calvin et les calvinistes combattaient la doctrine des uns et des autres, et soutenaient aux luthériens et aux remontrants que le vrai fidèle était assuré non-seulement du présent, mais encore de l'avenir, et assuré par conséquent de ne perdre jamais ni totalement, c'est-à-dire tout à fait, ni finalement, c'est-à-dire sans retour, la grâce justifiante, ni la vraie foi une fois reçue.

XXXIV. *Demande des remontrants, qu'on prononçât clairement.* — L'état de la question et les différents sentiments sont bien entendus; et pour peu que le synode de Dordrecht ait voulu parler clairement, on comprendra sans difficulté quelle en aura été la doctrine; d'autant plus que les remontrants après leur déclaration, avaient sommé ceux qui se plaindraient qu'on expliquait mal leur doctrine, de rejeter nettement tout ce dont ils se croiraient injustement accusés; et priant aussi le synode de s'expliquer précisément sur des articles dont on se servait pour rendre toute la Réforme odieuse[1].

XXXV. *Décision du synode.* — Si jamais il a fallu parler nettement, c'est après une telle déclaration et dans de semblables conjonctures. Ecoutons donc maintenant la décision du synode.

Il prononce sur les cinq chefs prononcés en quatre chapitres; car, comme nous avons dit, le troisième et le quatrième chefs allaient toujours ensemble. Chaque chapitre a deux parties : dans la première on établit; dans la seconde on rejette et on improuve. Voici la substance des canons; car c'est ainsi qu'on appela les décrets de ce synode.

XXXVI. *Décision du synode sur le premier chef; la foi dans les seuls élus : la certitude du salut.* — Sur la prédestination et élection l'on décidait « que » le décret en est absolu et immuable; que Dieu » donne la vraie et vive foi à tous ceux qu'il veut » retirer de la damnation commune, ET A EUX SEULS; » que cette foi est un don de Dieu; que tous les » élus sont dans leur temps assurés de leur élec» tion, quoique non pas en même degré et en égale » mesure; que cette assurance leur vient non en » sondant les secrets de Dieu, mais en remarquant » en eux avec une sainte volupté et une joie spiri» tuelle les fruits infaillibles de l'élection, tels que » sont la vraie foi, la douleur de ses péchés, et les » autres; que le sentiment et la certitude de leur » élection les rend toujours meilleurs; que ceux » qui n'ont pas encore ce sentiment efficace et cette » certaine confiance, la doivent désirer; et enfin » que cette doctrine ne doit faire peur qu'à ceux » qui, attachés au monde ne se convertissent pas » sérieusement[1]. » Voilà déjà pour les seuls élus avec la vraie foi, la certitude du salut : mais la chose s'expliquera bien plus clairement dans la suite.

XXXVII. *Décision sur le baptême des enfants.* — L'article XVII décide « que la parole de Dieu décla» rant saints les enfants des fidèles, non par nature, » mais par l'alliance où ils sont compris avec leurs » parents, les parents fidèles ne doivent pas douter » de l'élection et du salut de leurs enfants qui meu» rent dans ce bas âge[2]. »

En cet article le synode approuve la doctrine des remontrants, à qui nous avons ouï dire précisément la même chose[3]. Il n'y a donc rien de plus assuré parmi nos adversaires, qu'un article qu'on voit également enseigné des deux partis : la suite nous fera voir quelles en sont les conséquences.

XXXVIII. *Condamnation de ceux qui niaient la certitude du salut.* — Parmi les articles rejetés on trouve celui qui veut que *la certitude du salut dépende d'une condition incertaine*[4]; c'est-à-dire que l'on condamne ceux qui enseignent qu'on est assuré d'être sauvé en persévérant à bien vivre; mais qu'on n'est pas assuré de bien vivre; qui était précisément la doctrine que nous avons ouï enseigner aux remontrants. Le synode déclare absurde *cette certitude incertaine*, et par conséquent établit une certitude absolue, qu'il tâche même d'établir par l'Écriture : mais il ne s'agit pas des preuves; il s'agit de bien poser la doctrine, et d'entendre que le vrai fidèle, selon les décrets de Dordrecht, non-seulement doit être assuré de son salut, supposé qu'il fasse bien son devoir, mais encore qu'il doit être assuré de le bien faire, du moins à la fin de sa vie. Ce n'est pourtant rien encore, et nous verrons cette doctrine bien plus clairement décidée.

XXXIX. *La foi justifiante encore une fois reconnue dans les élus seuls.* — Sur le sujet de la rédemption et de la promesse de grâce, on décide « qu'elle est annoncée indifféremment à tous les » peuples : c'est par leur faute que ceux qui n'y » croient pas la rejettent, et c'est par la grâce que » les vrais fidèles l'embrassent; mais les élus sont » les seuls à qui Dieu a résolu de donner la foi jus» tifiante, par laquelle ils sont infailliblement sau» vés. » Voilà donc une seconde fois la vraie foi justifiante dans les élus seuls : il faudra voir dans la suite ce qu'auront ceux qui ne continuent pas à croire jusqu'à la fin.

XL. *La coopération comment admise.* — Le sommaire du quatrième chapitre est, qu'encore que

[1] *Ead. Sess.*, *p.* 121, 122.

1. *Sess.* 36, *p.* 249 *et seq.*, *Idem*, *art.* 12 *et seq.*, *p.* 251. — 2. *Art.* 17. *p.* 253. — 3. Ci-dessus, *n.* 21. — 4. *Idem*, *art.* 7, *p.* 254.

Dieu appelle *sérieusement* tous ceux à qui l'Évangile est annoncé, en sorte que s'ils périssent ce n'est pas la faute de Dieu; il se fait néanmoins quelque chose de particulier dans ceux qui se convertissent, Dieu les appelant *efficacement*, et leur donnant la foi et la pénitence. La grâce suffisante des arminiens, avec laquelle *le libre arbitre se discerne lui-même*, est rejetée comme *un dogme pélagien*[1]. La régénération est représentée comme se faisant *sans nous*, non par *la parole extérieure, ou par une persuasion morale*, mais par une opération qui ne laisse pas *au pouvoir de l'homme d'être* RÉGÉNÉRÉ OU NON[2], d'être converti ou non : et néanmoins, dit-on dans cet article, quand la volonté est *renouvelée*, elle est non-seulement *poussée et mue de Dieu*, mais *elle agit étant mue de lui; et c'est l'homme qui croit et qui se repent.*

La volonté n'agit donc que quand elle est convertie et renouvelée. Mais quoi! n'agit-elle que quand on commence à désirer sa conversion, et à demander la grâce de la régénération? ou bien est-ce qu'on l'avait déjà quand on commençait à la demander? C'est ce qu'il fallait expliquer, et ne pas dire généralement que la conversion et la régénération se fait sans nous. Il y aurait bien d'autres choses à dire ici; mais il ne s'agit pas de disputer : il suffit historiquement de bien faire entendre la doctrine du synode.

XLI. *Certitude du fidèle.* — Il dit au XIIIe article, que la manière dont se fait en nous cette opération de la grâce régénérante est inconcevable : il suffit de concevoir que par cette grâce le fidèle *sait et sent qu'il croit et qu'il aime son Sauveur. Il sait et sent :* voilà dans l'ordre de la connaissance ce qu'il y a de plus certain, savoir et sentir.

XLII. *Suite de la même matière.* — Nous lisons dans l'article XVI, que de même que le péché n'a pas ôté la nature à l'homme, ni son entendement, ni sa volonté; ainsi la grâce régénérante n'agit pas en lui *comme dans un tronc et dans une bûche :* elle conserve les *propriétés* à la volonté, et ne *la force point malgré elle;* c'est-à-dire qu'elle ne la fait point *vouloir sans vouloir.* Quelle étrange théologie! N'est-ce pas vouloir tout embrouiller que de s'expliquer si faiblement sur le libre arbitre?

XLIII. *Les habitudes infuses.* — Parmi les erreurs rejetées, je trouve celle qui enseigne « que » dans la vraie conversion de l'homme, Dieu ne » peut répandre par infusion des qualités, des ha- » bitudes et des dons; et que la foi par laquelle » nous sommes premièrement convertis, et d'où » nous sommes appelés fidèles, n'est pas un don » et une qualité infuse de Dieu, mais seulement un » acte de l'homme[3]. » Je suis bien aise d'entendre l'infusion de ces nouvelles qualités et habitudes : elle nous sera d'un grand secours pour expliquer la vraie idée de la justification, et faire voir par quel moyen elle peut être obtenue de Dieu. Car je ne crois pas qu'on puisse douter qu'en ceux qui sont en âge de connaissance, ce ne soit un acte de foi inspiré de Dieu, qui nous impètre la grâce d'en recevoir l'habitude avec celle des autres vertus. Cependant l'infusion de cette habitude n'en sera pas moins gratuite, comme on verra en son temps : mais passons. Il faut maintenant venir au dernier chapitre, qui est le plus important, puisqu'il y fallait expliquer précisément et à fond ce qu'on aurait à répondre aux reproches des remontrants sur la certitude du salut et l'inamissibilité de la justice.

1. *Art.* 12, *p.* 265. — 2. *Idem.* — 3. *Art.* 6, *p.* 267.

Sur l'inamissibilité, voici ce qu'on dit :

XLIV. *Qu'on ne peut perdre la justice. Prodigieuse doctrine du synode.* — « Que dans certaines » actions particulières, les vrais fidèles peuvent quel- » quefois se retirer, et se retirent en effet, par leur » vice, de la conduite de la grâce, pour suivre la » concupiscence, jusqu'à tomber dans des crimes » atroces; que par ces péchés énormes ils offen- » sent Dieu, se rendent coupables de mort, inter- » rompent l'exercice de la foi, font une grande » blessure à leur conscience, et QUELQUEFOIS per- » dent pour un temps LE SENTIMENT DE LA GRACE[1]. » O Dieu, est-il bien possible que dans cet état détestable ils *ne perdent que* LE SENTIMENT DE LA GRACE, et non pas la grâce même, et ne la perdent que QUELQUEFOIS! Mais il n'est pas encore temps de se récrier; voici bien pis : « Dieu, dans ces tristes » chutes, ne leur ôte pas TOUT A FAIT son Saint- » Esprit, et ne les laisse pas tomber jusqu'à DÉCHOIR » DE LA GRACE DE L'ADOPTION ET DE L'ÉTAT DE LA JUS- » TIFICATION, ni jusqu'à commettre le péché à mort, » ou contre le Saint-Esprit, et être damnés[2]. » Quiconque donc est vrai fidèle, et une fois régénéré par la grâce, non-seulement ne périt pas dans ses crimes, mais dans le temps qu'il s'y abandonne, IL NE DÉCHOIT PAS DE LA GRACE DE L'ADOPTION ET DE L'ÉTAT DE LA JUSTIFICATION. Peut-on mettre plus clairement Jésus-Christ avec Bélial, et la grâce avec le crime?

XLV. *Dans quel crime le vrai fidèle ne tombe pas.* — A la vérité le synode semble vouloir préserver les vrais fidèles de quelques crimes, lorsqu'il dit qu'ils ne sont pas *délaissés jusqu'à tomber dans le péché à mort, ou contre le Saint-Esprit*, que l'Écriture nomme irrémissible : mais s'ils entendent par ces mots quelque autre péché que celui de l'impénitence finale, on ne sait plus ce que c'est : n'y ayant aucun pécheur, dans quelque désordre qu'il soit tombé, à qui on ne doive faire espérer la rémission de ses crimes. Laissons néanmoins au synode telle autre explication de ce péché qu'il voudra s'imaginer; c'est assez que nous voyions clairement, selon sa doctrine, que tous les crimes qu'on peut nommer, par exemple, un adultère aussi long et un homicide autant médité que celui d'un David, l'hérésie, l'idolâtrie même avec toutes ses abominations, où constamment, selon le synode, le vrai fidèle peut tomber, compatissent *avec la grâce de l'adoption et l'état de la justification.*

XLVI. *Le synode parle nettement.* — Et il ne faut pas dire que par cet état, le synode entende seulement le droit au salut qui reste toujours au vrai fidèle, c'est-à-dire selon le synode, au prédestiné, en vertu de la prédestination : car, au contraire, il s'agit ici du droit immédiat qu'on a au salut par la régénération et la conversion actuelle, et de l'état par lequel on est non pas destiné, mais en effet en possession tant de la vraie foi que de la justification. La question est, en un mot, non pas

1. *Art.* 4, 5, *p.* 271. — 2. *Art.* 6 *et seq.*

de savoir si on aura un jour cette grâce, mais si on en peut déchoir un seul moment après l'avoir eue : le synode décide que non. Remontrants, ne vous plaignez pas : on vous parle du moins franchement, comme vous l'avez désiré ; et tout ce que vous dites qu'on croit de pernicieux dans le parti que vous accusez, tout ce que vous y rejetez avec tant d'horreur, y est décidé en termes formels.

XLVII. *Les grands mots* TOTALEMENT *et* FINALEMENT. — Mais pour ôter toute équivoque, il faut voir dans le synode ces mots essentiels, *totalement* et *finalement*, sur lesquels nous avons fait voir que roulait toute la dispute[1] : il faut voir, dis-je, si l'on permet aux remontrants d'assurer qu'un vrai fidèle puisse *déchoir et totalement et finalement de l'état de justification*. Le synode, pour ne nous laisser aucun doute de son sentiment contre la perte totale, dit « que la semence immortelle, par laquelle les vrais fidèles sont régénérés, demeure » toujours en eux malgré leur chute. » Contre la perte finale le même synode dit qu'un jour réconciliés, ILS SENTIRONT *de nouveau la grâce*[2] *:* ils ne la recouvreront pas ; le synode se garde bien de dire ce mot : ils la *sentiront de nouveau*. De cette sorte, poursuit-il, il arrive que ni *ils ne perdent* TOTALEMENT *la foi et la grâce, ni ils ne demeurent* FINALEMENT *dans leur péché jusqu'à périr*.

En voilà, ce me semble, assez pour l'inamissibilité. Voyons pour la certitude.

XLVIII. *Certitude du salut, quelle ?* — « Les vrais » fidèles, dit le synode[3], peuvent être certains, et » le sont de leur salut et de leur persévérance, se» lon la mesure de la foi par laquelle ils CROIENT » AVEC CERTITUDE qu'ils sont et demeurent membres » vivants de l'Eglise, qu'ils ont la rémission de leurs » péchés, et la vie éternelle : certitude qui ne leur » vient pas d'une révélation particulière, mais par » la foi des promesses que Dieu a révélées dans sa » parole, et par le témoignage du Saint-Esprit, et » enfin par une bonne conscience, et une sainte et » sérieuse application aux bonnes œuvres. »

XLIX. *Toute incertitude est une tentation.* — On ajoute, pour ne rien laisser à dire, que « dans les » tentations et les doutes de la chair qu'on a à com» battre, on ne sent pas toujours cette plénitude de » foi et cette certitude de la persévérance[4] ; » afin que toutes les fois qu'on sent quelque doute, et qu'on n'ose pas se promettre avec une entière certitude de persévérer toujours dans son devoir, on se sente obligé à regarder ce doute comme un mouvement qui vient de la chair et comme une tentation qu'il faut combattre.

L. *Totalement et finalement.* — On compte ensuite parmi les erreurs rejetées, « que les vrais » fidèles puissent déchoir, et déchoient souvent TO» TALEMENT ET FINALEMENT de la foi justifiante ; de » la grâce et du salut ; et qu'on ne puisse durant » cette vie, avoir aucune assurance de la future per» sévérance sans révélation spéciale[5] : » on déclare que cette doctrine ramène les doutes des papistes, parce qu'en effet cette certitude sans révélation spéciale était condamnée dans le concile de Trente[6].

LI. *Comment l'homme justifié demeure coupable de mort.* — On demandera comment on accorde avec la doctrine de l'inamissibilité ce qui est dit dans le synode, que par les grands crimes les fidèles qui les commettent *se rendent coupables de mort*[1]. C'est ce qu'il est bien aisé de concilier avec les principes de la nouvelle réforme, où l'on soutient que le vrai fidèle, quelque régénéré qu'il soit, demeure toujours par la convoitise, *coupable de mort,* non-seulement dans ses péchés grands et petits, mais encore dans ses bonnes œuvres ; de sorte que cet état qui nous rend coupables de mort, n'empêche pas que, selon les termes du synode, on ne demeure *en état de justification et de grâce*.

LII. *Contradiction de la doctrine calvinienne.* — Mais enfin, n'avons-nous pas dit que nos réformés ne pouvaient nier et ne niaient pas en effet, que si on mourait dans ses crimes sans en avoir fait pénitence, on serait damné ? Il est vrai, la plupart l'avouent; et encore que le synode ne décide rien en corps sur cette difficulté, elle y fut proposée, comme nous verrons, par quelques-uns des opinants. A la vérité, il est bien étrange qu'on puisse demeurer dans une erreur où l'on ne peut éviter une contradiction aussi manifeste que celle où on reconnait qu'il y a un état de grâce, dans lequel néanmoins on serait damné si on y mourait. Mais il y a bien d'autres contradictions dans cette doctrine : en voici une sans doute qui n'est pas moins sensible que celle-là. Dans la nouvelle Réforme, la vraie foi est inséparable de l'amour de Dieu et des bonnes œuvres qui en sont le fruit nécessaire; c'est le dogme le plus constant de cette religion : et voici néanmoins contre ce dogme, la vraie foi non-seulement sans les bonnes œuvres, mais encore dans les plus grands crimes. Patience, ce n'est pas encore tout : je vois une autre contradiction non moins manifeste dans la nouvelle Réforme, et selon le décret du synode même : Tous les enfants des fidèles sont saints et leur salut est assuré[2]. En cet état, ils sont donc vraiment justifiés : donc ils ne peuvent déchoir de la grâce ; et tout sera prédestiné dans la nouvelle Réforme; ni, ce qui est bien plus étrange, ils ne peuvent avoir d'enfant qui ne soit saint et prédestiné comme eux : ainsi toute leur postérité est certainement prédestinée, et jamais un réprouvé ne peut sortir d'un élu. Qui l'osera dire? Et cependant qui pourra nier qu'une si visible et si étrange absurdité ne soit clairement renfermée dans les principes du synode et dans la doctrine de l'inamissibilité? Tout y est donc plein d'absurdités manifestes : tout s'y contredit d'une étrange sorte : mais aussi est-ce toujours l'effet de l'erreur de se contredire elle-même.

LIII. *Toute erreur se contredit elle-même.* — Il n'y a aucune erreur qui ne tombe en contradiction par quelque endroit : mais voici ce qui arrive quand on est fortement prévenu. On évite premièrement, autant qu'on peut, d'envisager cette inévitable et visible contradiction : si on ne peut s'en empêcher, on la regarde avec une préoccupation qui ne permet pas bien d'en juger : on croit s'en défendre en s'étourdissant par de longs raisonnements et par de belles paroles : ébloui de quelques principes spécieux dont on s'entête, on n'en veut pas revenir. Eutychès et ses sectateurs n'osaient dire que Jésus

1. Ci-dessus, *n.* 27. — 2. *Art.* 7, 8, *p.* 272. — 3. *Idem, art.* 9, *p.* 272, 273. — 4. *Ibid., art.* 2. — 5. *Art.* 3, *p.* 271. — 6. *Conc. Trid., sess.* VI, *cap.* 12, *can.* 16.

1. Ci-dessus, *n.* 44. — 2. *Idem*, *n.* 37.

Christ ne fût pas tout ensemble vrai Dieu et vrai homme; mais éblouis de cette unité mal entendue qu'ils imaginaient en Jésus-Christ, ils voulaient que les deux natures se fussent confondues dans l'union; et se faisaient un plaisir et un honneur de s'éloigner, par ce moyen, plus que tous les autres (quoique ce fût jusqu'à l'excès), de l'hérésie de Nestorius qui divisait le Fils de Dieu. Ainsi on s'embrouille, on s'entête, ainsi les hommes prévenus vont devant eux avec une aveugle détermination, sans vouloir ni pouvoir entendre, comme dit l'Apôtre, *ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec assurance*[1] : c'est ce qui fait tous les opiniâtres; c'est par-là que périssent tous les hérétiques.

LIV. *Faux appas de la certitude du salut.* — Nos adversaires se font un objet d'un agrément infini dans la certitude qu'ils veulent avoir de leur salut éternel. N'attendez pas que jamais ils regardent de bonne foi ce qui peut leur ôter cette certitude. S'il ne faut, pour la maintenir, que dire qu'on est assuré de ne mourir pas dans le crime, encore qu'on y tombât par une malice déterminée, et même qu'on en formât la détestable habitude, ils le diront. S'il faut pousser à toute outrance ce passage de saint Paul : *Les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance*[2]; et dire que Dieu n'ôte jamais tout à fait ni dans le fond ce qu'il a donné; ils le diront, quoi qu'il en arrive, quelque contradiction qu'on leur montre, quelque inconvénient, quelque affreuse suite qu'on leur fasse voir dans leur doctrine : autrement, outre qu'ils perdraient le plaisir de leur certitude, et l'agrément qu'ils ont trouvé dans la nouveauté de ce dogme, il faudrait encore avouer qu'ils auraient tort dans le point qu'ils ont regardé comme le plus essentiel de leur Réforme, et que l'Eglise romaine qu'ils ont blâmée et tant haïe, aurait raison.

LV. *Si le synode a été mal entendu sur l'inamissibilité, et si la certitude qu'il pose n'est autre chose que la confiance.* — Mais peut-être que cette certitude qu'ils enseignent n'est autre chose dans le fond que la confiance que nous admettons. Plût à Dieu! Personne ne nie cette confiance : les luthériens la soutenaient; et cependant les calvinistes leur ont dit cent fois qu'il fallait quelque chose de plus. Mais sans sortir du synode, les Arminiens admettaient cette confiance; car sans doute ils n'ont jamais dit qu'un fidèle tombé dans le crime dont il se repent dût désespérer de son salut. Le synode ne laisse pas de les condamner, parce que, contents de cette espérance, ils rejettent la certitude. Les catholiques enfin admettaient cette confiance; et la sainte persévérance, que le concile de Trente veut qu'on reconnaisse comme un *don spécial de Dieu*[3], il veut qu'on l'attende avec confiance de sa bonté infinie. Cependant, parce qu'il rejette la certitude absolue, le synode le condamne, et accuse les remontrants, qui niaient aussi cette certitude, de retomber par ce moyen, dans les doutes du papisme. Si le dogme de la certitude absolue et de l'inamissibilité eût causé autant d'horreur au synode qu'une si affreuse doctrine en doit exciter naturellement dans les esprits, les ministres qui composaient cette assemblée n'auraient pas eu assez de voix pour faire entendre à tout l'univers que les remontrants, que les luthériens, que les catholiques, qui les accusent d'un tel blasphème, les calomnient, et toute l'Europe eût retenti d'un tel désaveu : mais au contraire, loin de se défendre de cette certitude et de cette inamissibilité que les remontrants leur objectaient, ils l'établissent, et condamnent les remontrants pour l'avoir niée. Quand ils se croient calomniés, ils savent bien s'en plaindre. Ils se plaignent, par exemple, à la fin de leur synode, de ce que leurs ennemis, et entre autres les remontrants, les accusent « de faire Dieu » auteur du péché; de lui faire réprouver les » hommes sans aucune vue du péché; de lui faire » précipiter les enfants des fidèles dans la damna» tion, sans que toutes les prières de l'Eglise, ni » même le baptême les en puissent retirer[1]. » Que ne disent-ils de même qu'on les accuse à tort d'admettre la certitude et l'inamissibilité dont nous parlons? Il est vrai qu'ils disent dans ce même lieu qu'on les accuse « d'inspirer aux hommes une » sécurité charnelle, en disant qu'aucun crime ne » nuit au salut des élus, et qu'ils peuvent en toute » assurance, commettre les plus exécrables. » Mais est-ce assez s'expliquer pour des gens à qui l'on demande une réponse précise? Ne leur suffit-il pas, pour s'échapper, d'avoir reconnu des crimes, par exemple, *ce péché à mort et contre le Saint-Esprit*, quel qu'il soit, où les élus et les vrais fidèles ne tombent jamais? Et s'ils voulaient que les autres crimes fussent autant incompatibles avec la vraie foi et l'état de grâce, n'auraient-ils pas pu le dire en termes exprès, au lieu qu'en termes exprès ils décident le contraire?

LVI. *La doctrine de Calvin expressément définie par le synode.* — Concluons donc que des trois articles dans lesquels nous avons fait consister la justification calvinienne[2], les deux premiers, qui étaient déjà insinués dans les Confessions de foi[3], c'est-à-dire la certitude absolue de la prédestination, et l'impossibilité de déchoir finalement de la foi et de la grâce une fois reçue, sont expressément définis dans le synode de Dordrecht; et que le troisième article, qui consiste à savoir si le vrai fidèle pouvait du moins perdre quelque temps, et tant qu'il pouvait dans le crime, la grâce justifiante et la vraie foi[4], quoiqu'il ne fût exprimé en aucune Confession de foi, est semblablement décidé selon la doctrine de Calvin et l'esprit de la nouvelle Réforme.

LVII. *Sentiment de Pierre Dumoulin approuvé par le synode.* — On peut encore connaître le sentiment de tout le synode par celui du célèbre Pierre Dumoulin, ministre de Paris : c'était assurément de l'aveu de tout le monde, le plus rigoureux calviniste qui fût alors, et le plus attaché à la doctrine que Gomar soutenait contre Arminius. Il envoya à Dordrecht son jugement sur cette matière, qui fut lu et approuvé de tout le synode, et inséré dans les actes. Il déclare qu'il n'avait pas eu le loisir de traiter toutes les questions; mais il établit tout le fond de la doctrine du synode, lorsqu'il décide que nul n'est justifié que celui qui est glori-

1. *I. Tim.*, I, 7. — 2. *Rom.*, XI. 29. — 3. *Conc. Trid.*, *Sess.* V, *Can.* 15, 16, 22.

1. *Syn. Dord.*, *Concl.*, *sess.* 136, *p.* 275. — 2. Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 2, 3 *et suiv.* — 3. *Conf. de foi de Fr.*, *art.* 18, 19, 20, 21, 22. *Dim.*, 18, 19, 36. — 4. Ci-dessus, *liv.* IX, *Conf. Belg.*, *art.* 21. *Syn. Gen.*, *I. part.*, *p.* 139.

fié[1] : par où il condamne les arminiens en ce qu'ils enseignent *qu'il y a des justifiés qui perdent la foi et sont damnés*[2]. Et encore plus clairement dans ces paroles[3] : « Quoique le doute du salut entre quelquefois dans l'esprit des vrais fidèles, Dieu commande néanmoins dans sa parole que nous en soyons assurés; et il faut tendre de toutes ses forces à cette certitude, où il ne faut pas douter que plusieurs n'arrivent; et quiconque est assuré de son salut, l'est en même temps que Dieu ne l'abandonnera jamais, et ainsi qu'il persévérera jusqu'à la fin. » On ne peut pas plus clairement regarder le doute comme une tentation et une faiblesse, et la certitude comme un sentiment commandé de Dieu. Ainsi le fidèle n'est pas assuré qu'il ne tombera pas dans les plus grands crimes, et qu'il n'y demeurera pas longtemps comme David : mais il ne laisse pas d'être assuré que Dieu *ne l'abandonnera jamais, et qu'il persévérera jusqu'à la fin.* C'est un abrégé du synode : aussi résolut-on dans cette assemblée, de rendre grâces à Dumoulin pour le jugement très-exact qu'il avait porté sur cette matière, et pour son consentement avec la doctrine du synode.

LVIII. *Question : Si la certitude du salut est une certitude de foi.* — Quelques-uns ont voulu douter si la certitude que le synode établit dans chaque fidèle pour son salut particulier est une certitude de foi : mais on cessera de douter, si on remarque que la certitude dont il est parlé est toujours exprimée par le mot de *croire,* qui, dans le synode ne se prend que pour la vraie foi; joint que cette certitude, selon le même synode, n'est que la foi des promesses appliquées par chaque particulier à soi-même et à son salut éternel, avec le sentiment certain qu'on a dans le cœur, de la sincérité de sa foi; de sorte qu'afin qu'il ne manque aucun genre de certitude, on a celle de la foi jointe à celle de l'expérience et du sentiment.

LIX. *Sentiments des théologiens de la Grande-Bretagne.* — Ceux de tous les opinants qui expliquent le mieux le sentiment du synode, sont les théologiens de la Grande-Bretagne; car après avoir avoué avec tous les autres, dans le fidèle, une espèce de doute de son salut, mais un doute qui vient toujours de la tentation, ils expliquent très-clairement, « qu'après la tentation, l'acte par lequel on croit qu'on est regardé de Dieu en miséricorde, et qu'on aura infailliblement la vie éternelle, n'est pas un acte d'une opinion douteuse, ni d'une espérance conjecturale où l'on pourrait se tromper, *cui falsum subesse potest;* mais un acte d'une vraie et vive foi excitée et scellée dans les cœurs par l'esprit d'adoption[4] : » en quoi ces théologiens semblent aller plus avant que la Confession anglicane[5], qui paraît avoir voulu éviter de parler si clairement *sur la certitude du salut*, comme on a vu[6].

LX. *Que ces théologiens ont cru que la justice ne se pouvait perdre. Contradiction de leur doctrine.* — Quelques-uns ont voulu penser que ces théologiens anglais n'étaient pas de l'avis commun sur la justice qu'on attribuait aux fidèles tombés dans les grands crimes pendant qu'ils y persévèrent, comme fit David; et ce qui peut faire douter, c'est que ces docteurs décident formellement *que ces fidèles sont en état de damnation, et seraient damnés s'ils mouraient*[1]; d'où il s'ensuit qu'ils sont déchus de la grâce de la justification, du moins pour ce temps. Mais c'est ici de ces endroits où il faut que tous ceux qui sont dans l'erreur tombent nécessairement en contradiction : car ces théologiens se voient contraints par leurs principes erronés, à reconnaître d'un côté que les fidèles ainsi plongés dans le crime seraient damnés s'ils mouraient alors; et de l'autre, *qu'ils ne déchéent pas de l'état de la justification*[2].

LXI. *Que la foi et la charité demeurent dans les plus grands crimes.* — Et il ne faut pas se persuader qu'ils confondent ici la justification avec la prédestination; car au contraire, c'est ce qu'ils distinguent très-expressément; et ils disent que ces fidèles plongés dans le crime non-seulement ne sont pas déchus de leur prédestination, ce qui est vrai de tous les élus, « mais qu'ils ne sont pas déchus de la foi, ni de ce germe céleste de la régénération et des dons fondamentaux sans lesquels la vie spirituelle ne peut subsister[3]; de sorte qu'il est impossible que les dons de la charité et de la foi s'éteignent tout à fait dans leurs cœurs[4] : ils ne perdent point tout à fait la foi, la sainteté, l'adoption[5]; ils demeurent dans la justification universelle, qui est la justification très-proprement dite, dont nul crime particulier ne les peut exclure[6] » : ils demeurent dans la justification, « dont le renouvellement intérieur et la sanctification est inséparable[7]; » en un mot, ce sont des saints qui seraient damnés s'ils mouraient.

LXII. *Ce qui restait dans les fidèles plongés dans le crime. Doctrine de ceux d'Embden.* — On était bien embarrassé, selon ces principes, à bien expliquer ce qui restait dans ces saints plongés dans le crime. Ceux d'Embden demeurent d'accord que *la foi actuelle n'y pouvait rester, et qu'elle était incompatible avec le consentement aux péchés griefs.* Ce qui ne se perdait pas, *c'était la foi habituelle, celle,* disaient-ils, *qui subsiste en l'homme lorsqu'il dort, ou qu'il n'agit pas*[8]; mais aussi *cette foi habituelle répandue dans l'homme par la prédication et l'usage des sacrements, est la vraie foi vive et justifiante*[9]; d'où ils concluaient que le fidèle parmi ces crimes énormes, ne perdait *ni la justice ni le Saint-Esprit :* et lorsqu'on leur demandait s'il n'était pas aussi bon de dire qu'on perdrait *la foi et le Saint-Esprit* pour le recouvrer après, que de dire qu'on en perdait seulement *le sentiment et l'énergie,* sans perdre la chose, ils répondaient qu'il ne fallait pas ôter au fidèle la consolation de ne pouvoir jamais perdre « la foi ni le Saint-Esprit en quelque crime qu'il tombât contre sa conscience. Car ce serait, disaient-ils[10], une froide consolation de lui dire : Vous avez tout à fait perdu la foi et le Saint-Esprit; mais peut-être que Dieu vous adoptera et vous régénérera de nouveau afin que vous lui

1. *Sess.* 103, 104, *p.* 289, 300. — 2. *Idem*, *p.* 291. — 3. *Ibid.*, *p.* 300. — 4. *Sent. Theol. Mag. Brit., C. de persev. certit. quoad nos. Th.* III, *p*, 218. *Ibid. Th.* IV, *p.* 219. — 5. *Conf. Aug.*, *art.* 17. *Synt. Gen.* I, *p.* 102. — 6. Ci-dess., *liv.* X, *n.* 23.

1. *Sent. Theol. Mag. Brit., C. de persev. certit. quoad nos. Th.* III, IV. — 2. *Idem*, *Th.* II, *p.* 212. — 3. *Ibid.*, *Th.* V, *p.* 213. IV, *p.* 214. — 4. *Ibid.*, *p.* 215. — 5. *Ibid.*, *Th.* VII. — 6. *Ibid.*, *Th.* VI. — 7. *Ibid.*, *Th.* VI, *p.* 214, 218. — 8. *Jud. Theol. Embd. de* V. *art.*, *ch.* I, *n.* 44, 52, *p.* 266, 267. — 9. *Idem*, *n.* 45; *Ibid.*, *p.* 270. — 10. *Ibid.*, *n.* 50, 51.

» soyez réconcilié ». Ainsi à quelque péché que le » fidèle s'abandonne contre sa propre conscience, on lui est si favorable, qu'on ne se contente pas, pour le consoler, de lui laisser l'espérance du retour futur à l'état de grâce; mais il faut qu'il ait encore la consolation d'y être *actuellement*[1] parmi ses crimes.

LXIII. *Ce que faisait le Saint-Esprit dans les fidèles plongés dans le crime. Etrange idée de la justice chrétienne.* — Il restait encore la question, savoir ce que faisaient dans les fidèles ainsi livrés au péché, la foi et le Saint-Esprit, et s'ils y étaient tout à fait sans action. On répondait qu'ils n'étaient pas sans action; et l'effet qu'ils produisaient, par exemple dans David, était qu'il ne péchait pas *tout entier : Peccavit David, at non totus*[2]; et qu'il y avait un certain péché qu'il ne commettait pas. Que si enfin l'on poussait la chose jusqu'à demander quel était donc *ce péché où l'homme pèche tout entier*, et dans lequel le fidèle ne tombe jamais, on répondait que « ce n'était pas une chute particu- » lière du chrétien en tel et tel crime contre la pre- » mière ou la seconde table; mais une totale et » universelle défection et apostasie de la vérité de » l'Evangile, par laquelle l'homme n'offense pas » Dieu en partie et à demi, mais par un mépris » obstiné il en méprise la majesté tout entière, et » s'exclut absolument de la grâce[3]. » Ainsi jusqu'à ce qu'on en soit venu à ce mépris obstiné de Dieu et à cette apostasie universelle, on a toujours la consolation *d'être saint, d'être justifié et régénéré*, et d'avoir *le Saint-Esprit* habitant en soi.

LXIV. *Sentiments de ceux de Brême.* — Ceux de Brême ne s'expliquent pas moins durement, lorsqu'ils disent que « ceux qui sont une fois vrai- » ment régénérés ne s'égarent jamais assez pour » s'écarter tout à fait de Dieu par une apostasie » universelle, en sorte qu'ils le haïssent comme un » ennemi, qu'ils pèchent comme le diable par une » malice affectée, et se privent des biens célestes : » c'est pourquoi ils ne perdent jamais absolument » la grâce et la faveur de Dieu[4]; » de sorte qu'on demeure dans cette grâce, bien régénéré, bien justifié, pourvu seulement qu'on ne soit pas un ennemi déclaré de Dieu, et aussi méchant qu'un démon.

LXV. *Si on peut excuser le synode de ces excès. Consentement unanime de tous les opinants.* — Ces excès sont si grands que les protestants en ont honte, et qu'il y a eu même quelques catholiques qui n'ont pu se persuader que le synode de Dordrecht y fût tombé. Mais enfin voilà historiquement avec les décrets du synode, les avis des principaux opinants. Et afin qu'on ne doutât point de tous les autres, outre ce qui est inséré dans les actes du synode, que tout y fut décidé avec un consentement unanime de tous les opinants sans en excepter un seul[5]; j'ai expressément rapporté les opinions où ceux qui veulent excuser le synode de Dordrecht trouvent le plus d'adoucissement.

LXVI. *La sanctification de tous les enfants baptisés reconnue dans le synode; et la suite de cette doctrine.* — Outre ces points importants, nous en voyons un quatrième expressément décidé dans ce synode; et c'est celui de la sainteté de tous les enfants des fidèles. On s'était expliqué différemment sur cet article dans les actes de la nouvelle Réforme[1]. Nous avons vu cette sainteté des enfants, formellement établie dans le Catéchisme des calvinistes de France, et il y est dit expressément que tous les enfants des fidèles sont sanctifiés et naissent dans l'alliance : mais nous avons vu le contraire dans l'accord de ceux de Genève avec les Suisses[2]; et la sanctification des petits enfants même baptisés, y est restreinte aux seuls prédestinés. Bèze semble avoir suivi cette restriction dans l'*Exposition* déjà citée[3] : mais le synode de Dordrecht prononce en faveur de la sainteté de tous les enfants des fidèles, et ne permet pas aux parents de douter de leur salut[4] : article dont nous avons vu qu'il suit plus clair que le jour, selon les principes du synode, que tous les enfants des fidèles et tous les descendants de ces enfants jusqu'à la consommation des siècles, si leur race dure autant, sont du nombre des prédestinés.

LXVII. *On vient à la procédure du synode. Requête des remontrants qui se plaignent qu'ils sont jugés par leurs parties.* — Si toutes ces décisions, qui paraissent si authentiques, font un fondement si certain dans la nouvelle Réforme, qu'on soit privé du salut et retranché de l'Eglise en les rejetant, c'est ce que nous avons à examiner en expliquant la procédure du concile.

La première chose que j'y remarque, c'est une requête des remontrants, où ils exposent au synode qu'ils ont été condamnés, traités d'hérétiques et excommuniés par les contre-remontrants, leurs collègues et leurs parties; qu'ils sont pasteurs comme les autres, et qu'ainsi naturellement ils devraient avoir séance dans le synode avec eux; que si on les en exclut comme parties dans le procès, leurs parties doivent être exclues aussi bien qu'eux : autrement qu'ils seraient ensemble juges et parties, qui est la chose du monde la plus inique[5].

LXVIII. *Ils se servent des mêmes raisons dont tout le parti protestant s'était servi contre l'Eglise.* — C'était visiblement les mêmes raisons pour lesquelles tous les protestants avaient récusé le concile des catholiques, pour lesquelles les zwingliens en particulier s'étaient élevés contre le synode des ubiquitaires, qui les avait condamnés à Iène, comme on a vu[6]. Les remontrants ne manquaient pas de se servir de ces exemples. Ils produisaient principalement les griefs contre le concile de Trente, où les protestants avaient dit : « Nous voulons un concile » libre; un concile où nous soyons avec les autres; » un concile qui n'ait pas pris parti; un concile qui » ne nous tienne pas pour hérétiques : autrement » nous serions jugés par nos parties[7]. » Nous avons vu que Calvin et les calvinistes avaient allégué les mêmes raisons contre le synode de Iène. Les remontrants se trouvaient dans le même état, quand ils voyaient François Gomar et ses adhérents, assis dans le synode au rang de leurs juges, et se voyaient cependant exclus, et traités comme coupables : c'était préjuger contre eux avant l'examen de la cause; et

1. *Jud. Theol. Embd. de* v. *art.*, *ch.* I, *n.* 30, *p.* 265. — 2. *Idem*, *n.* 51, *p.* 267. — 3. *Ibid.*, *n.* 60. *p.* 268. — 4. *Jud. Brem. de* v *art.*, *n.* 12, 13, *p.* 251, 255. — 5. *Sess.* 125, 130, *et præf. ad Ecc.*

1. Ci-dessus, *liv.* IX, *n* 10, 11, 12, 19. — 2. *Idem*, *n.* 20. 21. — 3. *Expos. de la foi*, *ch.* IV, *Conc.* 13, *p.* 80. — 4. *Sessione* 36; *Cap. de predest.*, *art.* 17. Ci-dessus, *n.* 37. — 5. *Sess.* 25, *p.* 65 *et seq.* — 6. Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 12. — 7. *Idem*, *p.* 70, 81.

ces raisons leur paraissaient d'autant plus convaincantes, que c'était visiblement celles de leurs pères contre le concile de Trente, comme ils le faisaient voir par leur requête[1].

LXIX. *On leur ferme la bouche par l'autorité des Etats.* — Après qu'on eût lu cette requête[2], on leur déclara « que le synode trouvait fort étrange » que les accusés voulussent faire la loi à leurs » juges, et leur prescrire des règles; et que c'était » faire injure non-seulement au synode, mais en» core aux Etats-généraux qui les avaient convo» qués, et qui leur avaient commis le jugement; » qu'ainsi ils n'avaient qu'à obéir[3]. »

C'était leur fermer la bouche par l'autorité du souverain; mais ce n'était pas satisfaire à leurs raisons, ni aux exemples de leurs pères, lorsqu'ils avaient décliné le jugement du concile de Trente. Aussi n'entra-t-on guère dans cet examen. Les délégués des Etats, qui assistaient au synode avec toute l'autorité de leurs supérieurs, jugèrent que les remontrants n'étaient pas recevables dans leurs demandes[4], et leur ordonnèrent d'obéir à ce qui serait réglé par le synode, qui de son côté déclara leurs propositions insolentes, et la récusation qu'ils faisaient de tout le synode comme étant partie dans le procès, injurieuse non-seulement au synode même, mais encore à la suprême autorité des Etats-généraux.

LXX. *Ils protestent contre le synode. Les raisons dont on les combat dans le synode, condamnent tout le parti protestant.* — Les remontrants condamnés changèrent leurs requêtes en protestation contre le synode. On délibéra dessus[5]; et comme les raisons qu'ils alléguaient étaient les mêmes dont les protestants s'étaient servis pour éluder l'autorité des évêques catholiques, les réponses qu'on leur fit étaient les mêmes que les catholiques avaient employées contre les protestants. On leur disait que ce n'avait jamais été la coutume de l'Eglise de priver les pasteurs du droit de suffrage contre les erreurs pour s'y être opposés : que ce serait leur ôter le droit de leur charge pour s'en être fidèlement acquittés, et renverser tout l'ordre des jugements ecclésiastiques : que par les mêmes raisons, les ariens, les nestoriens et les eutychiens auraient pu récuser toute l'Eglise, et ne se laisser aucun juge parmi les chrétiens : que ce serait le moyen de fermer la bouche aux pasteurs, et de donner aux hérésies un cours entièrement libre. Après tout, quels juges voulaient-ils avoir? Où trouverait-on dans le corps des pasteurs, ces gens neutres et indifférents qui n'auraient pris aucune part aux questions de la foi et aux affaires de l'Eglise[6]? Ces raisons ne souffraient point de réplique : mais par malheur pour nos réformés, c'était celles qu'on leur avait opposées lorsqu'ils déclinèrent le jugement des évêques qu'ils trouvaient en place au temps de leur séparation.

LXXI. *On décide que le parti le plus faible et le plus nouveau doit céder au plus grand et au plus ancien.* — Ce qu'on disait de plus fort contre les remontrants, *c'est qu'ils étaient des novateurs*, et qu'ils étaient *la partie la plus petite aussi bien que la plus nouvelle*, qui devait par conséquent être jugée *par la plus grande, par la plus ancienne, par celle qui était en possession, et qui soutenait la doctrine reçue jusqu'alors*[1]. Mais c'est par là que les catholiques devaient le plus l'emporter : car enfin quelle antiquité l'Eglise belgique réformée alléguait-elle aux remontrants? Nous ne voulons pas, disait-elle, laisser affaiblir la doctrine que nous avons toujours soutenue *depuis cinquante ans*[2]; car ils ne remontaient pas plus haut. Si cinquante ans donnaient à l'Eglise qui se disait réformée tant de droit contre les arminiens, nouvellement sortis de son sein, quelle devait être l'autorité de toute l'Eglise catholique fondée depuis tant de siècles?

LXXII. *Embarras du synode sur la protestation des remontrants.* — Parmi toutes ces réponses qu'on faisait aux remontrants sur leurs protestations, ce qu'on passait le plus légèrement, c'était la comparaison qu'ils faisaient de leurs exceptions contre le synode de Dordrecht, avec celles des réformés contre les conciles des catholiques et ceux des luthériens. Les uns disaient « qu'il y avait grande » différence entre les conciles des papistes et des » luthériens, et celui-ci. Là on écoute des hommes, » le Pape et Luther; ici on écoute Dieu. Là on » apporte des préjugés; et ici il n'y a personne qui » ne soit prêt à céder à la parole de Dieu. Là on a » des ennemis en tête; et ici on n'a d'affaire qu'a» vec ses frères. Là tout est contraint; ici tout est » libre[3]. » C'était résoudre la question par ce qui en faisait la difficulté. Il s'agissait de savoir si les gomaristes ne venaient pas avec leurs préjugés dans le synode; il s'agissait de savoir si c'était des ennemis ou des frères; il s'agissait de savoir qui avait le cœur plus docile pour la vérité et la parole de Dieu; si c'était les protestants en général plutôt que les catholiques, les disciples de Zwingle plutôt que ceux de Luther, et les gomaristes plutôt que les arminiens. Et pour ce qui est de la liberté, l'autorité des Etats, qui intervenait partout, et qu'aussi on avait toujours à la bouche dans le synode[4], celle du prince d'Orange, ennemi déclaré des arminiens, l'emprisonnement de Grotius et des autres chefs du parti, et enfin le supplice de Barneveld, font assez voir comment on était libre en Hollande sur cette matière.

LXXIII. *Etrange réponse de ceux de Genève.* — Les députés de Genève tranchent plus court; et sans s'arrêter aux luthériens, à qui aussi quatre ans qu'ils avaient au-dessus des zwingliens ne pouvaient pas attribuer l'autorité de les juger, ils répondaient à l'égard des catholiques[5] : « Il a été » libre à nos pères de protester contre les conciles » de Constance et de Trente, parce que nous ne » voulons avoir aucune sorte d'union avec eux; au » contraire, nous les méprisons et les haïssons : de » tout temps ceux qui déclinaient l'autorité des con» ciles se séparaient de leur communion. » Voilà toute leur réponse; et ces bons théologiens n'auraient rien eu à opposer au déclinatoire des arminiens, s'ils avaient rompu avec les Eglises de Hollande, et qu'ils les eussent haïes et méprisées ouvertement.

1. *Syn. Dord.*, *p.* 70, 71, 72, *etc.*, 81, *etc.* — 2. *Idem*, *p.* 80. — 3. *Sess.* 26, *p.* 82, 83. — 4. *Ibid.*, *p.* 81. — 5. *Sess.* 27, *p.* 93. — 6. *Idem*, *n.* 83, 87, 97, 98, 100, 101, 106.

1. *Pag.* 97, 103, *etc.* — 2. *Præf. ad Ecc. ant. Syn. Dord.* — 3. *Pag.* 99. — 4. *Sess.* 25, *p.* 80; *Sess.* 26, *p.* 81, 82, 83, *etc.* — 5. *Idem*, 103.

LXXIV. *Que selon le synode de Dordrecht les protestants étaient obligés à reconnaître le concile de l'Eglise catholique.* — Selon cette réponse, les luthériens n'avaient que faire de se mettre tant en peine de ramasser des griefs contre le concile de Trente, ni de discuter qui était partie ou qui ne l'était pas dans cette cause. Pour décliner l'autorité du concile où les catholiques les appelaient, ils n'avaient qu'à dire sans tant de façon : Nous voulons rompre avec vous, nous vous méprisons, nous vous haïssons et nous n'avons que faire de votre concile. Mais l'édification publique et le nom même de chrétien ne souffrait pas une telle réponse. Aussi n'est-ce pas ainsi que répondirent les luthériens : au contraire, ils déclarèrent, et même à Augsbourg dans leur propre confession, qu'ils en appelaient au concile, et même au concile que le Pape assemblerait[1]. Il y a une semblable déclaration dans la Confession de Strasbourg[2] : ainsi les deux partis protestants étaient d'accord en ce point. Ils ne voulaient donc pas rompre avec nous : ils ne nous haïssaient pas; ils ne nous méprisaient pas tant que le disent ceux de Genève. S'il est donc vrai, selon eux, que les remontrants devaient se soumettre au concile de la Réforme, parce qu'ils ne voulaient pas rompre; les protestants, qui témoignaient ne vouloir non plus se séparer de l'Eglise catholique, devaient se soumettre à son concile.

LXXV. *Pour fermer la bouche aux remontrants, un synode des calvinistes est contraint de recourir à l'assistance du Saint-Esprit promise aux conciles.* — Il ne faut pas oublier une réponse que fit tout un synode de la province de Hollande au déclinatoire des remontrants. C'est le synode tenu à Delpht un peu avant celui de Dordrecht[3]. Les remontrants objectaient que le synode qu'on voulait assembler contre eux ne serait pas infaillible comme l'étaient les apôtres, et ainsi ne les lierait pas dans leur conscience. Il fallait bien avouer cela, ou nier tous les principes de la Réforme : mais après l'avoir avoué, ceux de Delpht ajoutent ces mots[4] : « Jésus-» Christ qui a promis aux apôtres l'esprit de vérité » dont les lumières les conduiraient en toute vérité, » a aussi promis à son Eglise d'être avec elle jus-» qu'à la fin des siècles[5], et de se trouver au milieu » de deux ou trois qui s'assembleraient en son » nom[6], » d'où ils concluaient un peu après « que » lorsqu'il s'assemblerait de plusieurs pays des pas-» teurs pour décider selon la parole de Dieu ce » qu'il faudrait enseigner dans les Eglises, il fallait » avec une ferme confiance se persuader que Jésus-» Christ serait avec eux selon sa promesse. »

LXXVI. *C'est revenir à la doctrine catholique.* — Les voilà donc enfin obligés à reconnaître deux promesses en Jésus-Christ pour assister aux jugements de son Eglise. Or les catholiques n'ont jamais eu d'autre fondement pour croire l'Eglise infaillible. Ils se servent du premier passage pour montrer qu'il est toujours avec elle considérée dans son tout. Ils se servent du second pour faire voir qu'on devrait tenir pour certain qu'il serait au milieu de deux ou de trois, si on était assuré qu'ils fussent vraiment assemblés au nom de Jésus-Christ. Or, ce qui est douteux de deux ou trois qui se seraient assemblés en particulier, est certain à l'égard de toute l'Eglise lorsqu'elle est assemblée en corps : on doit donc alors tenir pour certain que Jésus-Christ y est par son esprit, et ainsi que ses jugements sont infaillibles; ou qu'on nous dise quel autre usage on peut faire de ces promesses dans le cas où les applique le synode de Delpht.

LXXVII. *On fait espérer aux remontrants un concile œcuménique.* — Il est vrai que c'est dans le corps de l'Eglise universelle et de son concile œcuménique qu'on trouve l'accomplissement assuré de ces promesses. C'était aussi à un tel concile que les remontrants avaient appelé. On leur avait répondu « qu'il était douteux si et quand on pourrait » convoquer ce concile œcuménique; qu'en atten-» dant, le national convoqué par les Etats serait » comme œcuménique et général, puisqu'il serait » composé des députés de toutes les Eglises réfor-» mées; que s'ils se trouvaient grevés par ce synode » national, il leur serait libre d'en appeler au con-» cile œcuménique, pourvu qu'en attendant ils » obéissent au concile national[1]. »

LXXVIII. *Illusion de cette promesse.* — La réflexion qu'il faut faire ici, est que parler de concile œcuménique, c'était parmi les nouveaux réformés un reste du langage de l'Eglise. Car que voulait dire ce mot dans ces nouvelles Eglises? Elles n'osaient pas dire que les députés de toutes les Eglises réformées fussent un concile œcuménique représentant l'Eglise universelle. C'était, dit-on, non pas un concile œcuménique, mais *comme un concile œcuménique*. De quoi devait donc être composé un vrai concile œcuménique? Y fallait-il avec eux les luthériens qui les avaient excommuniés? ou les catholiques? ou enfin quelles autres Eglises? C'est ce que les calvinistes ne savaient pas; et en l'état où ils s'étaient mis en rompant avec tout le reste des chrétiens, ce grand nom de concile œcuménique, si vénérable parmi les chrétiens, n'était plus pour eux qu'un nom en l'air, auquel il ne répondait aucune idée dans leur esprit.

LXXIX. *Résolution du synode, qu'on pouvait retoucher aux Confessions de foi, et en même temps obligation d'y souscrire.* — La dernière observation que j'ai à faire pour la procédure, regarde les Confessions de foi et les Catéchismes reçus dans les Provinces-Unies. Les synodes provinciaux obligèrent les remontrants à y souscrire : ceux-ci le refusèrent absolument, parce qu'ils crurent qu'il y avait des principes d'où suivait assez clairement la condamnation de leur doctrine. On les avait traités d'hérétiques et de schismatiques sur ce refus; et néanmoins on était d'accord dans les synodes provinciaux[2]; et il fut expressément déclaré dans le synode de Dordrecht, que ces Confessions de foi, loin de passer pour une règle certaine, pouvaient être examinées de nouveau; de sorte qu'on obligeait les remontrants à souscrire à une doctrine de foi, même sans y croire.

LXXX. *Décret des prétendus réformés de France au synode de Charenton, pour approuver celui de Dordrecht. La certitude du salut reconnue comme le point principal.* — Nous avons déjà observé ce qui

1. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 62. — 2. *Conf. Argen. peror. Synt. Gen.*, *I. part.*, *p.* 199. — 3. 21. *Oct.* 1618. — 4. *Syn. Delph. int. Act. Dord.*, *Sess.* 26, *p.* 86. — 5. *Matth.*, XXVIII, 20. — 6. *Idem*, XVIII, 20.

1. *Præf. ad Ecc. ant. Syn. Dor.* — 2. *Syn. Delph. int. act. Dord.*, *Sess.* 25, *p.* 91; *Sess.* 32, *p.* 123.

est marqué dans les actes, que les canons du synode contre les remontrants, furent établis avec un consentement unanime de tous les opinants, *sans en excepter un seul*[1]. Les prétendus réformés de France n'avaient pas eu permission de se trouver à Dordrecht, quoiqu'ils y fussent invités : mais ils en reçurent les décisions dans leurs synodes nationaux, et entre autres dans celui de Charenton en 1620, où l'on en traduisit en français tous les canons; et la souscription en fut ordonnée avec serment en cette forme : « Je reçois, approuve et embrasse toute la doctrine enseignée au synode de » Dordrecht comme entièrement conforme à la parole » de Dieu et Confession de foi de nos Eglises : la » doctrine des arminiens fait dépendre l'élection de » Dieu de la volonté des hommes, ramène le paganisme, déguise le papisme, et renverse toute la » certitude du salut[2]. » Ces derniers mots font connaître ce qu'on jugeait de plus important dans les décisions de Dordrecht; et la certitude du salut y paraît comme un des caractères des plus essentiels du calvinisme.

LXXXI. *Nouvelle souscription du synode de Dordrecht par les réfugiés de France.* — Encore tout nouvellement la première chose qu'on a exigée des ministres de ce royaume réfugiés en Hollande dans ces dernières affaires de la religion, a été de souscrire aux actes du synode de Dordrecht; et tant de concours, tant de serments, tant d'actes réitérés semblent faire voir qu'il n'y a rien de plus authentique dans tout ce parti.

LXXXII. *Par le décret du synode de Dordrecht les remontrants demeurent déposés et excommuniés.* — Le décret même du synode montre l'importance de cette décision, puisque les remontrants y sont privés « du ministère, de leurs chaires de professeurs » en théologie, et de toutes autres fonctions tant ecclésiastiques qu'académiques, jusqu'à ce qu'ayant satisfait à l'Eglise, ils lui soient pleinement réconciliés et reçus à sa communion[3] » ce qui montre qu'ils étaient traités d'excommuniés, et que la sentence d'excommunication portée contre eux dans les Eglises et synodes particuliers, était confirmée; après quoi le synode supplie les Etats de ne souffrir pas qu'on enseigne « une autre doctrine que celle » qui venait d'être définie, et d'empêcher les héré» sies et les erreurs qui s'élevaient : » ce qui regarde manifestement les articles des arminiens, qu'on avait qualifiés *d'erronés et de sources d'erreurs cachées*.

LXXXIII. *Les décisions de Dordrecht peu essentielles. Sentiments du ministre Jurieu.* — Toutes ces choses pourraient faire voir qu'on a regardé ces articles comme fort essentiels à la religion. Cependant M. Jurieu nous apprend bien le contraire : car, après avoir supposé *que l'Eglise romaine du temps du concile de Trente était du moins dans les sentiments des arminiens*, il poursuit ainsi[4] : « Si » elle n'eût point eu d'autres erreurs, nous eus» sions très-mal fait de nous en séparer : il eût » fallu tolérer cela pour le bien de la paix, parce » que c'est une Eglise dont nous faisons partie, et » qui ne s'était pas confédérée pour soutenir la » grâce selon la théologie de saint Augustin, etc. » Et c'est aussi ce qui fait conclure[1], « que ce qui fait » qu'on a retranché les remontrants de la commu» nion, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu se sou» mettre à une doctrine premièrement que nous » croyons conforme à la parole de Dieu; seconde» ment, que nous nous étions obligés par une con» fession confédérée de soutenir et de défendre » contre le pélagianisme de l'Eglise romaine. »

LXXXIV. *Le semi-pélagianisme, selon cet auteur, ne damne point.* — Sans lui avouer ses principes, ni ce qu'il dit de l'Eglise romaine, il me suffit d'exposer ses sentiments, qui lui font dire dans un autre endroit, que « les Eglises de la Con» fession des Suisses et de Genève retrancheraient » de leur communion un semi-pélagien et un » homme qui soutiendrait les erreurs des remon» trants; mais que ce ne serait pourtant pas leur » dessein de déclarer cet homme damné, comme si » le semi-pélagianisme damnait[2]. » Il demeure donc bien établi, par le sentiment de ce ministre, que la doctrine des remontrants peut bien exclure quelqu'un de la confédération particulière des Eglises prétendues réformées; mais non pas en général de la société des enfants de Dieu : ce qui montre que ces articles ne sont pas de ceux qu'on appelle fondamentaux.

Enfin, le même docteur, dans le *Jugement sur les méthodes*, où il travaille à la réunion des luthériens avec ceux de sa communion, reconnaît, que « pour arrêter un torrent de pélagianisme qui al» lait inonder les Pays-Bas, le synode de Dordrecht » a dû opposer la méthode la plus rigide et la plus » exacte à ce relâchement pélagien[3]. » Il ajoute que dans cette vue, « il a pu imposer à son parti la né» cessité de soutenir la méthode de saint Augustin, » et obliger non tous les membres de sa société, » mais au moins tous ses docteurs, prédicateurs, » et autres gens qui se mêlent d'enseigner, sans » pourtant obliger à la même chose les autres » Eglises et les autres communions. » D'où il résulte que le synode, loin d'obliger tous les chrétiens à ses dogmes, ne prétend pas même y obliger tous ses membres, mais seulement ses prédicateurs et ses docteurs : ce qui montre ce que c'est au fond que ces graves décisions de la nouvelle Réforme, où après avoir tant vanté l'expresse parole de Dieu, tout aboutit enfin à obliger les docteurs à enseigner d'un commun accord une doctrine que les particuliers ne sont obligés ni de croire ni de professer.

LXXXV. *Que les dogmes dont il s'agissait à Dordrecht étaient des plus populaires et des plus essentiels.* — Et il ne faut pas répondre que c'est ici de ces dogmes qui ne doivent pas venir à la connaissance du peuple : car outre que tous les dogmes révélés de Dieu sont faits pour le peuple comme pour les autres, et qu'il y a certains cas où il n'est pas permis de les ignorer; celui qui fut défini à Dordrecht devait être plus que tous les autres un dogme très-populaire; puisqu'il s'agissait principalement de la certitude que chacun devait avoir de son salut : dogme où l'on mettait dans le calvinisme le principal fondement de la religion chrétienne[4].

1. *Sess.* 125, 130, *Præf. ad Eccl.* — 2. *Syn. de Char.*, *c.* 23. — 3. *Sent. Syn. de Remonst.*, *Sess.* 138, *p.* 280. — 4. *Syst. de l'Egl.*, *l.* 2, *c.* 3, *p.* 255.

1. *Syst. de l'Egl.*, *l.* 2, *c.* 10, *p.* 305. — 2. *Idem*, *c.* 3, *p.* 249. — 3. *Jug. sur les méth.*, *Sect.* 18, *p.* 159, 160. — 4. *Ci-dess.*, *n.* 6.

LXXXVI. *Que le ministre Jurieu fait agir le synode de Dordrecht plutôt par politique que par vérité.* — Tout le reste des décisions de Dordrecht aboutissant, comme on a vu, à ce dogme de la certitude, il n'était pas question de spéculations oiseuses, mais de la pratique qu'on jugeait la plus nécessaire et la plus intime de la religion; et néanmoins M. Jurieu nous a parlé de cette doctrine, non tant comme d'un dogme principal, que *comme d'une méthode* qu'on a été obligé de suivre; et non pas comme étant la plus certaine, mais comme étant *la plus rigide : Pour arrêter*, disait-il, *ce torrent de pélagianisme*, il a fallu lui opposer *la méthode la plus rigide et la plus exacte*, et décider, ajoute-t-il[1], beaucoup de choses *au préjudice de la liberté, qui a toujours été de disputer pour et contre entre les réformés :* comme si c'était ici une affaire de politique, ou qu'il y eût autre chose à considérer dans les décisions de l'Eglise que la pure vérité révélée de Dieu clairement et expressément par sa parole, sur laquelle aussi, après qu'elle a été bien reconnue, il n'est plus permis de biaiser.

LXXXVII. *Qu'on était prêt à supporter le pélagianisme dans les arminiens.* — Mais ce qu'enseigne le même ministre en un autre endroit est encore bien plus surprenant, puisqu'il déclare aux arminiens, que ce n'est point proprement l'arminianisme, mais le socinianisme qu'on rejette en eux. « Ces messieurs les remontrants, dit-il[2], ne se doi- » vent pas étonner que nous offrions la paix aux » sectes qui paraissent être dans les mêmes senti- » ments qu'eux à l'égard du synode de Dordrecht, et » que nous ne la leur présentions pas. Leur semi- » socinianisme sera toujours une muraille de sépa- » ration entre eux et nous. » Voilà donc ce qui fait la séparation. C'est *qu'aujourd'hui*, poursuit-il, *le socinianisme est entre eux dans les lieux les plus élevés.* On voit bien que sans cet obstacle on pourrait s'unir avec les arminiens, sans s'embarrasser de *ce torrent de pélagianisme dont ils inondaient les Pays-Bas*, ni des décisions de Dordrecht, ni même de la confédération de tout le calvinisme pour les prétendus sentiments de saint Augustin.

LXXXVIII. *Les autres ministres sont de même avis que le ministre Jurieu.* — M. Jurieu n'est pas le seul qui nous a révélé ce secret du parti. Le ministre Matthieu Bochart nous avait appris avant lui que « si les remontrants n'eussent différé du reste » des calvinistes que dans les cinq points décidés » dans le synode de Dordrecht, l'affaire eût pu s'ac- » commoder[3] : » ce qu'il confirme par le sentiment des autres docteurs de la secte[4], et par celui du synode même[5].

LXXXIX. *Que la Réforme permet aux particuliers de s'attribuer plus de capacité pour entendre la saine doctrine, qu'à tout le reste de l'Eglise.* — Il est vrai qu'il dit en même temps, qu'encore qu'on fût disposé à tolérer dans les particuliers paisibles et modestes les sentiments opposés à ceux du synode, on n'eût pas pu les souffrir dans les ministres, qui doivent être mieux instruits que les autres : mais c'en est toujours assez pour faire voir que ces décisions *qu'on opposait au pélagianisme*[6], quoique faites par le synode avec un si grand appareil et avec tant de fréquentes déclarations qu'on n'y suivait autre chose que la pure et expresse parole de Dieu, ne sont pas fort essentielles au christianisme; et ce qui est le plus étonnant, qu'on répute pour gens modestes des particuliers, qui, après avoir connu la décision de tous les docteurs, et comme parle M. Bochart, *de toutes les Eglises du parti autant qu'il y en a dans l'Europe*[1], croient encore pouvoir mieux entendre la saine doctrine, non-seulement que chacune d'elles en particulier, mais encore qu'elles toutes ensemble.

XC. *Que les docteurs mêmes se sont beaucoup relâchés dans l'observance des décrets de Dordrecht.* — Il est même très-assuré que les docteurs dans lesquels on ne voulait point tolérer les sentiments opposés à ceux du synode, se sont ouvertement relâchés sur ce sujet. Les ministres qui ont écrit dans les derniers temps, et entre autres M. de Beaulieu, que nous avons vu à Sedan un des plus savants et des plus pacifiques de tous les ministres, adoucissent le plus qu'ils peuvent le dogme de l'inamissibilité de la justice, et même celui de la certitude du salut[2] : et deux raisons les y portent : la première est l'éloignement qu'en ont eu les luthériens, à qui ils veulent s'unir à quelque prix que ce soit : la seconde est l'absurdité et l'impiété qu'on découvre dans ces dogmes, pour peu qu'ils soient pénétrés. Les docteurs peuvent bien s'y accoutumer en conséquence des faux principes dont ils sont imbus; mais les gens simples et de bonne foi ne croiront pas aisément que chacun pour être fidèle doive s'assurer qu'il n'a point à craindre la damnation, dans quelque crime qu'il se plonge; encore moins qu'il soit assuré d'y conserver la sainteté de la grâce.

Toutes les fois que nos réformés désavouent ces dogmes impies, louons-en Dieu, et sans disputer davantage, prions-les seulement de considérer que le Saint-Esprit ne pouvait pas être en ceux qui les ont enseignés, et qui ont fait consister une grande partie de la Réforme dans de si indignes idées de la justice chrétienne.

XCI. *Que le synode de Dordrecht ne guérit de rien, et que malgré ses décrets M. Jurieu est pélagien.* — Il résulte néanmoins de là qu'après tout ce grand synode a été inutile, et qu'il ne guérit ni les peuples, ni les pasteurs mêmes pour qui principalement il a été fait; puisque ce qu'on appelle pélagianisme dans la Réforme, qui est ce que le synode a voulu détruire, demeure en son entier : car je demande qui est guéri de ce mal? Ce n'est pas déjà ceux qui n'en croient pas le synode; et ce n'est non plus ceux qui le croient : car, par exemple, M. Jurieu, qui est de ce dernier nombre, et qui paraît demeurer si ferme dans la confédération, comme il l'appelle, des églises calviniennes contre le pélagianisme, au fond ne l'improuve pas, puisqu'il soutient, comme on a vu[3], qu'il n'est pas contraire à la piété. Il ressemble à ces sociniens, qui, interrogés s'ils croient la divinité éternelle du Fils de Dieu, répondent bien qu'ils la croient : mais si on les pousse plus loin, ils disent que la

1. *Jug. sur les méth.*, *Sect.* 18, *p.* 55. — 2. *Idem*, *Sect.* 16, *p.* 137. — 3. *Diallact.*, *cap.* 8, *p.* 126, *etc.* — 4. *Idem*, *p.* 130. — 5. *Ibid. p.* 127. — 6. *Ibid.*, *p.* 126 *et seq.*

1. *Diallact.*, *cap.* 8, *p.* 127. — 2. *Thes. de art. just.*, *part. II*, *Th.* 12, 43; *Item*, *Th. an homo solis nat. virit.*, *etc.*; *Coroll.* 2, 3, 4, 5, 6, *etc.* — 3 Ci-dessus, *n.* 83, 84, 87.

croyance contraire, au fond n'est pas opposée à la piété et à la vraie foi. Ceux-là sont vrais ennemis de la divinité du Fils de Dieu, puisqu'ils en tiennent le dogme pour indifférent : M. Jurieu est pélagien, et ennemi de la grâce dans le même sens.

XCII. *Autre parole pélagienne du même ministre, et ses pitoyables contradictions.* — En effet, quel est le but de cette parole : *Dans les exhortations il faut nécessairement parler à la pélagienne?* Ce n'est pas là le discours d'un théologien; puisque si le pélagianisme est une hérésie qui rende inutile la croix de Jésus-Christ, comme on l'a tant prêché même dans la Réforme[1], il en faut être éloigné jusqu'à l'infini dans l'exhortation, loin d'y en conserver la moindre teinture.

Ce ministre ne s'entend pas mieux lorsqu'il excuse les pélagiens ou les semi-pélagiens de la Confession d'Augsbourg avec les arminiens qui en suivent les sentiments, sous prétexte que « pendant » qu'ils sont semi-pélagiens de parole pour l'esprit, » ils sont disciples de saint Augustin pour le cœur[2] : » car ne sait-il pas que l'esprit gâté a bientôt corrompu le cœur? On est trop attaché à l'erreur quand on ne se réveille pas lors même que la vérité nous est présentée, principalement par un synode de toute la communion dont on est.

Quand donc M. Jurieu dit d'un côté que le pélagianisme ne damne pas[3], et que de l'autre on ne *rendra jamais de vrais chrétiens et de vrais dévots, pélagiens et semi-pélagives*[4], tout subtil théologien qu'il est, il ne pouvait pas montrer plus clairement qu'il ne songe pas à ce qu'il dit, et qu'en voulant tout sauver, on perd tout.

XCIII. *Que ce ministre retombe dans les excès des réformateurs sur la cause du péché.* — Il croit aussi avoir évité ces excès de faire Dieu auteur du péché, où il prétend qu'on ne tombe plus dans son parti *depuis cent ans*[5], et il y retombe lui-même dans le même livre, où il prétend montrer qu'on les évite. Car enfin tant qu'on ôtera au genre humain la liberté de son choix, et qu'on croira que le libre arbitre subsiste avec une entière et inévitable nécessité, il sera toujours véritable que ni les hommes ni les anges prévaricateurs n'ont pas pu ne pas pécher; et qu'ainsi les péchés où ils sont tombés sont une suite nécessaire des dispositions où leur Créateur les a mis. Or M. Jurieu est de ceux qui laissent en leur entier cette inévitable nécessité, lorsqu'il dit que nous ne savons de notre âme, *sinon qu'elle pense*, et qu'on ne peut pas définir ce qu'il faut *pour être libre*[6]. Il avoue donc qu'il ignore si ce n'est point cette inévitable et fatale nécessité qui nous entraîne au mal comme au bien, et il se replonge dans tous les excès des premiers réformateurs, dont il se vante qu'on est sorti depuis un siècle.

Pour éviter ces terribles inconvénients, il faut du moins savoir croire, si on n'est pas parvenu jusqu'à l'entendre, qu'on ne peut admettre sans blasphème, et sans faire Dieu auteur du péché, cette invincible nécessité que les remontrants ont reprochée aux prétendus réformateurs, et dont le synode de Dordrecht ne les a pas justifiés.

1. *Meth.*, *Sect.* 15, *p.* 131. — 2. *Idem*, *Sect.* 14, *p.* 113, 141. — 3. Ci-dessus, *n.* 83, 84, 87. — 4. *Meth.*, *Sect.* 15, *p.* 113, 121. — 5. Ci-dessus, *n.* 4. — 6. *Meth.*, *Sect.* 15, 129, 130.

XCIV. *Connivence du synode de Dordrecht, non-seulement sur ces excès des prétendus réformateurs, mais encore sur ceux des remontrants.* — Et en effet, je remarque qu'on ne dit rien dans tout le synode contre ces damnables excès. On a voulu épargner les réformateurs, et sauver d'un blâme éternel les commencements de la Réforme.

Mais du moins il ne fallait pas ménager les remontrants, qui opposaient aux excès des réformateurs des excès qui n'étaient pas moins criminels.

On imprima en Hollande en 1618, un peu devant le synode, un livre avec ce titre : *Etat des controverses des Pays-Bas*, où l'on fait voir que c'était la doctrine des remontrants; qu'il pouvait survenir à Dieu quelques accidents; qu'il était capable de changement; que sa prescience sur les événements particuliers n'était pas certaine; qu'il agissait par discours et par conjecture en tirant comme nous une chose de l'autre[1] : et d'autres erreurs infinies de cette nature, où l'on prenait le parti de ces philosophes, qui, de peur de blesser notre liberté, ôtaient à Dieu sa prescience. On faisait voir qu'ils s'égaraient jusqu'à faire Dieu corporel, jusqu'à lui donner trois essences; et le reste, qu'on peut apprendre de ce livre qui est très-net et très-court. Ce livre fut composé pour préparer au synode qu'on allait tenir la matière de ses délibérations : mais on n'y parla point de toutes ces choses, ni de beaucoup d'autres aussi essentielles que les remontrants remuaient. On fut seulement soigneux de conserver les articles qui étaient particuliers au calvinisme, et on eut plus de zèle pour ces opinions que pour les principes essentiels du christianisme.

XCV. *Décret de Charenton, où les luthériens sont reçus à la communion.* — Les complaisances que nous avons vu qu'on avait pour les luthériens n'en obtenaient rien pour l'union, et ils persistaient à tenir tout le parti des sacramentaires pour excommunié. Enfin les prétendus réformés de France, dans leur synode national de Charenton firent ce décret mémorable, où ils déclarent « que les Allemands et autres suivant la Confession d'Augsbourg, attendu que les Eglises de la Confession d'Augsbourg conviennent avec les autres réformés aux principes et points fondamentaux de la vraie religion, et qu'il n'y a en leur culte ni idolâtrie, ni superstition, pourront, sans faire abjuration, être reçus à la sainte table, à contracter mariage avec les fidèles de notre Confession, et à présenter comme parrains des enfants au baptême, en promettant au consistoire qu'ils ne les solliciteront jamais à contrevenir directement ou indirectement à la doctrine reçue et professée en nos Eglises, mais se contenteront de les instruire dans les principes desquels nous convenons tous. »

XCVI. *Conséquence de ce décret.* — En conséquence de ce décret, il a fallu dire que la doctrine de la présence réelle prise en elle-même *n'a aucun venin;* qu'elle n'est pas contraire « à la piété ni à » l'honneur de Dieu, ni au bien des hommes; qu'en- » core que l'opinion des luthériens sur l'Eucharistie » induise aussi bien que celle de Rome la destruc- » tion de l'humanité de Jésus-Christ : cette suite » néanmoins ne leur peut être mise sus sans calom-

1. *Specim. Controv. Belg. offic. ex Elzev.*, *p.* 2, 4, 7, *etc.*

» nie, vu qu'ils la rejettent formellement[1] : » de sorte qu'il demeure pour constant qu'en matière de religion il ne faut plus faire le procès à personne sur ce qu'on tire de sa doctrine, quelque claire que paraisse la conséquence; mais sur ce qu'il avoue en termes formels.

XCVII. *Les calvinistes n'avaient jamais fait de semblable avance.* — Jamais les sacramentaires n'avaient fait de si grande avance envers les luthériens. La nouveauté de ce décret ne consiste pas à dire que la présence réelle et les autres dont on dispute entre les deux partis, ne regardent pas les fondements du salut; car il faut demeurer d'accord de bonne foi que dès le temps de la conférence de Marpourg[2], c'est-à-dire, dès l'an 1529, les zwingliens offrirent aux luthériens de les tenir pour frères malgré leur doctrine de la présence réelle; et dès lors ils ne croyaient pas qu'elle fût fondamentale : mais ils voulaient que la fraternité fût mutuelle et également reconnue de part et d'autre; ce qui leur étant refusé par Luther, ils demeurèrent de leur côté sans tenir pour frères ceux qui ne voulaient pas prononcer le même jugement en leur faveur : au lieu que dans le synode de Charenton, ce sont les sacramentaires seuls qui reconnaissent pour frères les luthériens, encore qu'ils en soient tenus pour excommuniés.

XCVIII. *Date mémorable du décret de Charenton.* — La date de ce décret de Charenton est mémorable : il fut fait en 1631. Le grand Gustave foudroyait en Allemagne, et à ce coup on crut dans toute la Réforme que Rome même allait devenir sujette au luthéranisme. Dieu en avait décidé autrement : l'année d'après, ce roi victorieux fut tué dans la bataille de Lutzen, et il fallut rétracter tout ce qu'on en avait vu dans les prophéties.

XCIX. *Grand changement dans la controverse par ce décret. Il convainc les calvinistes de calomnie.* — Cependant le décret était fait, et les catholiques remarquaient le plus grand changement qu'on pût jamais voir dans la doctrine des prétendus réformés.

Premièrement, toute l'horreur qu'on avait inspirée au peuple contre la doctrine de la présence réelle a paru manifestement injuste et calomnieuse. Les docteurs en diront ce qu'il leur plaira : c'était principalement à la présence réelle que l'aversion des peuples était attachée. On leur avait représenté cette doctrine, non-seulement comme charnelle et grossière, mais encore comme brutale et pleine de barbarie, par laquelle on devenait des cyclopes, des mangeurs de chair humaine et de sang humain, des parricides qui mangeaient leur père et leur Dieu. Mais maintenant, depuis le décret de ce synode, il demeure pour constant que toutes ces exagérations, dont on avait longtemps fasciné les simples, sont calomnieuses; et la doctrine qu'on faisait passer pour si impie et si inhumaine n'a plus rien de contraire à la piété.

C. *Le sens littéral et la présence réelle nécessaire.* — Dès-là même elle devient très-croyable, et même très-nécessaire : car ce qui obligeait le plus à détourner le sens de ces paroles : *Si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang*[3]; et encore celles-ci : *Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang*[1] à des sens spirituels et métaphoriques, c'est qu'elles semblaient induire au crime, en obligeant de manger de la chair humaine, et de boire du sang humain : de sorte que c'était le cas d'interpréter spirituellement, selon la règle de saint Augustin, ce qui paraissait porter au mal. Mais, maintenant cette raison n'a plus même la moindre apparence : tout ce crime imaginaire s'est évanoui, et rien n'empêche qu'on ne prenne au pied de la lettre la parole de notre Sauveur.

On avait fait horreur au peuple de la doctrine catholique, comme d'une doctrine qui détruisait la nature humaine en Jésus-Christ, et ruinait le mystère de son ascension. Mais maintenant on ne doit point être effrayé de ces conséquences, et on en est quitte pour les nier sans qu'on puisse les imputer à qui les nie.

CI. *Le principal sujet de la rupture rendu vain.* — Ces horreurs, qu'on avait mises dans l'esprit des peuples, étaient, à vrai dire, dans leur esprit le véritable sujet de leur rupture avec l'Église. Qu'on lise dans tous les actes des prétendus martyrs la cause pour laquelle ils ont souffert, on verra partout que c'est la doctrine contraire à la présence réelle. Que l'on consulte un Mélanchton, un Sturmius, un Peucer, tous les autres qui ne voulaient pas que l'on condamnât cette doctrine des zwingliens; leur principale raison fut, que c'était pour cette doctrine que mouraient tant de fidèles en France et en Angleterre. En mourant pour cette doctrine, ces malheureux martyrs croyaient mourir pour un fondement de la foi et de la piété : maintenant cette doctrine est innocente, et n'exclut ni de la table sacrée, ni du royaume des cieux.

CII. *La haine du peuple tournée contre la transsubstantiation, qui est bien moins importante.* — Pour conserver dans le cœur des peuples la haine du dogme catholique, il a fallu la tourner contre un autre objet que la présence réelle. La transsubstantiation est maintenant le grand crime : ce n'est plus rien de mettre Jésus-Christ présent, de mettre un même corps en divers lieux, de mettre tout un corps dans chaque parcelle : la grande erreur est d'avoir ôté le pain : ce qui regarde Jésus-Christ est peu de chose; ce qui regarde le pain est l'essentiel.

CIII. *Jésus-Christ n'est plus adorable dans l'Eucharistie, comme on le croyait auparavant.* — On a changé toutes les maximes qui avaient jusqu'alors passé pour constantes touchant l'adoration de Jésus-Christ. Calvin et les autres avaient démontré que partout où Jésus-Christ, un objet si adorable, était tenu pour présent d'une présence aussi spéciale que celle qu'on reconnaissait dans l'Eucharistie, il n'était pas permis de le frustrer de l'adoration qui lui est due[2]. Mais maintenant, ce n'est pas assez que Jésus-Christ soit quelque part pour y être adoré; il faut qu'il commande qu'on l'adore; *qu'il déclare sa volonté pour être adoré en tel lieu ou en tel état*[3] : autrement tout Dieu qu'il est, il n'aura de nous aucun culte. Bien plus, il faut qu'il se montre : « Si le corps de Christ est en un lieu

1. *Daillé, Apol., c.* VII, 13, *Id. Lettre à Mongl.* — 2. Ci-dessus, *l.* II, *n.* 45. — 3. *Joan.*, VI, 54.

1. *Matth.*, XXVI, 26, 27, 28. — 2. *Cont. Vestph. Cont Heshus.* — 3. *Dial. du ministre Boch. sur le Syn. de Char.*, I, 24. *Ejusd. Dial., II. part., cap.* 7, *Sedani*, p. 21.

» invisiblement, et d'une manière imperceptible à » tous les sens, il ne nous oblige pas à l'adorer en » ce lieu-là. » Sa parole ne suffit pas, il faut le voir : on a beau entendre la voix du roi, si on ne le voit de ses yeux, on ne lui doit rien, ou du moins il faut qu'il dise expressément que son intention est d'être honoré : autrement on agira comme s'il n'y était pas. Si c'était le roi de la terre, on n'hésiterait pas à lui rendre ce qui lui est dû dès qu'on sait qu'il est quelque part : mais honorer ainsi le Roi du ciel, ce serait une idolâtrie, et on aurait peur qu'il ne crût qu'on adore un autre que lui.

CIV. *On tolère dans les luthériens les actes intérieurs de l'adoration, et on rejette les extérieurs, qui n'en sont que le témoignage.* — Mais voici une nouvelle finesse. Le luthérien, qui croit Jésus-Christ présent, le reçoit comme son Dieu; il y met sa confiance, il l'invoque, et le synode de Charenton décide, *qu'il n'y a ni idolâtrie, ni superstition dans son culte :* mais s'il fait un acte sensible d'adoration, il est idolâtre : c'est-à-dire qu'il est permis d'avoir le fond de l'adoration, qui est le sentiment intérieur; mais il n'est pas permis de le témoigner, et on devient idolâtre en faisant paraître par quelque posture de respect, le sentiment de vénération vraiment sainte qu'on a dans le cœur.

CV. *Vaine réponse.* — Mais, dit-on, c'est que si le luthérien adorait Jésus-Christ dans l'Eucharistie où il est avec le pain, il serait à craindre que l'adoration ne se rapportât au pain comme à Jésus-Christ[1], et en tout cas qu'on ne crût que ce fût l'intention de l'y apporter : sans doute, lorsque les Mages ont adoré Jésus-Christ, ou dans sa crèche, ou dans un berceau, il fallait craindre qu'ils n'adorassent avec Jésus-Christ ou le berceau, ou la crèche; ou enfin que la sainte Vierge et saint Joseph ne les prissent pour des adorateurs du berceau où reposait le Fils de Dieu. Voilà les subtilités que le décret de Charenton avait amenées.

CVI. *L'ubiquité tolérée.* D'ailleurs, la doctrine de l'ubiquité qu'on avait traitée avec raison autant parmi les sacramentaires que parmi les catholiques comme une doctrine monstrueuse, où l'on confond les deux natures de Jésus-Christ, devient la doctrine des saints.

Car il ne faut pas s'imaginer que les défenseurs de cette doctrine soient exceptés de l'union : le synode parle en général des Eglises de la Confession d'Augsbourg, dont on sait que la plus grande partie est ubiquitaire : et les ministres nous apprennent que l'ubiquité n'a rien de mortel[2], quoiqu'elle renverse, plus expressément que n'ont jamais fait les eutychiens, la nature humaine de Notre Seigneur.

CVII. *On ne compte pour important que le culte extérieur.* — En un mot, on compte pour peu tout ce qui ne change rien dans le culte, et encore dans le culte extérieur; car la croyance qu'on a au dedans n'est pas un obstacle à la communion : il n'y a que le respect qu'on rend au dehors qui fait le péché; et voilà où nous réduisent ceux qui ne nous prêchent que l'adoration en esprit et en vérité.

CVIII. *Le fondement de la piété, qu'on reconnaissait autrefois, est changé.* — On voit bien, sans qu'il soit besoin que j'en avertisse, qu'après le synode de Charenton, ni l'inamissibilité de la justice, ni la certitude du salut ne sont plus un fondement nécessaire de la piété, puisque les luthériens sont admis à la communion avec la doctrine contraire.

CIX. *Les disputes de la prédestination ne font plus rien à l'essence de la religion.* — Il ne faut non plus nous parler de la prédestination absolue et des décrets absolus comme d'un article principal, puisqu'on ne doit pas nier, selon M. Jurieu[1], « qu'il » n'y ait de la piété dans ces grandes communions » de protestants, dans lesquelles on traite si mal et » les décrets absolus, et la grâce efficace par elle-» même. » Le même ministre demeure d'accord que les protestants d'Allemagne font entrer « la prévi-» sion de la foi dans cet amour gratuit, par lequel » Dieu nous a aimés en Jésus-Christ[2]. » Ainsi le décret de la prédestination ne sera pas un décret absolu et indépendant de toute prévision, mais un *décret conditionnel*, qui renferme la condition de la foi future; et c'est ce que M. Jurieu ne condamne pas.

CX. *Deux autres nouveautés remarquables, qui suivent du décret de Charenton.* — Mais voici les deux plus remarquables nouveautés qu'ait introduites le décret de Charenton dans la Réforme prétendue : c'est premièrement, la dispute sur les points fondamentaux; et secondement, la dispute sur la nature de l'Eglise.

CXI. *Distinction des points fondamentaux, et inévitable embarras de nos réformés.* — Sur les points fondamentaux les catholiques leur ont dit : Si la présence réelle, si l'ubiquité, si tant d'autres points importants, dont on dispute depuis plus d'un siècle entre les luthériens et les calvinistes, ne sont point fondamentaux, pourquoi ceux dont vous disputez avec l'Eglise romaine le seront-ils davantage? Ne croit-elle pas la Trinité, l'Incarnation, tout le Symbole? A-t-elle mis un autre fondement que Jésus-Christ? Tout ce que vous lui objectez sur ce sujet, pour lui montrer qu'elle en a un autre, sont autant de conséquences qu'elle nie, et qui, selon vos principes, ne doivent pas lui être imputées. Où donc mettez-vous précisément ce qui est fondamental dans la religion? De rapporter maintenant ici tout ce qu'ils ont dit sur les points fondamentaux, les uns d'une façon, les autres de l'autre, et la plupart confessant qu'ils n'y voient goutte, et que c'est chose qui se sent plutôt qu'elle ne s'explique; ce serait s'engager dans l'infini, et se jeter avec eux dans le labyrinthe où ils ne trouveront jamais d'issue.

CXII. *On est contraint d'avouer que l'Eglise romaine est vraie Eglise, et qu'on s'y peut sauver.* — L'autre dispute n'a pas été moins importante, car dès qu'une fois on a eu posé pour principe, que ceux qui retiennent les principaux fondements de la foi, quelque séparés qu'ils soient de communion, sont au fond la même Eglise et la même société des enfants de Dieu, dignes de sa sainte table et de son royaume; les catholiques demandent comment on les peut exclure de cette Eglise et du salut éternel? Il n'est plus ici question de regarder l'Eglise romaine comme une Eglise qui exclut tout le

1. *Dial., etc.*, p. 24. — 2. *Boch., ibid.*, p. 17; *Dial., II. part.*, c. 7.

1. *Jugement sur les méth.*, Sect. 14, p. 113. — 2. *Idem*, Sect. 18, p. 158.

monde, et que tout le monde doit exclure; car on voit que les luthériens, qui excluent les calvinistes, ne sont pas exclus. Voilà ce qui a produit ce nouveau système d'Eglise qui fait tant de bruit, et où enfin il a fallu comprendre l'Eglise romaine.

CXIII. *Conférence de Cassel, où les luthériens de Rintel s'accordent avec les calvinistes de Marpourg.* — Les protestants d'Allemagne n'ont pas été partout également durs envers les calvinistes. En 1661, il se tint une conférence à Cassel entre les calvinistes de Marpourg et les luthériens de Rintel, où l'accord fut réciproque, et où les deux partis se tinrent pour frères. J'avoue que cette union fut sans conséquence dans le reste de l'Allemagne, et je n'ai pu même savoir quelle en a été la suite entre ceux qui la contractèrent : mais il y eut dans l'accord un point important que je ne dois pas oublier.

CXIV. *Article important de cet accord sur la fraction du pain de l'Eucharistie.* — Les calvinistes reprochaient aux luthériens, que dans la célébration de l'Eucharistie ils omettaient la fraction, dont l'institution était divine[1]. C'est la doctrine commune du calvinisme, que la fraction fait partie du sacrement, comme étant un symbole du corps rompu que Jésus-Christ voulait donner à ses disciples; que c'est pour cette raison que Jésus-Christ l'a pratiquée; qu'elle est de commandement, et qu'elle se trouve enfermée par Notre Seigneur dans cette ordonnance : *Faites ceci.* C'est ce que soutenaient les calvinistes de Marpourg; c'est ce que niaient les luthériens de Rintel. On ne laissa pas de s'unir, quoique chacun persistât dans son avis; et il fut dit par ceux de Marpourg, « que la fraction » du pain appartenait non pas à l'essence, mais » seulement à l'intégrité du sacrement, comme y » étant nécessaire par l'exemple et le commande- » ment de Jésus-Christ; qu'ainsi les luthériens ne » laissaient pas sans la fraction du pain d'avoir la » substance de la Cène, et qu'on pouvait se tolérer » mutuellement. »

CXV. *Démonstration en faveur de la communion sous une espèce.* — Un ministre, qui a répondu à un *Traité de la communion sous les deux espèces*, a examiné cette conférence que l'on avait objectée[2]: le fait a passé pour constant, et le ministre est convenu que la fraction, quoique commandée par Jésus-Christ, n'appartenait pas à l'essence, mais à la seule intégrité du sacrement. Voilà donc l'essence du sacrement manifestement séparée du commandement divin; et on a trouvé des raisons pour dispenser de ce qu'on dit que Jésus-Christ a commandé : après quoi je ne vois plus comment on peut presser le commandement de prendre les deux espèces; puisque, quand nous serions convenus que Jésus-Christ les a commandées, nous serions toujours reçus à examiner si ce précepte divin regarde l'essence, ou seulement l'intégrité.

CXVI. *Etat présent des controverses en Allemagne.* — On peut voir dans le même colloque l'état présent des controverses en Allemagne entre les luthériens et les calvinistes; et on voit que la doctrine constante des théologiens de la Confession d'Augsbourg est que la grâce est universelle; qu'elle est *résistible;* qu'elle est *amissible;* que la prédestination est conditionnelle, et présuppose la prescience de la foi : enfin, que la grâce de la conversion est attachée à une action purement naturelle, et qui dépend de nos propres forces, c'est-à-dire, du soin d'entendre la prédication[1] : ce que le docte Beaulieu confirme par plusieurs témoignages, auxquels nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres, si la chose n'était constante, ainsi qu'on l'aura pu voir par le témoignage de M. Jurieu[2], et si nous n'avions déjà parlé de cette matière[3].

CXVII. *Le relâchement des luthériens donne lieu à ceux de Cameron et de ses disciples, sur la grâce universelle.* — En effet, on a pu voir, dans cette histoire[4], combien Mélanchton avait adouci parmi les luthériens l'extrême rigueur avec laquelle Luther soutenait les décrets absolus et particuliers[5]; et on y enseignait unanimement que Dieu voulait sérieusement et sincèrement sauver tous les hommes; qu'il leur offrait Jésus-Christ comme rédempteur; qu'il les appelait à lui par la prédication et par les promesses de son Evangile; et que son esprit était toujours prêt à être efficace en eux, s'ils écoutaient sa parole : que c'est enfin attribuer à Dieu deux volontés contraires, de dire que d'un côté il propose son Evangile à tous les hommes, et de l'autre qu'il n'en veuille sauver qu'un très-petit nombre. Par une suite de la complaisance qu'on avait pour les luthériens, Jean Cameron, écossais, célèbre ministre et professeur en théologie dans l'Académie de Saumur, y enseigna une vocation et une grâce universelle, qui se déclarait envers tous les hommes par les merveilles des œuvres de Dieu, par sa parole et les sacrements. Cette doctrine de Cameron fut fortement et ingénieusement défendue par Amirault et Testard, ses disciples, professeurs en théologie dans la même ville. Toute cette Académie l'embrassa : Dumoulin se mit à la tête du parti contraire, et engagea dans ce sentiment l'Académie de Sedan où il pouvait tout; et nous avons vu de nos jours toute la Réforme partagée en France avec beaucoup de chaleur entre Saumur et Sedan. Malgré les censures des synodes, qui supprimaient la doctrine de la grâce universelle, sans néanmoins la qualifier d'hérétique ou d'erronée, les plus savants ministres en entreprirent la défense. Daillé en fit l'apologie, où Blondel mit une préface très-avantageuse aux défenseurs de ce sentiment; et la grâce universelle triompha dans Sedan, où le ministre Beaulieu l'a enseignée de nos jours.

CXVIII. *Si la grâce universelle était contraire au synode de Dordrecht.* — Elle ne réussissait pas également hors du royaume, et principalement en Hollande, où on la croyait opposée au synode de Dordrecht. Mais au contraire Blondel et Daillé firent voir que les théologiens de la Grande-Bretagne et de Brême avaient soutenu dans le synode *une volonté et intention universelle* de sauver tous les hommes, une grâce *suffisante* donnée à tous; grâce *sans laquelle* on ne pouvait pas rétablir en soi-même l'image de Dieu[6]. C'est ce qu'avaient dit pu-

1. *Coll. Cass., q. de fract. pan.* — 2. *Traité de la comm. sous les deux espèces., II. part., ch.* 12; *La Roq., Rép., II. par., ch.* 17, *p.* 307.

1. *Thes., de q. an. hom. in stat. pecc. solis nat. viribus, etc. Thes.* 31, *et seq.* — 2. Ci-dessus, *n.* 109. — 3. Ci-dessus, *l.* VIII, *n.* 18 *et suiv.* — 4. *Idem, n.* 22 *et suiv.* — 5. *Epit. tit. de Præd. Conc., p.* 617; *Solida repetit. eod. tit., p.* 801. — 6. *Dall., Apol. tract., II. part., Blond. act. auth.* 8, *et seq., p.* 77, *Jud. Theol. Mag. Brit. de art.* 2, *int. Act. Syn. Dord.; II. part., p.* 287; *Jud. Brem., ibid., p.* 113, *et seq.*

bliquement les théologiens dans le synode, et n'en avaient pas moins mérité les congratulations et les louanges de toute cette compagnie.

CXIX. *Décret à Genève contre la grâce universelle, et la question résolue par le magistrat. Formule helvétique* (1669-1671). — Genève, toujours attachée aux rigoureuses propositions de Calvin, fut fort ennemi de l'universalité, qui cependant fut portée jusque dans son sein par des ministres français. Déjà elle partageait toutes les familles, lorsque le magistrat y mit la main. Du conseil des Vingt-Cinq, la question fut portée à celui des Deux Cents. Ces magistrats ne rougirent point de faire disputer leurs pasteurs et leurs professeurs devant eux, et s'érigèrent en juges d'une question de la plus fine théologie. Il vint de puissantes recommandations de la part des Suisses pour la grâce particulière contre la grâce universelle : un rigoureux décret partit, par lequel la dernière fut proscrite. On publia la formule d'un théologien, que les Suisses avaient approuvée, où le système de la grâce universelle était déclaré *non médiocrement éloigné de la saine doctrine révélée dans les Ecritures ;* et afin que rien n'y manquât, le souverain magistrat ordonna que tous les ministres, docteurs et professeurs souscriraient à la formule avec ces mots : *Ainsi je le crois ; ainsi je le professe ; ainsi je l'enseignerai.* Ce n'est pas là une soumission de police et d'ordre ; c'est un pur acte de foi ordonné par l'autorité séculière : c'est à quoi se termine la Réforme, à soumettre l'Eglise au siècle, la science à l'ignorance, et la foi au magistrat.

CXX. *Autre décision de la formule helvétique sur le texte hébreu, dont les savants du parti se moquent. Variation sur la Vulgate.* — Cette formule helvétique avait encore une autre partie, où sans se mettre en peine ni des Septante, ni des Targums, ni de l'original Samaritain, ni de tous les vieux interprètes, et de toutes les anciennes leçons, on canonisait jusques aux points du texte hébreu que nous avons, qu'on déclarait net de toute faute de copistes, jusques aux moindres, et de toute atteinte du temps. Les auteurs de ce décret ne sentirent pas combien ils s'immolaient à la risée de tous les savants, même de leur communion ; mais ils s'attachaient aux vieilles maximes de la Réforme encore ignorante. Ils étaient fâchés de voir que les leçons de la Vulgate, qu'on avait prises autrefois comme autant de falsifications, étaient tous les jours de plus en plus approuvées par les savants du parti : et en fixant le texte original, suivant que nous l'avons aujourd'hui, ils croyaient s'affranchir de la nécessité de la Tradition; sans songer que sous le nom du texte hébreu, au lieu des traditions ecclésiastiques, et de celle de l'ancienne Synagogue, ils consacraient celles des rabbins.

CXXI. *Autres décisions de Genève et des Suisses. Combien improuvées par M. Claude.* — Il s'est fait encore à Genève un autre décret sur la foi en 1675, où l'on confirma celui de 1649, par lequel on ajoutait *deux nouveaux articles à la Confession de foi ;* l'un, pour dire « que l'imputation du péché d'Adam » était antérieure à la corruption ; » l'autre, pour dire « que, dans l'ordre des décrets divins, l'envoi » de Jésus-Christ est après le décret de l'élection. » On ordonna que tous ceux qui refuseraient de souscrire à ces deux nouveaux articles de foi seraient exclus et déposés du ministère et de toute fonction ecclésiastique.

Cette décision fut trouvée étrange dans le parti même; et Turretin, ministre et professeur à Genève, en reçut de grands reproches de M. Claude, comme il paraît par une lettre de ce ministre du 20 juin 1675, que Louis Dumoulin, fils du ministre Pierre Dumoulin, et oncle du ministre Jurieu a fait imprimer[1].

M. Claude se plaint dans cette lettre de ce qu'on sollicite les Suisses à *dresser un formulaire* conforme à celui de Genève, *contenant les mêmes points et les mêmes restrictions, pour être ajoutées à leur Confession de foi*[2] : et on voit par une remarque de Dumoulin, insérée dans la même lettre[3], que les Suisses en effet ont *frappé ce coup* que M. Claude trouvait *si terrible.*

Cependant le même ministre soutient qu'il n'est pas permis d'ajouter « ainsi de nouveaux articles » de foi à ceux de sa Confession, et qu'il est dangereux de remuer les anciennes bornes qui ont été » plantées par nos pères[4]. » Plût à Dieu que nos réformés eussent toujours eu devant les yeux cette maxime du Sage[5], où ils sont si souvent contraints de revenir pour terminer les divisions qu'ils voient naître incessamment dans leur sein ! M. Claude la propose à ceux de Genève, et s'étonne que cette Eglise *fasse ainsi de nouveaux articles de foi et de nouvelles lois de prédication*[6] : il prétend qu'en user ainsi, c'était se faire soi-même *des dieux,* et rompre l'unité avec toutes les Eglises qui ne sont pas de son sentiment, c'est-à-dire avec *celles de France, avec celles d'Angleterre, avec celles de Pologne, de Prusse et d'Allemagne*[7] ; que ce n'est point ici une simple affaire de discipline où les Eglises puissent varier; que c'est se désunir dans des *points de doctrine, immuables de leur nature;* qu'on *ne peut pas en bonne conscience enseigner diversement;* de sorte que ce n'est pas seulement *se faire un ministère particulier,* mais encore jeter *les semences d'une funeste division* dans la foi même, et en un mot *fermer son cœur* aux autres Eglises[8].

Si on veut maintenant savoir jusqu'où l'Eglise de Genève portait sa rigueur, on l'apprendra dans la même lettre[9]; car elle marque « qu'on exigeait la » signature des articles avec une sévérité inconcevable; qu'on l'exigeait même de ceux qui s'adressaient à Genève pour y recevoir la vocation, dans » le dessein d'aller servir ailleurs; qu'on leur imposait la même nécessité de la souscription qu'à » ceux de Genève même; qu'on l'exigeait des pasteurs déjà reçus avec la même rigueur, bien » qu'ils eussent déjà vieilli dans les travaux du ministère » : et cela, dit M. Claude[10], c'est, « autant » qu'il est en eux, ravir partout la charge à tous » ceux qui sont de différents sentiments, (c'est-à-dire à tout le reste des Eglises,) et se condamner » eux-mêmes, comme ayant entretenu jusques ici » une paix injuste avec des gens à qui il fallait déclarer la guerre[11]. »

Toutes ces remontrances n'ont rien opéré : l'Eglise de Genève est demeurée ferme, aussi bien que

1. *Fasc., epist.* 1676, *p.* 83, 94. — 2. *Idem, p.* 695. — 3. *Pag.* 101. — 4. *Ibid., p.* 85. — 5. *Prov.*, XXII, 28. — 6. *Fasc., epist.* 1676, *p.* 89. — 7. *Idem, p.* 90, 91, 98, 103. — 8. *Ibid.*, 93, 100. — 9. *Pag.* 94, 95. — 10. *Pag.* 91. — 11. *Pag.* 100.

celle des Suisses, persuadées l'une et l'autre que leurs déterminations étaient appuyées sur la parole de Dieu : ce qui continue à faire voir que sous le nom de cette parole, c'est ses propres imaginations que chacun adore; que si l'on n'a quelque autre principe pour convenir du sens de cette parole, il n'y aura jamais entre les Eglises qu'une union politique et extérieure, telle qu'elle est demeurée avec ceux de Genève, qui dans le fond avaient rompu avec tous les autres; et que pour trouver quelque chose de fixe, il faut, à l'exemple de M. Claude, ramener les esprits à cette maxime du Sage, *qu'il ne faut pas remuer les bornes plantées par nos pères*[1]; c'est-à-dire qu'il s'en faut tenir aux décisions qu'ils ont faites sur la foi.

CXXII. *Le serment du Test en Angleterre. Que les Anglais s'y rapprochent de nos sentiments, et ne condamnent l'Eglise romaine que par une erreur manifeste.* — Le fameux serment du Test mérite bien d'avoir place dans cette histoire, puisqu'il a été un des actes principaux de la religion en Angleterre. Le voici comme il avait été résolu au Parlement tenu à Londres en 1678. « Moi N. je proteste, » certifie et déclare solennellement et sincèrement » en la présence de Dieu, que je crois que dans le » sacrement de la Cène du Seigneur il n'y a aucune » transsubstantiation des éléments du pain et du » vin dans le corps et le sang du Christ, dans et » après la consécration faite par quelque personne » que ce soit : et que l'invocation ou adoration de » la vierge Marie ou tout autre saint, et le sacrifice » de la messe, de la manière qu'ils sont en usage » à présent dans l'Eglise romaine, est superstition » et idolâtrie. » Ce qu'il y a de particulier dans cette profession de foi, c'est premièrement qu'elle ne s'attaque qu'à la transsubstantiation, et non pas à la présence réelle; en quoi elle suit la correction qu'Elisabeth avait faite à la réforme d'Edouard VI. On y ajoute seulement ces mots, *dans et après la consécration*, qui permettent manifestement de croire la présence réelle avant la manducation, puisqu'ils n'en excluent, comme on voit, que le seul changement de substance.

Ainsi un Anglais bon protestant, sans blesser sa religion et sa conscience, peut croire que le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement et substantiellement présents dans le pain et dans le vin aussitôt après la consécration. Si les luthériens en croyaient autant, il est certain qu'ils l'adoreraient. Aussi les Anglais n'y apportent-ils aucun obstacle dans leur Test : et comme ils reçoivent l'Eucharistie à genoux, rien ne les empêche d'y reconnaître ni d'y adorer Jésus-Christ présent dans le même esprit que nous faisons : après cela, nous incidenter sur la transsubstantiation, est une chicane peu digne d'eux.

Dans les paroles suivantes du Test on condamne, comme des actes *de superstition et d'idolâtrie, l'invocation*, ou, comme, ils l'appellent, *l'adoration* de la sainte Vierge et des saints, et le sacrifice de la messe, non absolument, mais *de la manière qu'ils sont en usage dans l'Eglise romaine.* C'est que les Anglais sont trop savants dans l'antiquité pour ignorer que les Pères du quatrième siècle, sans maintenant remonter plus haut, ont invoqué

1. *Prov.*, XXII. 28.

la sainte Vierge et les saints. Ils savent que saint Grégoire de Nazianze approuve expressément dans la bouche d'une martyre la piété qui lui fit demander à la sainte Vierge, *qu'elle aidât une vierge qui était en péril*[1]. Ils savent que tous les Pères ont fait et approuvé solennellement, dans leurs homélies, de semblables invocations adressées aux saints, et se sont même servis du terme d'invocation à leur égard. Pour le terme d'adoration, ils savent aussi qu'il est équivoque, aussi bien parmi les saints Pères que dans l'Ecriture; et qu'il ne signifie pas toujours rendre à quelqu'un les honneurs divins; que c'est aussi pour cette raison que saint Grégoire de Nazianze n'a pas fait difficulté en plusieurs endroits de dire qu'on adorait les reliques des martyrs, et que Dieu ne dédaignait pas de confirmer une telle adoration par des miracles[2]. Les Anglais sont trop instruits dans l'antiquité pour ignorer cette doctrine et ces pratiques de l'ancienne Eglise, et trop respectueux envers elle pour l'accuser de superstition et d'idolâtrie : c'est ce qui leur fait apporter la restriction qu'on voit dans leur Test, et supposer dans l'Eglise romaine une manière d'invocation et d'adoration différente de celle des pères; parce qu'ils ont bien senti que sans cette précaution le Test n'aurait non plus été souscrit en bonne conscience par les protestants habiles que par les catholiques.

Cependant, dans le fait, il est constant que nous ne demandons aux saints que la société de leurs prières non plus que les anciens, et que nous n'honorons dans leurs reliques que ce qu'ils ont honoré. Si nous prions quelquefois les saints non pas de prier, mais de donner et de faire, les savants anglais conviendront que les anciens l'ont fait comme nous[3], et que, comme nous, ils l'ont entendu dans le sens qui fait attribuer les grâces reçues, non-seulement au souverain qui les distribue, mais encore aux intercesseurs qui les obtiennent; de sorte qu'on ne trouvera jamais aucune véritable différence entre les anciens, que les Anglais ne veulent pas condamner et nous qu'ils condamnent, mais par erreur, et en nous attribuant ce que nous ne croyons pas.

J'en dis autant du sacrifice de la messe. Les Anglais sont trop versés dans l'antiquité, pour ne savoir pas que de tout temps dans les saints mystères, et dans la célébration de l'Eucharistie, on a offert à Dieu les mêmes présents qu'on a ensuite distribués aux peuples, et qu'on les lui a offerts autant pour les morts que pour les vivants. Les anciennes liturgies, qui contiennent la forme de cette oblation, tant en Orient qu'en Occident, sont entre les mains de tout le monde; et les Anglais n'ont eu garde de les accuser ni de superstition ni d'idolâtrie. Il y a donc une manière d'offrir à Dieu, pour les vivants et pour les morts, le sacrifice de l'Eucharistie, que l'Eglise anglicane protestante ne trouve ni idolâtre ni superstitieuse; et s'ils rejettent la messe romaine, c'est en supposant qu'elle est différente de celle des anciens.

1. *Orat.* XVIII, *in Cyp.*, *tom.* I, *p.* 279. — 2. *Basil.*, *Orat. in Mam.*, *t.* II, *hom.* 23, *n.* I, *p.* 185; *Greg. Nyss.*, *Orat. in Theod.*, *t.* III, *p.* 578 *et seq.*, *Ambr.*, *Serm. de S. Vit. exhort. virg.*, *n.* 4, 7, 9 *et seq.*, *tom.* II, *col.* 279; *Greg. Naz.*, *Orat. in Jul.* I, *in Machab.*, *etc.*, *tom.* I, *p.* 77; *ibid.*, *p.* 397 *et seq.* — 3. *Greg. Naz.*, *Orat. funeb. Ath. et Basil.*, *Orat.*, XX, *p.* 373, *or.* XXI, *p.* 377.

Mais cette différence est nulle : une goutte d'eau n'est pas plus semblable à une autre, que la messe romaine est semblable, quant au fond et à la substance, à la messe que les Grecs et les autres chrétiens ont reçue de leurs pères. C'est pourquoi l'Eglise romaine, lorsqu'elle les reçoit à sa communion, ne leur propose pas une autre messe. Ainsi l'Eglise romaine n'a point au fond d'autre sacrifice que celui qu'on a offert en Orient et en Occident dès l'origine du christianisme, de l'aveu des protestants d'Angleterre.

De là il résulte clairement que la doctrine romaine, tant sur l'invocation et l'adoration, que sur le sacrifice de la messe, n'est condamnée dans le Test qu'en présupposant que Rome reçoit ces choses dans un autre sens, et les pratique dans un autre esprit que celui des Pères; ce qui visiblement n'est pas : de sorte que sans hésiter, et sans parler des autres raisons, on peut dire que l'abrogation du Test n'est autre chose que l'abrogation d'une calomnie manifeste faite à l'Eglise romaine.

ADDITION IMPORTANTE AU LIVRE XIV.

I. *Nouveau livre du ministre Jurieu sur l'union des calvinistes avec les luthériens.* — Après cette impression achevée, il me tombe entre les mains un livre latin que l'infatigable Jurieu vient de faire éclore, et dont il faut que je rende compte au public. Le titre est, *Consultation amiable sur la paix entre les Protestants.* Il y traite cette matière avec le docteur Daniel Severin Scultet, qui de son côté se propose d'aplanir les difficultés de cette paix si souvent et si vainement tentée. La question dont il s'agit principalement est celle de la prédestination et de la grâce. Le luthérien ne peut souffrir ce qui a été défini dans le synode de Dordrecht sur les décrets absolus et la grâce *irrésistible :* il trouve encore plus insupportable ce qu'enseigne le même synode sur l'*inamissibilité* de la justice et sur la certitude du salut; n'y ayant rien selon lui de plus impie que de lui donner, au milieu des plus grands crimes, à l'homme une fois justifié, une assurance certaine que ses crimes ne lui feront perdre ni son salut dans l'éternité, ni même le Saint-Esprit et la grâce d'adoption dans le temps. Je n'explique plus ces questions, qu'on doit avoir entendues par l'explication qu'on en a vue dans cette histoire[1]; et je dirai seulement que c'est ce qu'on appelle parmi les luthériens *le Particularisme* des calvinistes : hérésie si abominable, qu'ils ne l'accusent de rien moins que de faire Dieu auteur du péché, et de renverser toute la morale chrétienne, en inspirant une pernicieuse sécurité à ceux qui sont plongés dans les plus abominables excès. M. Jurieu ne nie pas que le synode de Dordrecht n'ait enseigné les dogmes qu'on lui impute : il tâche seulement de les purger des mauvaises conséquences qu'on en tire; et il pousse lui-même si loin la certitude du salut, qui est le dogme où nous avons vu que tout aboutit, qu'il dit que l'ôter aux fidèles, c'est faire de la vie chrétienne une insupportable torture[2]. Il demeure donc d'accord au fond des sentiments imputés aux calvinistes : mais afin de faire la paix, malgré une si grande opposition dans des articles si importants, après avoir proposé quelques adoucissements, qui ne sont que dans les paroles, il conclut à la tolérance mutuelle. Les raisons dont il l'appuie se réduisent à deux, dont l'une est la récrimination, et l'autre la compensation des dogmes.

1. *Liv.* IX *et* XIV. — 2. *I. part., chap.* 8; *II. part., chap.* 6, *p.* 191, *etc. S. l.* II, *n.* 253, 251.

II. *Récriminations du ministre Jurieu contre les luthériens sur les blasphêmes de Luther.* — Pour la récrimination, voici le raisonnement de M. Jurieu. Vous nous accusez, dit-il au docteur Scultet, de faire Dieu auteur du péché; c'est Luther qu'il en faut accuser, et non pas nous : et là-dessus il lui produit les passages que nous avons rapportés[1], où Luther décide que la prescience de Dieu rend le libre arbitre impossible : « que Judas » par cette raison ne pouvait éviter de trahir son » Maître; que tout ce qui se fait en l'homme de » bien et de mal, se fait par une pure et inévitable » nécessité; que c'est Dieu qui opère en l'homme » tout ce bien et tout ce mal qui s'y fait, et qu'il » fait l'homme damnable par nécessité : que l'adul- » tère de David n'est pas moins l'ouvrage de Dieu, » que la vocation de saint Paul : enfin qu'il n'est » pas plus indigne de Dieu de damner des inno- » cents, que de pardonner comme il fait à des cou- » pables[2]. »

Le calviniste démontre ensuite que Luther ne parle point ici en doutant, mais avec la terrible décision que nous avons remarquée ailleurs[3], et qu'il ne permet sur ce sujet aucune réplique. « Vous, » dit-il, qui m'écoutez, n'oubliez jamais que c'est » moi qui l'enseigne ainsi; et sans aucune nouvelle » recherche acquiescez à cette parole. »

Le luthérien pensait échapper, en disant que Luther s'était rétracté : mais le calviniste l'accable en lui demandant : *où est cette rétractation* de Luther[4]? « Il est vrai, poursuit-il, qu'il a prié qu'on » excusât dans ses premiers livres quelques restes » du papisme sur les indulgences : mais pour ce » qui regarde le libre arbitre, il n'a jamais rien » changé dans sa doctrine. » Et en effet, il est bien certain que les prodiges d'impiété qu'on vient d'entendre n'avaient garde d'être tirés du papisme, où Luther reconnait lui-même dans tous ces endroits qu'ils étaient en exécration.

M. Jurieu est sur cela de même avis que nous, et il déclare[5] « qu'il a en horreur ces dogmes de » Luther, comme des dogmes impies, horribles, » affreux et dignes de tout anathème, qui introdui- » sent le manichéisme, et renversent toute reli- » gion. » Il est fâché de se voir forcé de parler ainsi du chef de la Réforme. « Je le dis, poursuit-il, avec douleur, et je favorise autant que je puis la mémoire de ce grand homme. » C'est donc ici de ces confessions que l'évidence de la vérité arrache de la bouche, mal gré qu'on en ait; et enfin l'auteur de la Réforme, de l'aveu des réformés, est convaincu d'être un impie qui blasphême contre Dieu : *grand homme*, après cela, tant que vous voudrez; car ces titres ne coûtent rien aux réformés, pourvu qu'on ait sonné le tocsin contre Rome. Mélanchton est coupable de cet attentat qui renverse toute religion. M. Jurieu l'a convaincu d'avoir proféré les

1. Ci-dessus, *liv.* II, *n.* 17. — 2. *Jur., II part., c.* 8, *p.* 210 *et seq.* — 3. *Liv.* II, *n.* 17. — 4. *Jur., p.* 217, 218. — 5. *Idem, p.* 211, 214 *et seq.*

mêmes blasphèmes que son maître[1]; et, au lieu de les détester comme ils méritaient, de ne les avoir jamais rétractés que trop *mollement, et comme en doutant*. Voilà sur quels fondements la Réforme a été bâtie.

III. *Si Calvin a moins blasphémé que Luther.* — Mais parce que M. Jurieu semble ici vouloir excuser Calvin, il n'a qu'à jeter les yeux sur les passages de cet auteur que j'ai marqués dans cette histoire[2]. Il y trouvera « qu'Adam ne pouvait éviter » sa chute, et qu'il ne laisse pas d'en être cou» pable, parce qu'il est tombé volontairement : » qu'elle a été ordonnée de Dieu, et qu'elle a été » comprise dans son secret dessein[3]. » Il y trouvera « qu'un conseil caché de Dieu est la cause de l'en» durcissement; qu'on ne doit point nier que Dieu » n'ait voulu et décrété la défection d'Adam, puis» qu'il fait tout ce qu'il veut; que ce décret à la » vérité fait horreur, mais enfin qu'on ne peut nier » que Dieu n'ait prévu la chute de l'homme, parce » qu'il l'avait ordonnée par son décret; qu'il ne faut » point se servir du terme de permission, puisque » c'est un ordre exprès; que la volonté de Dieu fait » la nécessité des choses, et que tout ce qu'il a » voulu arrive nécessairement; que c'est pour cela » qu'Adam est tombé par un ordre de la providence » de Dieu, et parce que Dieu l'avait ainsi trouvé à » propos, quoiqu'il soit tombé par sa faute; que » les réprouvés sont inexcusables, quoiqu'ils ne » puissent éviter la nécessité de pécher, et que cette » nécessité leur vient par l'ordre de Dieu, que Dieu » leur parle, mais pour les rendre plus sourds; » qu'il leur met la lumière devant les yeux, mais » pour les aveugler[4]; qu'il leur adresse la saine » doctrine, mais pour les rendre plus insensibles; » qu'il leur envoie des remèdes, mais afin qu'ils ne » soient point guéris[5]. » Que fallait-il ajouter afin de rendre Calvin aussi parfait manichéen que Luther?

Que sert donc à M. Jurieu de nous avoir rapporté quelques passages de Calvin, où il semble dire que l'homme a été libre en Adam, et qu'en Adam il est tombé par sa volonté[6]; puisque d'ailleurs il est constant, par Calvin même, que cette volonté d'Adam était l'effet nécessaire d'un ordre spécial de Dieu? Aussi est-il véritable que ce ministre n'a pas prétendu excuser absolument son Calvin, se contentant de dire seulement *qu'à comparaison de Luther il était sobre*[7] : mais on vient de voir ses paroles, qui ne sont pas moins emportées ni moins impies que celles de Luther.

J'ai aussi produit celles de Bèze, qui rapporte manifestement tous les péchés à la volonté de Dieu comme à leur cause première[8]. Ainsi, sans contestation, les chefs des deux partis de la Réforme, Luther et Mélanchton d'un côté, Calvin et Bèze de l'autre, les maîtres et les disciples sont également convaincus de manichéisme et d'impiété; et M. Jurieu a eu raison d'avouer de bonne foi des réformateurs en général, qu'ils ont enseigné que *Dieu poussait les méchants aux crimes énormes*[9].

IV. *Autre récrimination du ministre Jurieu. Les luthériens convaincus de pélagianisme.* — Le calviniste revient à la charge, et voici une autre récrimination qui n'est pas moins remarquable. Vous nous reprochez, dit-il aux luthériens, notre grâce *irrésistible :* mais pour faire qu'on y résiste, vous allez à l'extrémité opposée; et dissemblables à votre maître Luther, au lieu qu'il outrait la grâce *jusqu'à se rendre suspect de manichéisme*[1], vous outrez le libre arbitre jusqu'à devenir demi-pélagiens, puisque vous lui attribuez le commencement du salut. C'est ce qu'il démontre par les mêmes preuves dont nous nous sommes servis dans cette histoire[2], en faisant voir aux luthériens que selon eux la grâce de la conversion dépend du soin qu'on prend par soi-même d'entendre la prédication. J'ai démontré clairement ce demi-pélagianisme des luthériens par le livre de la *Concorde*, et par d'autres témoignages : mais le ministre fortifie mes preuves par celles de son adversaire Scultet, qui a dit en autant de mots que « Dieu convertit les hommes lorsque les hom» mes eux-mêmes traitent la prédication de la pa» role avec respect et attention[3]. » En effet, c'est en cette sorte que les luthériens expliquent la volonté universelle de sauver les hommes, et ils disent avec Scultet, que « Dieu veut répandre dans le cœur de » tous les adultes la contrition et la foi vive, à con» dition toutefois qu'ils fassent AUPARAVANT le devoir » nécessaire pour convertir l'homme. » Ainsi ce qu'ils attribuent à la puissance divine, c'est la grâce qui accompagne la prédication; et ce qu'ils attribuent au libre arbitre, c'est de se rendre *auparavant*, par ses propres forces, attentif à la parole annoncée : c'est dire, aussi clairement que les demi-pélagiens aient jamais fait, que le commencement du salut vient purement du libre arbitre; et afin qu'on ne doute pas que ce ne soit l'erreur des luthériens, M. Jurieu produit encore un passage de Calixte, où il transcrit de mot à mot les propositions condamnées dans les demi-pélagiens, puisqu'il dit en termes formels, « qu'il reste dans tous » les hommes quelques forces de l'entendement et » de la volonté, et des connaissances naturelles; et » que s'ils en font un bon usage, en travaillant » autant qu'ils peuvent à leur salut, Dieu leur don» nera tous les moyens nécessaires pour arriver à » la perfection où la révélation nous conduit[4] : » ce qui, encore un coup, fait dépendre la grâce de ce que l'homme fait précédemment par ses propres forces.

J'ai donc eu raison d'assurer que les luthériens sont devenus véritablement demi-pélagiens, c'est-à-dire pélagiens dans la partie la plus dangereuse de cette hérésie, puisque c'est celle où l'orgueil humain est le plus flatté. Car ce qu'il y a de plus malin dans le pélagianisme est de mettre enfin le salut de l'homme entre ses mains indépendamment de la grâce. Or, c'est ce que font ceux qui, comme les luthériens, font dépendre la conversion et la justification du pécheur d'un commencement qui entraîne tout le reste, et que néanmoins le pécheur se donne à lui-même purement par son libre arbitre sans la grâce, comme je l'ai démontré, et comme M. Jurieu vient encore de le faire voir par l'aveu des luthériens.

Il ne faut donc point qu'ils se flattent d'avoir

1. *Jur.*, *p.* 24. — 2. Ci-dessus, *liv.* XIV, *n.* 4. — 3. *Opusc. de præd.*, *p.* 701, 705. — 4. *Institut.*, III, XXIII, I. 7, 8, 9. — 5. *Idem*, XXIV, *n.* 13. — 6. *Jur.*, *ibid.*, *p.* 211. — 7. *Ibid.* — 8. Ci-dessus, *liv.* XIV, *n.* 2, 3. — 9. Ci-dessus, *liv.* XIV, *n.* 1.

1. *Jur.*, *p.* 117. — 2. *Liv.* VIII, *n.* 48 *et suiv.*; *liv.* XIV, *n.* 116. — 3. *Jur.*, *p.* 117. — 4. *Jur.*, *p.* 118; *Calix.*, *Epit.*

échappé l'anathème qu'ont mérité les pélagiens, sous prétexte qu'ils ne le sont qu'à demi; puisqu'on voit que cette partie qu'ils ont avalée d'un poison aussi mortel que le pélagianisme en contient toute la malignité : par où on peut voir l'état déplorable de tout le parti protestant; puisque d'un côté les calvinistes ne savent point de moyen de soutenir la grâce chrétienne contre les pélagiens, qu'en la rendant *inamissible* avec tous les inconvénients que nous avons vus; et que d'autre part les luthériens croient ne pouvoir éviter ce détestable particularisme de Dordrecht et des calvinistes, qu'en devenant pélagiens, et en abandonnant le salut de l'homme à son libre arbitre.

V. *Suite des récriminations. Les luthériens convaincus de nier la nécessité des bonnes œuvres.* — Le calviniste poursuit sa pointe; et, dit-il aux luthériens, *il n'est pas possible de dissimuler* votre doctrine contre la nécessité des bonnes œuvres. « Je » ne veux pas, poursuit-il[1], aller rechercher les » dures propositions de vos docteurs anciens et mo- » dernes sur ce sujet-là. » Je crois qu'il avait en vue le décret de Vormes, où nous avons remarqué qu'il fut décidé que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut[2]. Mais sans s'arrêter à cette assemblée et aux autres semblables décrets des luthériens, j'observerai seulement, dit-il à Scultet[3], ce que vous avez enseigné vous-même : « qu'il ne » nous est permis de donner aux pauvres aucune » aumône, pas même une obole, dans le dessein » d'obtenir le pardon de nos péchés : » et encore : « que l'habitude et l'exercice de la vertu n'est pas » absolument nécessaire aux justifiés pour être sau- » vés : que l'exercice de l'amour de Dieu, ni dans » le cours de la vie, ni même à l'heure de la mort, » n'est la condition nécessaire, sans laquelle on ne » puisse pas être sauvé : » enfin, « que ni l'habi- » tude ni l'exercice de la vertu n'est nécessaire au » mourant pour obtenir la rémission de ses péchés; » c'est-à-dire « qu'un homme est sauvé, comme con- » clut le ministre, sans avoir fait aucune bonne » œuvre, ni à la vie ni à la mort. »

VI. *Autre récrimination sur la certitude du salut. Les luthériens convaincus de contradiction et d'aveuglement.* — Voilà de justes et terribles récriminations; et le docteur Scultet ne s'en tirera jamais : mais en voici encore une qu'il ne faut pas oublier. Vous nous objectez comme un crime, lui dit M. Jurieu, la certitude du salut établie dans le synode de Dordrecht : mais vous, qni nous l'objectez, vous la tenez vous-mêmes. Là-dessus il produit les thèses où le docteur Jean Gérard, le troisième homme de la Réforme après Luther et Chemnice, si l'on en croit ses approbateurs, avance cette proposition : « Nous défendons contre les papistes la » certitude du salut comme étant une certitude de » foi[4]. » Et encore : « Le prédestiné a le témoi- » gnage de Dieu en soi, et il se dit en lui-même : » Celui qui m'a prédestiné de toute éternité m'ap- » pelle, et me justifie dans le temps par sa parole. » Il est vrai qu'il a écrit ce qu'on vient de voir, et d'autres choses aussi fortes rapportées par M. Jurieu[5] : elles sont familières aux luthériens. Mais ce ministre leur reproche avec raison qu'elles ne s'accordent pas avec leur dogme de *l'amissibilité* de la justice, qu'ils regardent comme capital : c'est aussi ce que j'ai marqué dans cette histoire[1]; et je n'ai pas oublié le dénouement que proposent les luthériens, et même le docteur Gérard : mais je ne garantis pas les contradictions que le ministre Jurieu leur reproche en ces termes[2] : « C'est une chose » incroyable que des gens sages, et qui ont des » yeux, soient tombés dans un si prodigieux aveu- » glement, que de croire qu'on soit assuré de son » salut d'une certitude de foi, et qu'en même temps » le vrai fidèle puisse déchoir de la foi et du salut » éternel. » Il prend de là occasion de leur reprocher que toute leur doctrine est contradictoire, et que leur *universalisme*, introduit contre les principes de Luther, a mis une telle confusion dans leur théologie, « qu'il n'y a personne qui ne sente » qu'elle n'a plus aucune suite; qu'elle ne se peut » accorder avec elle-même; et qu'il ne leur reste » aucune excuse[3]. » Voilà comme ces Messieurs se traitent quand ils s'accordent : que ne font-ils pas quand ils se déchirent?

VII. *Autre récrimination. Le prodige de l'ubiquité.* — Outre ce qui regarde la grâce, le ministre reproche encore avec force aux luthériens le prodige de l'ubiquité, « digne, dit-il[4], de tous les éloges » que vous donnez aux décisions de Dordrecht : » monstre affreux, énorme et horrible, d'une lai- » deur prodigieuse en lui-même, et encore plus » prodigieuse dans ses conséquences; puisqu'il » ramène au monde la confusion des natures en » Jésus-Christ; et non-seulement celle de l'âme » avec le corps, mais encore celle de la divinité » avec l'humanité, et en un mot l'eutychianisme » détesté unanimement de toute l'Eglise. »

Il leur fait voir qu'ils ont ajouté à la Confession d'Augsbourg ce monstre de l'ubiquité, et à la doctrine de Luther leur excessif *universalisme* qui les a fait revenir à l'erreur des pélagiens. Tous ces reproches sont très-véritables, comme nous l'avons fait voir[5]; et voilà les luthériens, les premiers de ceux qui ont pris la qualité de réformateurs, convaincus par les calvinistes d'être tout ensemble pélagiens en termes formels, et eutychiens, par des conséquences à la vérité, mais *que tout le monde voit*[6], et qui sont aussi claires que le jour.

VIII. *La compensation des dogmes proposée aux luthériens par le ministre Jurieu.* — Après toutes ces vigoureuses récriminations, on croirait que le ministre Jurieu va conclure à détester dans les luthériens tant d'abominables excès, tant de visibles contradictions, un aveuglement si manifeste : point du tout. Il n'accuse les luthériens de tant d'énormes erreurs que pour en venir à la paix, en se tolérant mutuellement, malgré les erreurs grossières dont ils se convainquent les uns les autres.

C'est donc ici qu'il propose cette merveilleuse compensation, et cet échange de dogmes où tout aboutit à conclure : « Si notre particularisme est » une erreur, nous vous offrons la tolérance pour » des erreurs beaucoup plus étranges[7]. » Faisons la paix sur ce fondement, et déclarons-nous mutuel-

1. *Jur., II. part., c.* 2, *p.* 243. — 2. *Liv.* VIII, *n.* 32. — 3. *Pag.* 243, 244. — 4. *Jur., I. part., cap.* 8, *p.* 128, 129; *Gerard. de elect. et rep., cap.* 13; *Thes.* 210, 211. — 5. *Jur., idem, p.* 129.

1. *Liv.* III, *n.* 39; *liv.* VIII, *n.* 60, 61. — 2. *Idem.* — 3. *Jur., ibid., p.* 219; *Ibid., p.* 129, 131, 135. — 4. *Ibid., p.* 241. — 5. Ci-dess., *liv.* VIII, *n.* 46. — 6. *Jur., ibid.* — 7. *Jur., II. part, c.* 3 *et seq.* 10, 11, *p.* 240.

lement de fidèles serviteurs de Dieu, sans nous obliger de part ni d'autre à rien corriger dans nos dogmes. Nous vous passons tous les prodiges de votre doctrine : nous vous passons cette monstrueuse ubiquité : nous vous passons votre demi-pélagianisme qui met le commencement du salut de l'homme purement entre ses mains[1] : nous vous passons ce dogme affreux qui nie que les bonnes œuvres et l'habitude de la charité, non plus que son exercice, soient nécessaires au salut, ni à la vie, ni à la mort[2] : nous vous tolérons, nous vous recevons à la sainte table, nous vous reconnaissons pour enfants de Dieu malgré ces erreurs : passez-nous donc aussi, et passez au synode de Dordrecht : et ses décrets absolus avec sa grâce irrésistible, et sa certitude du salut avec son inamissibilité de la justice, et tous nos autres dogmes particuliers, quelque horreur que vous en ayez.

Voilà le marché qu'on propose; voilà ce qu'on négocie à la face de tout le monde chrétien; une paix entre des Eglises qui se disent non-seulement chrétiennes, mais encore réformées, non pas en convenant de la doctrine qu'elles croient expressément révélée de Dieu, mais en se pardonnant mutuellement les plus grossières erreurs.

Quel sera l'événement de ce traité? Je veux bien ne le pas prévoir; mais je dirai hardiment que les calvinistes n'y gagneront rien, que d'ajouter à leurs erreurs celles des luthériens, dont ils se rendront complices en recevant à la sainte table, comme de véritables enfants de Dieu, ceux qui font profession de les soutenir. Pour ce qui est des luthériens, s'il est vrai, comme l'insinue M. Jurieu[3], qu'ils commencent pour la plupart à devenir plus traitables sur le point de la présence réelle, et qu'ils offrent la paix aux calvinistes, pourvu seulement qu'ils reçoivent leur *universalisme* demi-pélagien; tout l'univers sera témoin qu'ils auront fait la paix en sacrifiant aux sacramentaires ce que Luther a le plus défendu contre eux jusqu'à la mort, c'est-à-dire la réalité; et en leur faisant avouer ce que le même Luther déteste le plus, c'est-à-dire le pélagianisme, auquel il a préféré l'extrémité opposée, et l'horreur de faire Dieu auteur du péché.

IX. *Moyen d'avancer l'accord proposé par le ministre. Les princes juges souverains de la religion.* — Mais voyons encore le moyen que propose M. Jurieu pour parvenir à ce merveilleux accord. « Premièrement, dit-il[4], ce pieux ouvrage ne se peut » faire sans le secours des princes de l'un et de » l'autre parti; parce que, poursuit-il, toute la Réforme s'est faite par leur autorité. » Ainsi on doit assembler, pour le promouvoir, « non des ecclé» siastiques toujours attachés à leurs sentiments; » mais des politiques[5], » qui apparemment feront meilleur marché de leur religion. Ceux-ci donc examineront « l'importance de chaque dogme, et » pèseront avec équité si telle et telle proposition, » supposé que ce soit une erreur, n'est pas capable » d'accord, ou ne peut pas être tolérée[6] : » c'est-à-dire qu'il s'agira dans cette assemblée de ce qu'il y a de plus essentiel à la religion, puisqu'il y faudra décider ce qui est fondamental ou non; ce qui peut être ou ne peut pas être toléré. C'est la grande difficulté : mais dans cette difficulté si essentielle à la religion, « les théologiens parleront comme des » avocats, les politiques écouteront, et seront les » juges sous l'autorité des princes[1]. » Voilà donc manifestement les princes devenus souverains arbitres de la religion, et l'essentiel de la foi remis absolument entre leurs mains. Si c'est là une religion, ou un concert politique, je m'en rapporte au lecteur.

Cependant il faut avouer que la raison qu'apporte M. Jurieu pour tout déférer aux princes est convaincante, puisqu'en effet, comme il vient de dire, *toute la Réforme s'est faite par leur autorité.* C'est ce que nous avons montré par toute la suite de cette histoire : mais enfin on ne pourra plus disputer ce fait, si honteux à nos Réformés. M. Jurieu le reconnaît en termes exprès; et il ne faut plus s'étonner qu'on accorde aux princes l'autorité de juger souverainement d'une Réforme qu'ils ont faite.

C'est pourquoi le ministre a mis pour fondement de l'accord, « qu'avant toute conférence et toute » dispute, les théologiens des deux partis feront » serment d'obéir aux jugements des délégués des » princes, et de ne rien faire contre l'accord. » Ce sont les princes et leurs délégués qui sont devenus infaillibles : on jure par avance de leur obéir, quoi qu'ils ordonnent : il faudra croire essentiel ou indifférent, tolérable ou intolérable dans la religion ce qu'il leur plaira; et le fond du christianisme sera décidé par la politique.

X. *Les calvinistes prêts à souscrire à la Confession d'Augsbourg.* — On ne sait plus en quel pays on est, ni si c'est des chrétiens qu'on entend parler, quand on voit le fond de la religion remis à l'autorité temporelle, et les princes en devenir les arbitres. Mais ce n'est pas tout : il faudra enfin convenir d'une Confession de foi; et ce devait être le grand embarras : mais l'expédient est facile. On en fera une en termes si vagues et si généraux, que tout le monde en sera content[2] : chacun dissimulera ce qui déplaira à son compagnon : le silence est un remède à tous maux : on se croira les uns les autres tout ce qu'on vaudra dans son cœur, pélagiens, eutychiens, manichéens; pourvu qu'on n'en dise mot, tout ira bien, et Jésus-Christ ne manquera pas de réputer les uns et les autres pour des chrétiens bien unis. Ne disons rien : déplorons l'aveuglement de nos frères, et prions Dieu que l'excès de l'égarement leur fasse enfin ouvrir les yeux à leur erreur.

En voici le comble. Nous avons vu ce que Zwingle et les zwingliens, Calvin et les calvinistes ont cru de la Confession d'Augsbourg; comment dès son origine ils refusèrent de la souscrire, et se séparèrent de ses défenseurs; comment dans toute la suite ceux de France, en la recevant dans tout le reste, ont toujours excepté l'article x où il est parlé de la Cène[3]. On a vu entre autres choses ce qui en fut dit au colloque de Poissy[4]; et on n'a pas oublié ce que Calvin écrivait alors *tant de la mollesse que de la brièveté obscure et défectueuse* de cette Confession : ce qui faisait, dit-il, « qu'elle déplai-

1. *I. part., cap.* 3, *p.* 123. — 2. *Idem, p.* 213. — 3. *II. part., c.* 12, *p.* 261. — 4. *Idem, p.* 260. — 5. *Ibid., n.* 1. — 6. *Ibid., p.* 269, *n.* 8.

1. *Jur., p.* 269, *n.* 8.— 2. *Idem, cap.* 11, 215 *et seq., cap.* 12, *p.* 261. — 3 *Liv.* III, *n.* 3; *liv.* IX, *n.* 88, 89, 100 *et suiv.* — 4. *Idem, n.* 7.

» sait aux gens de bon sens, et même que Mélanchton son auteur s'était souvent repenti de l'avoir dressée : » mais maintenant, que ne peut point l'aveugle désir de s'unir aux luthériens? on est prêt à souscrire à cette Confession ; car on sent bien que les luthériens ne s'en départiront jamais. Hé bien, dit notre ministre[1], « Ne faut-il que la » souscrire? L'affaire est faite : nous sommes prêts » à la souscription, pourvu que vous vouliez nous » recevoir. » Ainsi cette confession, si constamment rejetée depuis cent cinquante ans, tout-à-coup, sans y rien changer, deviendra la règle commune des calvinistes, comme elle l'est des luthériens; à condition que chacun aura son intelligence, et y trouvera ce qu'il a dans l'esprit. Je laisse au lecteur à décider lesquels paraissent ici le plus à plaindre, ou des calvinistes qui tournent à tout vent, ou des luthériens dont on ne souscrit la confession que dans l'espérance qu'on a d'y trouver ses fantaisies à la faveur des équivoques dont on l'accuse. Chacun voit combien serait vaine, pour ne rien dire de pis, la réunion qu'on propose : ce qu'elle aurait de plus réelle, c'est enfin, comme le dit M. Jurieu[2], « qu'on pourrait faire une bonne ligue, et que le » parti protestant ferait trembler les papistes. » Voilà ce qu'espérait M. Jurieu; et sa négociation lui paraîtrait assez heureuse, si au défaut d'un accord sincère des esprits, elle pouvait les unir assez pour mettre en feu toute l'Europe : mais par bonheur pour la chrétienté les ligues ne se font pas au gré des docteurs.

XI. *Merveilleux motifs d'union proposés aux luthériens.* — Dans cette admirable négociation il n'y a rien de plus surprenant que les adresses dont s'est servi M. Jurieu pour fléchir la dureté des luthériens. Quoi! dit-il, serez-vous toujours insensibles à la complaisance que nous avons eue de vous passer la présence corporelle? « Outre toutes les » absurdités philosophiques qu'il nous a fallu digé» rer, combien périlleuses sont les conséquences de » ce dogme[3]! » Ceux-là le savent, poursuit-il, qui ont à soutenir en France ce reproche continuel : « Pourquoi rejeter les catholiques, après avoir reçu » les luthériens? Nos gens répondent : Les luthé» riens n'ôtent pas la substance du pain ; ils n'a» dorent pas l'Eucharistie ; ils ne l'offrent pas en » sacrifice ; ils n'en retranchent pas une partie : » tant pis pour eux, nous dit-on, c'est en cela qu'ils » raisonnent mal, et ne suivent pas leurs principes. » Car si le corps de Jésus-Christ est réellement et » charnellement présent, il faut l'adorer : s'il est » présent, il faut l'offrir à son Père : s'il est pré» sent, Jésus-Christ est tout entier sous chaque » espèce. Ne dites pas que vous niez ces consé» quences ; car enfin elles coulent mieux et plus » naturellement de votre dogme que celles que vous » nous imputez. Il est certain que votre doctrine sur » la Cène a été le commencement de l'erreur : le » changement de substance a été fondé là-dessus : » c'est sur cela qu'on a commandé l'adoration ; et il » n'est pas aisé de s'en défendre : la raison humaine » va là, qu'il faut adorer Jésus-Christ partout où » il est. Ce n'est pas que cette raison soit toujours » bonne ; car Dieu est bien dans le bois et dans une » pierre, sans qu'il faille adorer la pierre ou le bois : » mais enfin l'esprit va là par son propre poids, » et aussi naturellement que les éléments à leur centre : il faut un grand effort pour *l'empêcher de tomber dans ce précipice* (ce précipice c'est d'adorer Jésus-Christ où il est) : « et je ne doute nullement, » poursuit notre auteur, que les simples n'y retom» bassent parmi vous, s'ils n'en étaient empêchés » par les disputes continuelles avec les papistes. » Ouvrez les yeux, ô luthériens, et permettez que les catholiques à leur tour vous parlent ainsi! Nous ne vous proposons pas d'adorer du bois ou de la pierre à cause que Dieu y est : nous vous proposons d'adorer Jésus-Christ où vous avouez qu'il se rencontre par une présence si spéciale attestée par un témoignage si particulier et si divin : *la raison va là naturellement; l'esprit y est porté par son propre poids.* Les gens simples et qui ne sont pas contentieux, suivraient une pente si naturelle, si des disputes continuelles ne les retenaient ; et ce n'est que par un esprit de contention qu'on s'empêche d'adorer Jésus-Christ où on le croit si présent.

XII. *Les deux partis irréconciliables dans le fond, selon le ministre Jurieu.* — Telles sont les conditions de l'accord qui se traite aujourd'hui entre les luthériens et les calvinistes ; tels sont les moyens qu'on a pour y parvenir; et telles sont les raisons dont on se sert pour persuader et attendrir les luthériens. Et que ces Messieurs n'aillent pas penser que nous en parlions comme nous faisons par quelque crainte que nous ayons de leur accord, qui après tout ne sera jamais qu'une grimace et une cabale ; car enfin se persuader les uns les autres est une chose jugée impossible, même par M. Jurieu. « Jamais, dit-il[1], aucun des partis ne se laissera » mener en triomphe ; et proposer un accord entre » les luthériens et les calvinistes, à condition que » l'un des partis renonce à sa doctrine, c'est de » même que si on avait proposé pour moyen d'ac» cord aux Espagnols de remettre toutes leurs pro» vinces et toutes leurs places entre les mains des » Français. Cela, dit-il, n'est ni juste, ni possible. » Qui ne voit, sur ce fondement, que les luthériens et les calvinistes sont deux nations irréconciliables et incompatibles dans le fond? Ils peuvent faire des ligues : mais qu'ils puissent jamais parvenir à un accord chrétien par la conformité de leurs sentiments, c'est une folie manifeste de le croire. Ils diront néanmoins toujours, et autant les uns que les autres, que les Ecritures sont claires, quoiqu'ils sentent dans leur conscience que seules elles ne peuvent terminer le moindre doute; et tout ce qu'ils pourront faire, c'est de s'accorder, et dissimuler ce qu'ils croiront être la vérité clairement révélée de Dieu, ou en tout cas de l'envelopper, comme on l'a tenté mille fois, dans des équivoques.

Qu'ils fassent donc ce qu'il leur plaira, et ce que Dieu permettra qu'ils fassent sur ces vains projets d'accommodement; ils seront éternellement le supplice et l'affliction les uns des autres : ils se seront les uns aux autres un témoignage éternel qu'ils ont usurpé malheureusement le titre de réformateurs, et que la méthode qu'ils ont prise pour corriger les abus ne pouvait tendre qu'à la subversion du christianisme.

1. *Liv.* III, 13, *p.* 278. — 2. *Jur.*, *ibid.*, *p.* 262. — 3. *Jur.*, *ibid.*, *p.* 240.

1. *Jur.*, *II. part.*, *cap.* I, *p.* 138, 141.

XIII. *Demande aux luthériens et aux calvinistes.* — Mais voici quelque chose de pis pour eux. Quand ils seraient parvenus à cette tolérance mutuelle, nous aurons encore à leur demander en quel rang ils voudront mettre Luther et Calvin, qui font Dieu en termes exprès auteur du péché, et par là se trouvent convaincus d'un dogme que leurs disciples ont maintenant en horreur ? Qui ne voit qu'il arrivera de deux choses l'une, ou qu'ils mettront ce blasphème, *ce manichéisme*, cette *impiété qui renverse toute religion* parmi les dogmes supportables, ou qu'enfin, par un opprobre éternel de la Réforme Luther deviendra l'horreur des luthériens, et Calvin des calvinistes ?

LIVRE XV.

Variations sur l'article du Symbole : Je crois l'Eglise catholique. Fermeté inébranlable de l'Eglise romaine.

Sommaire. — Histoire des variations sur la matière de l'Eglise. On reconnait naturellement l'Eglise visible. La difficulté de montrer où était l'Eglise oblige à inventer l'Eglise invisible. La perpétuelle visibilité nécessairement reconnue. Divers moyens de sauver la Réforme dans cette présupposition. Etat où la question se trouve à présent par les disputes des ministres Claude et Jurieu. On est enfin forcé d'avouer qu'on se sauve encore dans l'Eglise romaine, comme on s'y est sauvé avant la Réforme prétendue. Etranges variations, et les Confessions de foi méprisées. Avantages qu'on donne aux catholiques sur le fondement nécessaire des promesses de Jésus-Christ en faveur de la perpétuelle visibilité. L'Eglise est reconnue pour infaillible. Ses sentiments avoués pour une règle infaillible de la foi. Vaines exceptions. Toutes les preuves contre l'autorité infaillible de l'Eglise réduites à rien par les ministres. Evidence et simplicité de la doctrine catholique sur la matière de l'Eglise. La Réforme abandonne son premier fondement, en avouant que la foi ne se forme point sur les Ecritures. Consentement des ministres Claude et Jurieu dans ce dogme. Absurdités inouïes du nouveau système de l'Eglise, nécessaires pour se défendre contre les objections des catholiques. L'uniformité et la contenance de l'Eglise catholique opposée aux variations des Eglises protestantes. Abrégé de ce quinzième livre. Conclusion de tout l'ouvrage.

I. *La cause des variations des Eglises protestantes, c'est de n'avoir pas connu ce que c'était que l'Eglise.* — Comme après avoir observé les effets d'une maladie, et le ravage qu'elle fait dans un corps, on en recherche la cause pour y appliquer les remèdes convenables ; ainsi, après avoir vu cette perpétuelle instabilité des Eglises protestantes, fâcheuse maladie de la chrétienté, il faut aller au principe, pour apporter, si l'on peut, un secours proportionné à un si grand mal. La cause des variations, que nous avons vues dans les sociétés séparées, est de n'avoir pas connu l'autorité de l'Eglise, les promesses qu'elle a reçues d'en-haut, ni en un mot, ce que c'est que l'Eglise même. Car c'était là le point fixe sur lequel il fallait appuyer toutes les démarches qu'on avait à faire ; et faute de s'y être arrêtés, les hérétiques curieux ou ignorants ont été livrés aux raisonnements humains, à leur chagrin, à leurs passions particulières ; ce qui a fait qu'ils ne sont allés qu'à tâtons dans leurs propres Confessions de foi, et qu'ils n'ont pu éviter les deux inconvénients marqués par saint Paul dans les faux docteurs, dont l'un est *de se condamner eux-mêmes par leur propre jugement*[1] : et l'autre, *d'apprendre toujours, sans jamais pouvoir parvenir à la connaissance de la vérité*[2].

II. *L'Eglise catholique s'est toujours connue elle-même, et n'a jamais varié dans ses décisions.* — Ce principe d'instabilité de la réformation prétendue a paru dans toute la suite de cet ouvrage : mais il est temps de le remarquer avec une attention particulière, en montrant, dans les sentiments confus de nos frères séparés, sur l'article de l'Eglise, les variations qui ont causé toutes les autres : après quoi nous finirons ce discours, en faisant voir une contraire disposition dans l'Eglise catholique, qui, pour avoir bien connu ce qu'elle était par la grâce de Jésus-Christ, a toujours si bien dit d'abord dans toutes les questions qu'on a émues tout ce qu'il en fallait dire pour assurer la foi des fidèles, qu'il n'a jamais fallu, je ne dis pas varier, mais délibérer de nouveau, ni s'éloigner tant soit peu du premier plan.

III. *Doctrine de l'Eglise catholique sur l'article de l'Eglise. Quatre points essentiels et inséparables les uns des autres.* — La doctrine de l'Eglise catholique consiste en quatre points dont l'enchainement est inviolable : l'un, que l'Eglise est visible, l'autre, qu'elle est toujours ; le troisième, que la vérité de l'Evangile y est toujours professée par toute la société ; le quatrième, qu'il n'est pas permis de s'éloigner de sa doctrine : ce qui veut dire en autres termes, qu'elle est infaillible.

Le premier point est fondé sur un fait constant : c'est que le terme d'Eglise signifie toujours dans l'Ecriture, et ensuite dans le langage commun des fidèles, une société visible[3]. Les catholiques le posent ainsi, et il a fallu que les protestants en convinssent, comme on verra.

Le second point, que l'Eglise est toujours, n'est pas moins constant ; puisqu'il est fondé sur les promesses de Jésus-Christ, dont on convient dans tous les partis.

De là on infère très-clairement le troisième point, que la vérité est toujours professée par la société de l'Eglise : car l'Eglise n'étant visible que par la profession de la vérité, il s'ensuit que si elle est toujours, et qu'elle soit toujours visible, il ne se peut qu'elle n'enseigne et ne professe toujours la vérité de l'Evangile : d'où suit aussi clairement le quatrième point, qu'il n'est pas permis de dire que l'Eglise soit dans l'erreur, ni de s'écarter de sa doctrine ; et tout cela est fondé sur la promesse, qui est avouée dans tous les partis ; puisque la même promesse, qui fait que l'Eglise est toujours, fait qu'elle est toujours dans l'état qu'emporte le terme d'Eglise : par conséquent toujours visible, et toujours enseignant la vérité. Il n'y a rien de plus simple, ni de plus clair, ni de plus suivi que cette doctrine.

IV. *Sentiments des Eglises protestantes sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise. La confession d'Augsbourg.* — Cette doctrine est si claire, que les Protestants ne l'ont pu nier ; elle emporte si clairement leur condamnation, qu'ils n'ont pu aussi la reconnaître : c'est pourquoi ils n'ont songé qu'à

1. *Tit.*, III, 11. — 2. *II. Tim.*, III, 7. — 3. *Conf. avec M. Cl.*, p. 13 *et suiv.*

l'embrouiller, et ils n'ont pu s'empêcher de tomber dans les contradictions que nous allons raconter.

Exposons avant toutes choses leurs confessions de foi; et pour commencer par celle d'Augsbourg, qui est la première et comme le fondement de toutes les autres, voici comme on y posait l'article de l'Eglise : « Nous enseignons qu'il y a une Eglise sainte, » qui doit subsister éternellement[1]. » Quelle est maintenant cette Eglise dont la durée est éternelle? Les paroles suivantes l'expliquent : « L'Eglise c'est » l'assemblée des saints, où l'on enseigne bien l'E- » vangile, et où l'on administre bien les sacre- » ments. »

On voit ici trois vérités fondamentales : 1° *que l'Eglise subsiste toujours :* il y a donc une succession inviolable. 2° Qu'elle est essentiellement composée de pasteurs et de peuple, puisqu'on met dans sa définition l'administration des sacrements et la prédication de la parole. 3° Que non-seulement on y administre la parole et les sacrements, mais qu'on les y administre *bien, rectè, comme il faut :* ce qui entre pareillement dans l'essence de l'Eglise, puisqu'on le met, comme on voit, dans sa définition.

V. *Cette doctrine, avouée par les protestants, est la ruine de leur réforme et la source de leur embarras.* — La question est, après cela, comment il peut arriver qu'on accuse l'Eglise d'erreur ou dans la doctrine ou dans l'administration des sacrements; car, si cela pouvait arriver, la définition de l'Eglise où l'on met non-seulement la prédication, mais la vraie prédication de l'Evangile, et non-seulement l'administration, mais *la droite* administration des sacrements, serait fausse; et si cela ne peut arriver, la réforme, qui accusait l'Eglise d'erreur, portait sa condamnation dans son propre titre.

Qu'on remarque la difficulté : car ça été dans les églises protestantes la première source des contradictions que nous avons à y remarquer : contradictions au reste où les remèdes qu'ils ont cru trouver au défaut de leur origine n'ont fait que les enfoncer davantage. Mais en attendant que l'ordre des faits nous fasse trouver ces vains remèdes, tâchons de bien faire sentir le mal.

VI. *A quoi précisément les protestants se sont obligés par cette doctrine.* — Sur ce fondement de l'article VII de la Confession d'Augsbourg, on demandait aux luthériens ce qu'ils venaient réformer. L'Eglise romaine, disaient-ils. Mais avez-vous quelque autre Eglise où la doctrine que vous voulez établir soit professée? C'était un fait bien constant qu'ils n'en pouvaient montrer aucune. Où était donc cette Eglise, où par votre article VII devait toujours subsister la véritable prédication de la parole de Dieu et la droite administration des sacrements? Nommer quelques docteurs par-ci par-là, et de temps en temps, que vous prétendiez avoir enseigné votre doctrine; quand le fait serait avoué, ce ne serait rien : car c'était un corps d'Eglise qu'il fallait montrer, un corps où l'on prêchât la vérité, et où l'on administrât les sacrements; par conséquent un corps composé de pasteurs et de peuple; un corps à cet égard toujours visible. Voilà ce qu'il faut montrer, et montrer par conséquent dans ce corps visible une manifeste succession et de la doctrine et du ministère.

1. *Conf. Aug., art.* 7.

VII. *La perpétuelle visibilité de l'Eglise confirmée par l'Apologie de la Confession d'Augsbourg.* — Au récit de l'article VII de la Confession d'Augsbourg, les catholiques trouvèrent mauvais qu'on eût défini l'Eglise, *l'assemblée des saints ;* et ils dirent que les méchants et les hypocrites, qui sont unis à l'Eglise par les liens extérieurs, ne devaient pas être exclus de leur unité. Mélanchton rendit raison de cette doctrine dans l'*Apologie*[1]; et il pouvait y avoir ici autant de disputes de mots que de choses : mais sans nous y arrêter, remarquons seulement qu'on persiste à dire que l'Eglise *doit toujours durer*, et toujours durer *visible*[2], puisque la prédication et les sacrements y étaient requis; car écoutons comme on parle : « L'Eglise catholique n'est pas » une société extérieure de certaines nations; mais » c'est les hommes dispersés par tout l'univers, » qui ont les mêmes sentiments sur l'Evangile, qui » ont le même Christ, le même Esprit-Saint, et les » mêmes sacrements[3]. » Et encore plus expressément un peu après : « Nous n'avons pas rêvé que » l'Eglise soit la cité de Platon, (qu'on ne trouve » point sur la terre) : nous disons que l'Eglise » existe; qu'il y a de vrais croyants, et de vrais » justes répandus par tout l'univers : nous y ajou- » tons les marques, l'Evangile pur, et les sacre- » ments; et c'est une telle Eglise qui est proprement » la colonne de la vérité[4]. Voilà donc toujours sans difficulté une Eglise très-réellement existante, très-réellement visible, où l'on prêche très-réellement la sainte doctrine, et où très-réellement on administre comme il faut les sacrements : car ajoute-t-on, le royaume de Jésus-Christ ne peut subsister qu'avec *la parole et les sacrements*[5] *:* en sorte qu'où ils ne sont pas, *il n'y a point d'Eglise.*

VIII. *Comment on ajustait cette doctrine avec la nécessité de la réformation.* — On disait bien en même temps qu'il s'était coulé dans l'Eglise beaucoup de traditions humaines par lesquelles la saine doctrine et la droite administration des sacrements étaient altérées; et c'était ce qu'on voulait réformer. Mais si ces traditions humaines étaient passées en dogmes dans l'Eglise, où était donc cette pureté de la prédication et de la doctrine, sans laquelle elle ne pouvait subsister? Il fallait ici pallier la chose; et c'est pourquoi on disait, comme on a vu[6], qu'on ne voulait point combattre *l'Eglise catholique, ou même l'Eglise romaine, ni soutenir les opinions que l'Eglise avait condamnées ;* qu'il s'agissait seulement *de quelque peu d'abus*, qui s'étaient introduits dans les Eglises *sans aucune autorité certaine;* et qu'il ne fallait pas prendre pour doctrine de l'Eglise romaine ce qu'approuvaient le Pape, quelques cardinaux, quelques évêques et quelques moines.

A entendre ainsi parler les luthériens, il pourrait sembler qu'ils n'attaquaient pas les dogmes reçus, mais quelques opinions particulières et quelques abus introduits sans autorité. Cela ne s'accordait guère avec ces reproches sanglants de sacrilége et d'idolâtrie dont on remplissait tout l'univers, et s'accordait encore moins avec la rupture ouverte. Mais le fait est constant : et par ces douces paroles

1. *Apol., tit. de Eccl., p.* 144. — 2. *Idem, p.* 145, 146. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid., p.* 148. — 5. *Ibid., p.* 156. — 6. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 59.

on tâchait de remédier à l'inconvénient de reconnaître de la corruption dans les dogmes de l'Eglise, après avoir fait entrer dans son essence la pure prédication de la vérité.

IX. *La perpétuelle visibilité confirmée, dans les articles de Smalcalde, par les promesses de Jésus-Christ.* — Cette immutabilité et la perpétuelle durée de la saine doctrine étaient appuyées, dans les articles de Smalcalde, souscrits de tout le parti luthérien, sur ces paroles de Notre Seigneur : *Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise*, c'est-à-dire, disait-on, *sur le ministère de la profession que Pierre avait faite*[1]. Il y fallait donc la prédication, et la véritable prédication, sans laquelle on reconnaissait que l'Eglise ne pouvait subsister.

X. *La Confession saxonique, où l'on commence à marquer la difficulté, sans se départir néanmoins de la doctrine précédente.* — Pendant que nous en sommes sur la doctrine des Eglises luthériennes, la Confession saxonique qu'on sait être de Mélanchton se présente à nous. On y reconnaît qu'il y a toujours quelque Eglise véritable ; « que les pro- » messes de Dieu (qui en a promis la durée) sont » immuables; qu'on ne parle point de l'Eglise » comme d'une idée de Platon, mais qu'on montre » une Eglise qu'on voit et qu'on écoute ; qu'elle est » visible en cette vie, et que c'est l'assemblée qui » embrasse l'Evangile de Jésus-Christ, et qui a le » véritable usage des sacrements, où Dieu opère » efficacement par le ministère de l'Eglise, et où » plusieurs sont régénérés[2]. »

On ajoute qu'elle peut être réduite à un petit nombre ; mais qu'enfin il y a toujours un reste de fidèles, *dont la voix se fait entendre sur la terre; et que Dieu de temps en temps renouvelle le ministère.* Il veut dire qu'il le purifie : car, qu'il cesse un seul moment, la définition de l'Eglise, qui, comme on venait de le dire, ne peut être sans le ministère, ne le souffre pas ; et l'on ajoute aussitôt après, que « Dieu veut que le ministère de l'E- » vangile soit public : il ne veut pas que la prédi- » cation soit renfermée dans les ténèbres, mais » qu'elle soit entendue de tout le genre humain; » il veut qu'il y ait des assemblées où elle résonne, » et où son nom soit loué et invoqué[3]. »

Voilà donc toujours l'Eglise visible. Il est vrai qu'on commence à voir la difficulté, lorsqu'on dit qu'elle est réduite à un petit nombre ; mais au fond les luthériens ne sont pas moins empêchés à montrer, dans leurs sentiments, une petite société qu'une grande lorsque Luther vint au monde; et cependant sans cela il n'y a ni ministère ni Eglise.

XI. *Doctrine de la Confession de Wirtemberg, et la perpétuelle visibilité toujours défendue.* — La Confession de Wirtemberg, dont Brence a été l'auteur, ne dégénère pas de cette doctrine, puisqu'elle reconnaît « une Eglise si bien gouvernée par le » Saint-Esprit, que quoique faible elle demeure » toujours; qu'elle juge de la doctrine; et qu'elle » est où l'Evangile est sincèrement prêché, et où » les sacrements sont administrés selon l'institution » de Jésus-Christ[4]. » La difficulté restait toujours de nous montrer une Eglise et une société de pasteurs et de peuple où l'on trouvât la saine doctrine toujours conservée jusqu'au temps de Luther.

Le chapitre suivant raconte comme les conciles peuvent errer[1]; parce qu'encore que Jésus-Christ ait promis à son Eglise la présence perpétuelle de son Saint-Esprit, néanmoins *toute assemblée n'est pas Eglise;* et il peut arriver dans l'Eglise, *comme dans les Etats politiques,* que le plus grand nombre l'emporte sur le meilleur. C'est de quoi je ne veux pas disputer à présent : mais je demande toujours qu'on me montre une Eglise, petite ou grande, dans les sentiments de Luther avant sa venue.

XII. *La Confession de Bohême.* — La Confession de Bohème est approuvée par Luther. On y confesse « une Eglise sainte et catholique qui comprend tous » les chrétiens dispersés par toute la terre, qui sont » assemblés par la prédication de l'Evangile dans » la foi de la Trinité et de Jésus-Christ : partout où » Jésus-Christ est prêché et reçu, partout où est la » parole et les sacrements selon la règle qu'il a » prescrite, là est l'Eglise[2]. » Ceux-là au moins savaient bien que, lorsqu'ils vinrent au monde, il n'y avait point dans l'univers d'Eglise de leur croyance; car ils en avaient été bien informés par les députés qu'ils avaient envoyés de tous côtés[3]. Cependant ils n'osaient dire que *leur assemblée telle qu'elle était*, petite ou grande, fût la sainte Eglise universelle; et ils disaient seulement, *qu'elle en était un membre et une partie*[4]. Mais enfin où étaient donc les autres parties? Il avait parcouru tous les coins du monde sans en apprendre aucune nouvelle : étrange extrémité de n'oser dire qu'on soit l'Eglise universelle, et d'oser encore moins dire qu'on trouve des frères et des compagnons de sa foi en quelque endroit que ce soit de l'univers!

Quoi qu'il en soit, voici les premiers qui semblent insinuer, dans une Confession de foi, que les vraies Eglises chrétiennes peuvent être séparées les unes des autres; puisqu'ils n'osent pas exclure de l'unité catholique les Eglises avec lesquelles ils savaient qu'ils n'avaient point de communion : ce que je prie qu'on remarque, parce que cette doctrine sera enfin le dernier refuge des protestants, comme nous verrons dans la suite.

XIII. *La Confession de Strasbourg.* — Nous avons vu sur l'Eglise la Confession des luthériens; l'autre parti va paraître. La Confession de Strasbourg présentée comme on a vu à Charles V, en même temps que celle d'Augsbourg, définit l'Eglise, « la société » de ceux qui se sont enrôlés dans la milice de » Jésus-Christ, parmi lesquels il se mêle beaucoup » d'hypocrites[5]. » Il n'y a nul doute qu'une telle société ne soit visible : qu'elle doive toujours durer en cet état de visibilité, la suite le fait paraître, puisqu'on ajoute « que Jésus-Christ ne l'abandonne » jamais; que ceux qui ne l'écoutent pas doivent » être tenus pour païens et pour publicains; qu'à » la vérité on ne peut pas voir par où elle est Eglise, » c'est-à-dire la foi; mais qu'elle se fait voir par » ses fruits, parmi lesquels on compte la confes- » sion de la vérité. »

Le chapitre suivant explique que « l'Eglise étant » sur la terre dans la chair, Dieu veut aussi l'in-

1. *Art. Smal. Concord.*, p. 345. — 2. *Cap. de Eccl. Synt. Gen., II. part.*, p. 72. — 3. *Cap. de Cœn.*, p. 72. — 4. *Cap. de Eccl., ibid.*, p. 132.

1. *Cap. de Conc.*, p. 134. — 2. *Art.* 8, *ibid.*, p. 186. — 3. Ci-dessus, *liv.* XI, *n.* 177. — 4. *Art.* 8, p. 187. — 5. *Conf. Argent.*, *cad.* XV, *de Eccl. Synt. Gen., I. part.*, p. 191.

» struire par la parole extérieure, et faire garder à » ses fidèles une société extérieure par le moyen » des sacrements[1]. » Il y a donc nécessairement pasteurs et peuple, et l'Église ne peut subsister sans ce ministère.

XIV. *Deux Confessions de Bâle.* — La Confession de Bâle en 1536 dit que « l'Eglise catholique est » le saint assemblage de tous les saints; et qu'en- » core qu'elle ne soit connue que de Dieu, toutefois » elle est vue, elle est connue, elle est construite » par les rits extérieurs établis de Dieu (c'est-à-dire » les sacrements), et par la publique et légitime » prédication de sa parole[2] : » où l'on voit manifestement que sont compris les ministres légitimement appelés, par lesquels on ajoute aussi que Dieu se « fait connaître à ses fidèles, et leur administre la » rémission de leurs péchés. »

Dans une autre Confession de foi faite à Bâle en 1532, « l'Eglise chrétienne est pareillement définie » la société des saints, dont tous ceux qui confes- » sent Jésus-Christ sont citoyens : » ainsi la profession du christianisme y est essentielle.

XV. *La Confession helvétique de* 1566, *et la perpétuelle visibilité très-bien établie.* — Pendant que nous parlons des confessions helvétiques, celle de 1566, qui est la grande et la solennelle, définit encore l'Eglise « qui a toujours été, qui est, et qui » sera toujours l'assemblée des fidèles et des saints » qui connaissent Dieu, et le servent par la parole » et le Saint-Esprit[3]. » Il n'y a donc pas seulement le lien intérieur, qui est le Saint-Esprit; mais encore l'extérieur, qui est la parole et la prédication : c'est pourquoi on dit ensuite que *la légitime et véritable prédication en est la marque principale*, à laquelle il faut ajouter *les sacrements comme il les a institués*[4]. D'où l'on conclut que les Eglises qui sont privées de ces marques, « quoiqu'elles » vantent la succession de leurs évêques, leur unité » et leur ancienneté, sont éloignées de la vraie » Eglise de Jésus-Christ; et qu'il n'y a point de » salut hors de l'Eglise, non plus que hors de l'ar- » che : si l'on veut avoir la vie, il ne se faut point » séparer de la vraie Eglise de Jésus-Christ[5]. »

Je demande qu'on remarque ces paroles, qui seront d'une grande conséquence, quand il faudra venir aux dernières réponses des ministres : mais en attendant remarquons qu'on ne peut pas enseigner plus clairement que l'Eglise est toujours visible, et qu'elle est nécessairement composée de pasteurs et de peuple, que le fait ici la confession helvétique.

XVI. *Commencement de variation. L'Eglise invisible commence à paraître.* — Mais comme on était contraint, selon ces idées, à trouver toujours une Eglise et un ministère où la vérité du christianisme se fût conservée, l'embarras n'était pas petit; parce que, quoi qu'on pût dire, on sentait bien qu'il n'y avait ni grande ni petite église composée de pasteurs et de peuple, où l'on pût montrer la foi qu'on voulait faire passer pour la seule vraiment chrétienne. On est donc contraint d'ajouter que « Dieu a eu des amis hors du peuple d'Israël; que » durant la captivité de Babylone, le peuple a été » privé de sacrifice soixante ans; que par un juste » jugement de Dieu la vérité de sa parole et de son » culte et la foi catholique sont quelquefois telle- » ment obscurcis qu'il semble presque qu'ils soient » éteints, et qu'il ne reste plus d'Eglise comme il » est arrivé du temps d'Hélie, et en d'autres temps : » de sorte qu'on peut appeler l'Eglise invisible; » non que les hommes dont elle est composée le » soient, mais parce qu'elle est souvent cachée à » nos yeux, et que connue de Dieu seul elle échappe » à la vue des hommes. » Voilà le dogme de l'Eglise invisible aussi clairement établi que le dogme de l'Eglise visible l'avait été, c'est-à-dire que la Réforme, frappée d'abord de la vraie idée de l'Eglise, la définit de manière que sa visibilité est de son essence; mais qu'elle est jetée dans d'autres idées par l'impossibilité de trouver une Eglise toujours visible de sa croyance.

XVII. *L'Eglise invisible pourquoi inventée : aveu du ministre Jurieu.* — Que ce soit cet inévitable embarras qui ait jeté les Eglises calviniennes dans cette chimère d'Eglise invisible, on n'en pourra douter après avoir entendu M. Jurieu. « Ce qui a » porté, dit-il[1], quelques docteurs réformés » (il devait dire, ce qui a porté des Eglises entières de la Réforme dans leurs propres Confessions de foi) « à se jeter dans L'EMBARRAS où ils se sont engagés » en niant que la visibilité de l'Eglise fût perpé- » tuelle, c'est qu'ils ont cru qu'en avouant que » l'Eglise est toujours visible, ils auraient eu peine » à répondre à la question que l'Eglise romaine » nous fait si souvent : Où était notre Eglise il y a » cent cinquante ans? Si l'Eglise est toujours visi- » ble, votre Eglise calvinienne et luthérienne n'est » pas la véritable Eglise; car elle n'était pas visi- » ble. » C'est avouer nettement la cause de l'embarras où ces Eglises se sont engagées : lui qui prétend avoir raffiné n'en sortira pas mieux, comme on verra : mais continuons à voir l'embarras des Eglises mêmes.

XVIII. *Confession Belgique, et suite de l'embarras.* — La Confession belgique imite manifestement l'helvétique, puisqu'elle dit que « l'Eglise » catholique ou universelle est l'assemblée de tous » les fidèles; qu'elle a été, qu'elle est, et qu'elle » sera éternellement, à cause que Jésus-Christ son » roi éternel ne peut pas être sans sujets; encore » que pour quelque temps elle paraisse petite, ET » COMME ÉTEINTE à la vue des hommes, comme du » temps d'Achab et de ces sept mille qui n'avaient » point fléchi le genou devant Baal[2]. »

On ne laisse pas d'ajouter après[3], « que l'Eglise » est l'assemblée des élus, hors de laquelle nul ne » peut être sauvé; qu'il n'est pas permis de s'en » retirer, ni de demeurer seul à part; mais qu'il » faut s'unir à l'Eglise, et se soumettre à sa disci- » pline; » qu'on la peut voir et connaître « par la » pure prédication, la droite administration des sa- » crements[4], » et une bonne discipline; « et c'est, » dit-on, par-là qu'on peut discerner certainement » cette vraie Eglise dont il n'est pas permis de se » séparer. »

Il semble donc d'un côté qu'ils veulent dire qu'on la peut toujours bien connaître, puisqu'elle a de si claires marques; et qu'il n'est jamais permis de

1. *Cap.* XVI. — 2. *Idem, art.* 14, 15. — 3. *Cap.* XVII; *Ibid.*, *p.* 31. — 4. *Cap.* XVII. *idem, p.* 33. — 5. *Ibid.*, *p.* 31.

1. *Syst.*, *p.* 226. — 2. *Art.* 27, *Idem*, *p.* 110. — 3. *Ibid.*, *art.* 28. — 4. *Ibid.*, *art.* 29.

s'en séparer. Et d'autre part, si nous les pressons de nous montrer une Eglise de leur croyance, pour petite qu'elle soit, toujours visible, ils se préparent une échappatoire, en recourant à cette Eglise qui ne paraît pas, encore qu'ils n'osent pas trancher le mot, ni assurer absolument qu'elle est éteinte, mais seulement qu'elle paraît *comme éteinte*.

XIX. *L'Eglise anglicane.* — L'Eglise anglicane parle ambigument. « L'Eglise visible, dit-elle[1], est » l'assemblée des fidèles, où la pure parole de Dieu » est prêchée, et où les sacrements sont adminis- » trés selon l'institution de Jésus-Christ, » c'est-à-dire qu'elle est ainsi quand elle est visible; mais ce n'est pas dire qu'elle soit toujours visible. Ce qu'on ajoute n'est pas plus clair : « comme l'Eglise » de Jérusalem, celles d'Alexandrie et d'Antioche » ont erré, l'Eglise romaine a aussi erré dans la » doctrine. » Savoir si en infectant ces grandes Eglises, qui étaient comme les mères de toutes les autres, l'erreur a pu gagner partout, en sorte que la profession de la vérité fût éteinte par toute la terre : on a mieux aimé n'en dire mot que de s'exposer d'un côté à un horrible inconvénient, en disant qu'il ne restât plus aucune Eglise où la vérité fût confessée; ou de l'autre, en reconnaissant que cela ne se peut, être obligé de chercher ce qu'on sait ne point trouver, c'est-à-dire une Eglise de sa croyance toujours subsistante.

XX. *Confession d'Ecosse, et manifeste contradiction.* — Dans la Confession d'Ecosse, *l'Eglise catholique est définie la société de tous les élus* : on dit *qu'elle est invisible et connue de Dieu seulement, qui seul connaît ses élus*[2]. On ajoute que la vraie Eglise a *pour marque la prédication et les sacrements*[3]; que partout où sont ces marques, quand il n'y aurait que *deux ou trois hommes*, là est l'Eglise de Jésus-Christ au milieu de laquelle il est selon sa promesse : « ce qu'on entend, poursuit-on, non de » l'Eglise universelle dont on vient de parler, mais » de l'Eglise particulière d'Ephèse, de Corinthe, et » ainsi des autres, où le ministère avait été planté » par saint Paul » : chose étrange! de faire dire à Jésus-Christ que le ministère puisse être où il n'y a que deux ou trois hommes! Mais il fallait bien en venir là; car de trouver une seule Eglise de sa croyance, où il y eût un ministère réglé comme à Ephèse ou à Corinthe, toujours subsistant, on en perdait l'espérance.

XXI. *Catéchisme des prétendus réformés de France.* — J'ai réservé la Confession des prétendus réformés de France pour la dernière, non-seulement à cause de l'intérêt particulier que je dois prendre à ma patrie, mais encore à cause que c'est en France que les prétendus réformés ont cherché depuis très-longtemps avec le plus de soin le dénouement de cette difficulté.

Commençons par le catéchisme où dans le dimanche xv, sur cet article du Symbole : *Je crois l'Eglise catholique*, on enseigne que ce nom lui est donné « pour signifier que comme il n'y a qu'un » chef des fidèles, ainsi tous doivent être unis en » un corps; tellement qu'il n'y a pas plusieurs » Eglises, mais une seule, laquelle est épandue par » tout le monde. » Comment l'Eglise luthérienne ou calvinienne était *épandue par tout le monde*, lorsqu'à peine on la connaissait en quelque coin; et comment on peut trouver en tout temps et dans tout le monde des Eglises de cette croyance : c'est où était la difficulté. On l'a vue, et on la prévient dans le dimanche suivant, où après avoir demandé si cette *Eglise se peut connaître autrement qu'en la croyant*, on répond ainsi : « Il y a bien l'Eglise de » Dieu visible, selon qu'il nous a donné des en- » seignes pour la connaître; mais ici (c'est dans » le Symbole), il est parlé proprement de la com- » pagnie de ceux que Dieu a élus pour les sauver, » laquelle ne se peut pas pleinement voir à l'œil. »

XXII. *Suite, où l'embarras paraît. L'Eglise du Symbole à la fin reconnue pour visible.* — On semble dire deux choses : la première, qu'il n'est point parlé d'Eglise visible dans le Symbole des apôtres; la seconde, qu'au défaut d'une telle Eglise qu'on puisse montrer visiblement dans sa croyance, il suffira d'avoir son refuge à cette Eglise invisible *qu'on ne peut pas pleinement voir à l'œil.* Mais la suite met un obstacle aux deux points de cette doctrine, puisqu'on y enseigne « que nul n'obtient » pardon de ses péchés, que premièrement il ne » soit incorporé au temple de Dieu, et persévère en » unité et communion avec le corps de Christ, et » ainsi qu'il soit membre de l'Eglise » : d'où l'on conclut que « hors de l'Eglise il n'y a que damnation » et mort; et que tous ceux qui se séparent de la » communion des fidèles, pour faire secte à part, » ne doivent espérer salut, cependant qu'ils sont en » division. » Assurément *faire secte à part*, c'est rompre les liens extérieurs de l'unité de l'Eglise : on suppose donc que l'Eglise avec laquelle il faut être en communion pour avoir la rémission de ses péchés, a une double liaison, l'interne et l'externe, et que toutes les deux sont nécessaires premièrement au salut, et ensuite à l'intelligence de l'article du Symbole touchant l'Eglise catholique : de sorte que cette Eglise confessée dans le Symbole, est visible et reconnaissable dans son extérieur : c'est pourquoi aussi on n'a osé dire qu'on ne pouvait pas la voir, mais qu'on ne pouvait pas la voir *pleinement*, c'est-à-dire dans ce qu'elle a d'intérieur : chose dont personne ne dispute.

XXIII. *Sentiment de Calvin.* — Toutes ces idées du catéchisme étaient prises de Calvin qui l'a composé : car en expliquant l'article : *Je crois l'Eglise catholique*, il distingue l'Eglise visible d'avec l'invisible connue de Dieu seul, qui est la société de tous les élus[1]; et il semble vouloir dire que c'est de celle-là qu'il est parlé dans le Symbole : *Encore*, dit-il[2], *que cet article regarde en quelque façon l'Eglise externe*, comme si c'étaient deux Eglises, et qu'au contraire ce ne fût pas un fait constant que la même Eglise, qui est invisible dans ses dons intérieurs, se déclare par les sacrements et par la profession de sa foi. Mais c'est qu'on tremble toujours dans la réforme, lorsqu'il s'agit de reconnaître la visibilité de l'Eglise.

XXIV. *Confession de foi des calvinistes de France.* — On agit plus naturellement dans la confession de foi; et il a été démontré ailleurs[3] qu'on n'y connaît d'autre Eglise que celle qui est visible. Le fait est

1. *Syst., art.* 19, *p.* 103. — 2. *Idem, art.* 16, *de Ecc.*, *p.* 118. — 3. *Art.* 18, *p.* 119.

1. *Instit., lib.* IV, *c.* I, *n.* 2. — 2. *Idem, n.* 3. — 3. *Conf. avec M. Claude, n.* I, *init.*

demeuré pour constant, comme on verra dans la suite. Aussi n'y avait-il rien qui pût être moins disputé; car depuis l'article xxv, où cette matière commence, jusqu'à l'article xxxii, où elle finit, on suppose toujours constamment l'Eglise visible, et dès l'article xxv, on pose pour fondement que *l'Eglise ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner*. C'est donc une chose absolument nécessaire; et ceux qui s'opposent à cette doctrine *sont détestés comme fantastiques*. D'où on conclut, dans l'article xxvi, *que nul ne se doit retirer à part, et se contenter de sa personne;* de sorte qu'il est nécessaire d'être lié extérieurement avec quelque Eglise : vérité inculquée partout sans qu'il y paraisse un seul mot de l'Eglise invisible.

Il faut pourtant remarquer que dans l'article xxvi, où il est dit, qu'*il n'est pas permis de se retirer à part, ni de se contenter de sa personne*, mais qu'*il faut se ranger à quelque Eglise;* on ajoute, *et ce en quelque lieu où Dieu aura établi un vrai ordre d'Eglise;* par où on laisse indécis, si l'on entend qu'un tel ordre subsiste toujours.

XXV. *Suite, où la perpétuelle visibilité est toujours manifestenent supposée.* — Dans l'article xxvii, on avertit qu'il faut discerner avec soin quelle est la vraie Eglise : paroles qui font bien voir qu'on la suppose visible; et après avoir décidé que c'est *la compagnie des vrais fidèles*, on ajoute que *parmi les fidèles il y a des hypocrites et des réprouvés dont la malice ne peut effacer le titre d'Eglise :* où la visibilité de l'Eglise est de nouveau clairement supposée.

XXVI. *L'Eglise romaine exclue du titre de vraie Eglise par l'article* xxviii *de la confession de France.* — Par les principes qu'on établit en l'article xxviii, l'Eglise romaine est exclue du titre de vraie Eglise; puisqu'après avoir posé ce fondement, « que là où » la parole de Dieu n'est pas, et qu'on ne fait » nulle profession de s'assujétir à elle, où il n'y a » nul usage des sacrements, à parler proprement, » on ne peut juger qu'il y ait aucune Eglise » : on déclare que l'on « condamne les assemblées de la » papauté, vu que la pure vérité de Dieu en est » bannie, esquelles les sacrements sont corrompus, » abâtardis, falsifiés ou anéantis du tout, et es- » quelles toutes superstitions et idolâtries ont vo- » gue, » d'où l'on tire cette conséquence : « Nous » tenons donc que tous ceux qui se mêlent en tels » actes, et y communiquent, se séparent et se re- » tranchent du corps de Jésus-Christ. »

On ne peut pas décider plus clairement qu'il n'y a point de salut dans la communion romaine. Et ce qu'on ajoute, qu'il y a encore parmi nous quelque *trace d'Eglise*, loin d'adoucir les expressions précédentes, les fortifie; puisque ce terme emporte plutôt un reste et un vestige d'une Eglise, qui ait autrefois passé par là, qu'une marque qu'elle y soit. Calvin l'entendait ainsi, puisqu'il assurait *que la doctrine essentielle au christianisme y était entièrement oubliée*[1]. Mais l'embarras de trouver la société où l'on pouvait servir Dieu avant la Réforme a fait éluder cet article de la manière que la suite nous fera paraître.

XXVII. *L'article* xxxi, *où l'interruption du ministère, et la cessation de l'Eglise visible est reconnue.* — La même raison a obligé d'éluder encore le xxxie, qui regarde la vocation des ministres. Quelque rebattu qu'il ait été, il en faut encore parler nécessairement, et d'autant plus qu'il a donné lieu à d'insignes variations même de nos jours. Il commence par ces paroles : *Nous croyons* (c'est un article de foi, par conséquent révélé de Dieu, et révélé clairement dans son Ecriture selon les principes de la Réforme, *nous croyons* donc *que nul ne se doit ingérer de son autorité propre à gouverner l'Eglise :* il est vrai, la chose est constante : *mais que cela se doit faire par élection :* cette partie de l'article n'est pas moins assurée que l'autre. Il faut être choisi, député, autorisé par quelqu'un : autrement, on s'ingère de soi-même *et de son autorité propre :* ce qu'on venait de défendre. Mais c'est ici l'embarras de la Réforme : on ne savait qui avait choisi, député, autorisé les réformateurs; et il fallait bien trouver ici quelque couverture à un défaut si visible. C'est pourquoi, après avoir dit qu'il faut être élu et député en quelque forme que ce soit, et sans rien spécifier, on ajoute, *en tant qu'il est possible, et que Dieu le permet;* où visiblement on prépare une exception en faveur des réformateurs. En effet, on dit aussitôt après *:* « laquelle exception » nous y ajoutons notamment, pour ce qu'il a fallu » quelquefois, même de notre temps auquel l'état » de l'Eglise était interrompu, que Dieu ait suscité » des gens d'une façon extraordinaire pour dresser » l'Eglise de nouveau qui était en ruine et désola- » tion. » On ne pouvait pas marquer en termes plus clairs ni plus généraux l'interruption du ministère ordinaire établi de Dieu, ni la pousser plus loin que d'être obligé d'avoir recours à la mission extraordinaire, où Dieu envoie par lui-même, et donne aussi des preuves particulières de sa volonté. Car on avoue franchement qu'on n'a ici à produire ni pasteurs qui aient consacré, ni peuple qui ait pu élire : ce qui emportait nécessairement l'entière extinction de l'Eglise dans sa visibilité : et il était remarquable que, par l'interruption de la visibilité et du ministère, on avouait simplement que *l'Eglise était en ruine*, sans distinguer la visible d'avec l'invisible; parce qu'on était entré dans les idées simples où nous mène naturellement l'Ecriture, de ne reconnaître d'Eglise qui ne soit visible.

XXVIII. *Embarras dans les synodes de Gap et de la Rochelle, sur ce que l'Eglise invisible avait été oubliée dans la Confession.* — On aperçut à la fin cet inconvénient dans la Réforme, et en 1603, quarante-cinq ans après la Confession de foi, la difficulté fut proposée en ces termes au synode national de Gap : « Les provinces sont exhortées à peser aux » synodes provinciaux en quels termes l'article xxv » de la Confession de foi doit être couché; d'autant » qu'ayant à exprimer ce que nous croyons tou- » chant l'Eglise catholique dont il est fait mention » au Symbole, il n'y a rien en ladite Confession » qui se puisse prendre que pour l'Eglise militante » et visible. » On ajoute un ordre général : « Que » tous viennent préparés sur les matières de l'E- » glise[1]. »

C'est donc un fait bien avoué, que lorsqu'il s'agit d'expliquer la doctrine de l'Eglise, article si essen-

1. *Inst., liv.* iv, *c.* 2, *n.* 2.

1. *Syn. de Gap, chap. de la Conf. de foi.*

tiel au christianisme, qu'il a même été énoncé dans le Symbole, l'idée d'Eglise invisible ne vint pas seulement dans l'esprit aux réformateurs; tant elle était éloignée du bon sens et peu naturelle. On s'avise pourtant dans la suite qu'on en a besoin, parce qu'on ne peut trouver d'Église qui ait toujours visiblement persisté dans la croyance qu'on professe; et on cherche le remède à cette omission. Mais que dire? Que l'Eglise pouvait être entièrement invisible? C'était introduire dans la Confession de foi un songe si éloigné du bon sens, qu'il n'était pas seulement venu dans la pensée de ceux qui la dressèrent. On résolut donc à la fin de la laisser en son entier; et quatre ans après, en 1607, dans le synode national de la Rochelle, après que toutes les provinces eurent bien examiné ce qui manquait à la Confession de foi, *on conclut de ne rien ajouter ou diminuer aux articles* XXV *et* XXIX[1], qui étaient ceux où la visibilité de l'Eglise était la mieux exprimée, *et de ne toucher de nouveau à la matière de l'Eglise.*

XXIX. *Vaine subtilité du ministre Claude pour éluder ces synodes.* — M. Claude était le plus subtil de tous les hommes à éluder les décisions de son Eglise lorsqu'elles l'incommodaient : mais à cette fois il se moque trop visiblement; car il voudrait nous faire accroire que toute la difficulté que le synode de Gap trouvait dans la Confession de foi, c'est qu'il eût souhaité qu'au lieu de marquer seulement *la partie militante et visible* de l'Eglise universelle, *on eût aussi marqué ses parties invisibles qui sont l'Eglise triomphante, et celle qui est encore à venir*[2]. N'était-ce pas là en effet une question bien importante et bien difficile pour la faire agiter dans tous les synodes et dans toutes les provinces, afin de la décider au prochain synode national? S'était-on seulement jamais avisé d'émouvoir une question si frivole? Et pour croire qu'on s'en mit en peine, ne faudrait-il pas avoir oublié tout l'état des controverses depuis le commencement de la réforme prétendue? Mais M. Claude ne voulait pas avouer que l'embarras au synode était de ne trouver pas dans la Confession de foi l'Eglise invisible, pendant que son confrère M. Jurieu, en cela de meilleure foi, demeure d'accord qu'on croyait en avoir besoin dans le parti[3], pour répondre à sa demande où était l'Eglise.

XXX. *Décision mémorable à laquelle on ne se tient pas du synode de Gap, sur la vocation extraordinaire.* — Le même synode de Gap fit une importante décision sur l'article XXXI de la Confession de foi, qui parlait de la vocation extraordinaire des pasteurs; car la question étant proposée, « s'il était » expédient lorsqu'on traiterait de la vocation des » pasteurs qui ont réformé l'Eglise, de fonder l'au» torité qu'ils ont eue de la réformer et d'enseigner, » sur la vocation qu'ils avaient tirée de l'Eglise » romaine; » la compagnie jugea « qu'il la faut » simplement rapporter selon l'article à la vocation » extraordinaire, par laquelle Dieu les a poussés » intérieurement à ce ministère, et non pas à ce » peu qu'il leur restait de cette vocation ordinaire » corrompue. » Telle fut la décision du synode de Gap; mais comme nous l'avons déjà remarqué souvent, on ne dit jamais bien la première fois dans la Réforme. Au lieu qu'elle ordonne ici qu'on aura recours *simplement à la vocation extraordinaire*, le synode de la Rochelle dit qu'on y aura recours *principalement*. Mais on ne tiendra non plus à l'explication du synode de la Rochelle qu'à la détermination du synode de Gap; et tout le sens de l'article, si soigneusement expliqué par deux synodes, sera changé par deux ministres.

XXXI. *Les ministres éludent le décret de la vocation extraordinaire.* — Les ministres Claude et Jurieu n'ont plus voulu de la vocation extraordinaire, où Dieu envoie par lui-même : ni la Confession de foi, ni les synodes ne les étonnent : car comme au fond on ne se soucie dans la Réforme ni de Confession de foi ni de synode, et qu'on n'y répond que pour la forme, on se contente aussi des moindres évasions. M. Claude n'en manqua jamais. « Autre » chose, dit-il[1], est le droit d'enseigner et de faire » les fonctions de pasteur; autre est le droit de tra» vailler à la réformation. » Quant au dernier, la vocation était extraordinaire, à cause des dons extraordinaires dont furent ornés les réformateurs[2] : mais il n'y eut rien d'extraordinaire quant à la vocation au ministère de pasteur, puisque ces premiers pasteurs étaient établis par le peuple, dans lequel réside naturellement la source de l'autorité et de la vocation[3].

XXXII. *La vocation extraordinaire, posée dans la confession, et dans deux synodes nationaux, est abandonnée.* — On ne pouvait plus grossièrement éluder l'article XXXI; car il est clair qu'il ne s'y agit en aucune sorte ni du travail extraordinaire de la Réforme, ni des rares qualités des réformateurs; mais simplement de la vocation *pour gouverner l'Eglise*, à laquelle il n'était pas permis *de s'ingérer de soi-même.* Or c'était à cet égard qu'on avait recours à la vocation extraordinaire : par conséquent c'était à l'égard des fonctions pastorales.

Le synode ne s'explique pas moins clairement : car sans songer seulement à distinguer le pouvoir de *réformer* et celui d'*enseigner*, qui en effet étaient si unis, puisque le même pouvoir qui autorise à enseigner, autorise aussi à réformer les abus : la question fut si le pouvoir, tant de *réformer* que celui d'*enseigner*, doit être fondé ou sur la vocation tirée de l'Eglise romaine, ou sur une commission extraordinaire immédiatement émanée de Dieu ; et on conclut pour la dernière.

Mais il n'y avait plus moyen de la soutenir, puisqu'on n'en avait aucune marque, et que deux synodes n'avaient pu trouver autre chose, pour autoriser ces pasteurs extraordinairement envoyés, sinon qu'ils se disaient *poussés intérieurement à leur ministère.* — Les chefs des anabaptistes et des unitaires en disaient autant; et il n'y a point de plus sûr moyen pour introduire tous les fanatiques dans la charge de pasteur.

XXXIII. *Etat présent de la controverse de l'Eglise; combien important.* — Voilà un beau champ ouvert aux catholiques : aussi ont-ils tellement pressé les arguments de l'Eglise et du ministère, que le désordre s'est mis dans le camp ennemi, et que le ministre Claude, après avoir poussé la subtilité plus

1. *Syn. de la Roch.*, 1607. — 2. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, p. 220. — 3. Ci-dessus, *n.* 17.

1. *Déf. de la Réf.*, I. *part.*, *ch.* 4, *et* IV. *part.*, *ch.* 4. — 2. *Rép. à M. de Cond.*, p. 313, 333. — 3. *Idem*, p. 307, 313.

loin qu'on n'avait jamais fait, n'a pu contenter le ministre Jurieu. Ce qu'ils ont dit l'un et l'autre sur cette matière, les pas qu'ils ont faits vers la vérité, les absurdités où ils sont tombés pour n'avoir pas assez suivi leur principe, ont mis la question de l'Eglise dans un état que je ne puis dissimuler sans omettre un des endroits des plus essentiels de cette histoire.

XXXIV. *On ne nous conteste plus la visibilité de l'Eglise.* — Ces deux ministres supposent que l'Eglise est visible et toujours visible; et ce n'est pas en cet endroit qu'ils se partagent. Afin qu'on ne doute pas que M. Claude n'ait persisté dans ce sentiment jusqu'à la fin, je produirai le dernier écrit qu'il a fait sur cette matière [1]. Il y enseigne que la question entre les catholiques et les protestants n'est pas si l'Eglise est visible ; qu'on ne nie pas dans sa religion que la vraie Eglise de Jésus-Christ, celle que ses promesses regardent, ne le soit [2] : il décide très-clairement que le passage de saint Paul, où l'Eglise est représentée comme étant sans tache et sans ride, *ne regarde pas seulement l'Eglise qui est dans le ciel*, mais *encore l'Eglise visible qui est sur la terre;* ainsi que *l'Eglise visible est le corps de Jésus-Christ*, ou ce qui revient à la même chose, « que le corps de Jésus-Christ, qui est la vraie » Eglise, est visible : que c'est là le sentiment de » Calvin et de Mestresat, et qu'il ne faut pas chercher » l'Eglise de Dieu hors de l'état visible du mi» nistère de la parole. »

XXXV. *Les promesses de Jésus-Christ sur la visibilité sont avouées.* — C'est confesser très-clairement qu'elle ne peut être sans sa visibilité et sans la perpétuité de son ministère : aussi l'auteur l'a-t-il reconnu en plusieurs endroits, et en particulier en expliquant ces paroles [3] : *Les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle* [4] ; où il parle ainsi : « Si » l'on entend dans ces paroles une subsistance per» pétuelle du ministère dans un état suffisant pour » le salut des élus de Dieu, malgré tous les efforts » de l'enfer, et malgré les désordres et les confu» sions des ministres mêmes ; c'est ce que je recon» nais aussi que Jésus-Christ a promis; et c'est en » cela que nous avons une marque sensible et pal» pable de sa promesse. »

Ainsi la perpétuité du ministère n'est pas une chose qui arrive par hasard à l'Eglise, ou qui lui convienne pour un temps : c'est une chose qui lui est promise par Jésus-Christ même ; et il est aussi assuré que l'Eglise ne sera point sans un ministère visible, qu'il est assuré que Jésus-Christ est la vérité éternelle.

XXXVI. *Autre promesse également avouée.* — Ce ministre passe encore plus avant, et en expliquant la promesse de Jésus-Christ, *Allez, baptisez, enseignez ; et je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles ;* il approuve ce commentaire qu'on en avait fait : *avec vous enseignant, avec vous baptisant* [5] ; ce qu'il finit en disant : « Je reconnais que Jésus-Christ » promet à l'Eglise d'être avec elle, et d'enseigner » avec elle SANS INTERRUPTION jusqu'à la fin du » monde [6]. » Aveu d'où je conclurai en son temps l'infaillibilité de la doctrine de l'Eglise avec laquelle Jésus-Christ enseigne toujours : mais je m'en sers seulement ici pour établir, par ses Ecritures et par ses promesses, du consentement du ministre, la visible perpétuité du ministère ecclésiastique.

XXXVII. *La visibilité entre dans la définition que le ministre Claude a donnée de l'Eglise.* — De là vient aussi qu'il définit ainsi l'Eglise : « L'Eglise, » dit-il [1], est les vrais fidèles qui font profession de » la vérité, de la piété chrétienne, et d'une vérita» ble sainteté, sous un ministère qui lui fournit les » aliments nécessaires pour la vie spirituelle sans » lui en soustraire aucun. » Où l'on voit la profession de la vérité et la perpétuité du ministère visible entrer manifestement dans la définition de l'Eglise : d'où il s'ensuit clairement qu'autant qu'il est assuré que l'Eglise sera toujours, autant est-il assuré qu'elle sera toujours visible ; puisque la visibilité est dans son essence, et qu'elle entre dans sa définition.

XXXVIII. *Comment la société des fidèles est visible selon ce ministre.* — Si on demande au ministre comment il entend que l'Eglise soit toujours visible, puisqu'il veut que ce soit l'assemblée des vrais fidèles qui ne sont connus que de Dieu, et que la profession de la vérité, qui pourrait la faire connaître, lui est commune avec les méchants et les hypocrites aussi bien que le ministère extérieur et visible : il répond que c'est assez pour rendre visible l'assemblée des fidèles, qu'on puisse montrer au doigt le lieu où elle est, c'est-à-dire *le corps où elle est nourrie* [2], et le ministère visible sous lequel elle est nécessairement renfermée : ce qui fait qu'on en peut venir jusqu'à dire : *Elle est là*, comme on dit en voyant le champ où est le bon grain avec l'ivraie : *Le bon grain est là;* et en voyant le rets où sont les bons poissons avec les mauvais : *C'est là que sont les bons poissons.*

XXXIX. *Avant la réformation les élus de Dieu sauvés dans la communion et sous le ministère romain.* — Mais quel était ce ministère public et visible sous lequel étaient renfermés, avant la réformation, les vrais fidèles, qu'on veut être seuls la vraie Eglise : c'était la grande question. On ne voyait dans tout l'univers de ministère qui eût perpétuellement duré que celui de l'Eglise romaine, ou des autres dont la doctrine n'était pas plus avantageuse à la Réforme. Il a donc bien fallu avouer enfin que ce « corps où les vrais fidèles étaient » nourris, et ce ministère où ils recevaient les ali» ments suffisants sans soustraction d'aucun [3], » était le corps de l'Eglise romaine, et le ministère de ses prélats.

XL. *Ce ministre n'a pas eu recours aux Albigeois, etc.* — Il faut ici louer ce ministre d'avoir vu plus clair que plusieurs autres, et de n'avoir pas comme eux restreint l'Eglise aux sociétés séparées de Rome, comme étaient les Vaudois et les Albigeois, les Viclefites et les Hussites; car encore qu'il les regarde comme la plus *illustre partie de l'Eglise, parce qu'elles en étaient la plus pure, la plus éclairée et la plus généreuse* [4], il a bien vu qu'il était ridicule de mettre là toute la défense de sa cause ; et dans son dernier ouvrage [5], sans s'arrêter

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, p. 73. — 2. *Idem*, p. 82, 83 *et suiv.* — 3. *Ibid.*, p. 105. — 4. *Matth.*, XVI, 18. — 5. *Confér. avec M. Claude*, n. 1. — 6. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, p. 106, 107.

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, p. 119. — 2. *Pag.* 79, 95, 115, 121, 146, 243. — 3. *Pag.* 130, *etc.*, 145, *etc.*, 360, *etc.*, 369, *etc.*, 373, 378. — 4. *Déf. de la Réf.*, *III. part.*, *ch.* 5, p. 289. — 5. *Rép. au disc. de M. de Cond.*

à ces sectes obscures dont maintenant on a vu le faible, il ne marque la vraie Eglise et les vrais fidèles que dans le ministère latin.

XLI. *Embarras et contradiction inévitable.* — Mais c'est là qu'est l'embarras d'où on ne sort point : car les catholiques en reviennent à leur ancienne demande : si la vraie Eglise est toujours visible; si la marque pour la reconnaître, selon tous vos catéchismes et toutes vos Confessions de foi, est la pure prédication de l'Evangile et la droite administration des sacrements : ou l'Eglise romaine avait ces deux marques, et en vain la veniez-vous réformer : ou elle ne les avait pas, et vous ne pouvez plus dire, selon vos principes, qu'elle est le corps où est renfermée la vraie Eglise. Car au contraire, Calvin avait dit que *la doctrine essentielle au christianisme* y était ensevelie, *et qu'elle n'était plus qu'une école d'idolâtrie et d'impiété*[1]. Son sentiment avait passé dans la Confession de foi, où nous avons vu[2] « que la pure vérité de Dieu était bannie » de cette Eglise; que les sacrements y étaient cor- » rompus, falsifiés et abâtardis : que toute supers- » tition et idolâtrie y avaient la vogue. » D'où on concluait que l'Eglise « était en ruine et désolation, » l'état du ministère interrompu, » et sa succession tellement anéantie, qu'on ne pouvait plus la ressusciter que par une mission extraordinaire. Et en effet, si la justice imputée était le fondement du christianisme, si le mérite des œuvres et tant d'autres doctrines reçues étaient mortelles à la piété, si les deux espèces étaient essentielles à l'Eucharistie, où étaient la vérité et les sacrements? Calvin et la Confession avaient raison de dire, selon ces principes, qu'il ne restait plus là aucune Eglise.

XLII. *Les réponses par où l'on tombe dans un plus grand embarras.* — D'autre côté on ne peut pas dire ni que l'Eglise ait cessé d'être visible : les promesses de Jésus-Christ sont trop claires; et il faut bien trouver moyen de les concilier avec la doctrine de la Réforme. C'est là qu'est née la distinction des additions et des soustractions : si vous ôtez par soustraction quelques vérités fondamentales, le ministère n'est plus : si vous mettez sur ces fondements de mauvaises doctrines, quand même elles détruiraient ce fondement par conséquence, le ministère subsiste impur à la vérité, mais suffisant; et par le discernement que les fidèles feront du fondement, qui est Jésus-Christ, d'avec ce qui a été surajouté, ils trouveront dans le ministère tous les aliments nécessaires[3]. Voilà donc à quoi aboutit cette pureté de doctrine, et ces sacrements droitement administrés, qu'on avait mis comme les marques de la vraie Eglise. Sans avoir ni prédication qu'on puisse approuver, ni culte où l'on puisse prendre part, ni l'Eucharistie en son entier, on aura tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun; on aura la pureté de la parole et les sacrements bien administrés : qu'est-ce que se contredire si cela ne l'est?

XLIII. *Selon les principes du ministre, tout est dans l'Eglise romaine en son entier par rapport au salut éternel.* — Mais voici un autre inconvénient. Si avec toutes ces doctrines, toutes ces pratiques, et tous ces cultes de Rome, avec l'adoration et avec l'oblation du corps du Sauveur, avec la soustraction d'une des espèces, et toutes les autres doctrines, on y a encore *tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun*, à cause qu'on y confesse un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et un seul Jésus-Christ comme Dieu et comme Sauveur; on les y a donc encore : on y a encore les marques de vraie Eglise, c'est-à-dire la pureté de la doctrine, et la droite administration des sacrements jusqu'à un degré suffisant : la vraie Eglise y est donc encore, et on y peut encore faire son salut.

M. Claude n'en est pas voulu demeurer d'accord : les conséquences d'un si grand aveu l'ont fait trembler pour la Réforme. Mais M. Jurieu a franchi le pas, et il a vu que les différences qu'avait apportées M. Claude entre nos pères et nous étaient trop vaines pour s'y arrêter.

XLIV. *Nulle différence entre nos pères et nous.* — En effet, on n'en rapporte que deux : la première est qu'à présent il y a un corps dont on peut embrasser la communion; et c'est le corps des prétendus réformés : la seconde est, que l'Eglise romaine a passé en articles de foi beaucoup de dogmes qui n'étaient pas décidés du temps de nos pères[1].

Mais il n'y a rien de plus vain; et pour convaincre le ministre Claude, il n'y a qu'à se souvenir de ce que le ministre Claude vient de nous dire. Il nous a dit que *les Bérengariens, les Vaudois, les Albigeois, les Viciéfites, les Hussites, etc.*, avaient déjà paru au monde comme « la plus illustre partie » de l'Eglise, parce qu'ils étaient la plus pure, la » plus éclairée, la plus généreuse[2]. » Il n'y a encore un coup qu'à se souvenir que, selon lui l'Eglise romaine « avait déjà donné de suffisants sujets » de se retirer de sa communion par les anathèmes » contre Bérenger, contre les Vaudois et les Albi- » geois, contre Jean Viclef et Jean Hus, et par les » persécutions qu'elle leur avait faites[3]. » Et néanmoins il avoue dans tous ces endroits qu'il n'était point nécessaire de s'unir avec ces sectes pour être sauvé, et que Rome contenait encore les élus de Dieu.

De dire que les luthériens et les calvinistes ont eu plus d'éclat, il n'y va que du plus et du moins, et la substance au fond demeure la même. Les décisions qu'on avait faites contre ces sectes comprenaient la principale partie de ce qu'on a depuis décidé contre Luther et Calvin; et sans parler des décisions, la pratique universelle et constante d'offrir le sacrifice de la messe, et de faire de cette oblation la partie la plus essentielle du culte divin, n'était pas nouvelle; et il n'était pas possible de demeurer dans l'Eglise sans consentir à ce culte. On avait donc avec ce culte et toutes ses dépendances tous les aliments nécessaires sans soustraction d'aucun : on les peut donc avoir encore : M. Claude n'a pu le nier sans une illusion trop grossière; et l'aveu qu'en a fait depuis M. Jurieu était forcé.

Joignons à cela que M. Claude, qui nous fait la différence si grande entre les temps qui ont précédé

1. *Instit., lib.* IV, *c.* 2, *n.* 2. Ci-dessus, *n.* 26. — 2. *Idem.* — 3. *Rép. de M. Cl. au disc. de M. de Meaux, pag.* 125, 145, 146, 247, 361, *etc.*

1. *Déf. de la Réf., p.* 295; *Rép. au disc. de M. de Cond., p.* 370, *p.* 358, *etc.* — 2. *Déf. de la Réf., III. part., ch.* 5, *p.* 289. — 3 *Rép. au disc. de M. de Cond., p.* 368.

et ceux qui ont suivi la Réformation, sous prétexte qu'on a depuis parmi nous passé en dogme de foi des articles indécis auparavant, a lui-même détruit cette réponse, en disant, « qu'il n'était pas plus » mal aisé au peuple de s'abstenir de croire et de » pratiquer ce qui avait été passé en dogme que de » s'abstenir de croire et de pratiquer ce que le mi- » nistère enseignait, ce qu'il commandait, et qui » s'était rendu commun[1]; » de sorte que ce grand mot de passer en dogme, dont il fait un épouvantail à son parti, dans le fond n'est rien selon lui-même.

XLV. *Fausseté avancée par le ministre Claude, qu'on pouvait être dans la communion romaine sans communiquer à ses dogmes et à ses pratiques.* — A ces inconvénients de la doctrine de M. Claude, je joins encore une fausseté palpable, à laquelle il a été obligé par son système. C'est de dire que les vrais fidèles, qu'il reconnaît dans l'Eglise romaine avant la Réformation, *y ont subsisté sans communiquer ni aux dogmes, ni aux pratiques corrompues qui y étaient*[2]; c'est-à-dire sans assister à la messe, sans se confesser, sans communier ni à la vie ni à la mort, en un mot sans jamais faire aucun acte de catholique romain.

On a cent fois représenté que ce serait ici un nouveau prodige : car, sans parler du soin qu'on avait dans toute l'Eglise de rechercher les Vaudois et les Albigeois, les Viclefites et les Hussites; il est certain premièrement que ceux mêmes dont la doctrine n'était pas suspecte étaient obligés en cent occasions de donner des marques de leur croyance, et particulièrement lorsqu'on leur donnait le saint Viatique. Il n'y a qu'à voir tous les Rituels qui ont précédé les temps de Luther, pour y voir le soin qu'on avait de faire confesser auparavant ceux à qui on l'administrait, de leur y faire reconnaître, en le leur donnant, la vérité du corps de Notre Seigneur, et de le leur faire adorer avec un profond respect. De là résulte un second fait incontestable : c'est qu'en effet les Vaudois cachés et les autres qui voulaient se dérober aux censures de l'Eglise, n'avaient point d'autres moyens de le faire qu'en pratiquant le même culte que les catholiques, jusqu'à recevoir avec eux la communion : c'est ce qu'on a démontré avec la dernière évidence, et par tous les genres de preuves qu'on peut avoir en cette matière[3]. Mais il y a un troisième fait plus constant encore, puisqu'il est avoué par les ministres : c'est que, de tous ceux qui ont embrassé le luthéranisme ou le calvinisme, il ne s'en est pas trouvé un seul qui ait dit en les embrassant, qu'il ne changeait point de croyance, et qu'il ne faisait que déclarer ce qu'il avait toujours cru dans son cœur.

XLVI. *Fait constant, qu'avant la Réformation la doctrine qu'on y enseignait était inconnue.* — Sur ce fait bien articulé[4], M. Claude s'est contenté de répliquer fièrement : « M. de Meaux s'imagine- » t-il que les disciples de Luther et de Zwingle dus- » sent faire des déclarations formelles de tout ce » qu'ils avaient pensé avant la réformation, et qu'on » dût insérer ces déclarations dans les livres[5]? »

C'était trop grossièrement et trop faiblement équivoquer : car je ne prétendais pas qu'on dût ni tout déclarer ni tout écrire; mais on n'aurait jamais manqué d'écrire ce qui décidait une des parties des plus essentielles de tout le procès, c'est-à-dire la question, si avant Luther et Zwingle il y avait quelqu'un de leur croyance, ou si elle était absolument inconnue. Cette question était décisive; parce que personne ne pouvant penser que la vérité eût été éteinte, il s'ensuivait clairement que toute doctrine qu'on ne trouvait plus sur la terre n'était pas la vérité. Les exemples tranchaient tout le doute en cette matière; et si l'on en eût eu, il est clair qu'on les aurait rendus publics : mais on n'en a produit aucun : c'est donc qu'il n'y en avait point; et le fait doit demeurer pour constant.

XLVII. *Si le prompt succès de Luther prouve qu'on pensait comme lui avant ses disputes.* — Tout ce qu'on a pu répondre, c'est *que si l'on eût été content des doctrines et des cultes romains*[1], la Réforme n'aurait pas eu un si prompt succès. Mais sans ici répéter sur ce succès ce qu'on peut trouver ailleurs, et même partout dans cette histoire, c'est assez de se souvenir de ce que dit saint Paul, *que le discours des hérétiques gagne comme la gangrène*[2]; or la gangrène ne suppose pas la gangrène dans un corps qu'elle corrompt; ni par conséquent les hérésiarques ne trouvent pas leur erreur déjà établie dans les esprits qu'elle gâte. Il est vrai *que les matières étaient disposées*, comme le dit M. Claude[3], par l'ignorance et les autres causes qu'on a vues, la plupart peu avantageuses à la Réforme : mais conclure de là avec ce ministre que les disciples que la nouveauté donnait à Luther pensassent déjà comme lui, c'est au lieu d'un fait positif, dont on demande la preuve, substituer une conséquence non-seulement douteuse, mais encore évidemment fausse.

XLVIII. *Absurdité de la supposition du ministre Claude sur ceux qui vivaient selon lui dans la communion romaine.* — Il y a plus, quand on aurait accordé à M. Claude, qu'avant la Réformation tout le monde dormait dans l'Eglise romaine, jusqu'à laisser faire à chacun tout ce qu'il voulait : ceux qui n'assistaient ni à la messe ni à la communion, n'allaient jamais à confesse, et n'avaient aucune part aux sacrements, ni à la vie, ni à la mort, vivaient et mouraient parfaitement en repos : on ne savait ce que c'était de demander à de telles gens la confession de leur foi, et la réparation du scandale qu'ils donnaient à leurs frères : après tout que gagne-t-on en avançant de tels prodiges? Le dessein est de prouver qu'on pouvait faire son salut en demeurant de bonne foi dans la communion de l'Eglise romaine. Pour le prouver, la première chose qu'on fait, c'est d'ôter à ceux qu'on sauve tous les liens extérieurs de la communion. La plus essentielle partie du service était la messe : il n'y fallait prendre aucune part. Le signe le plus manifeste de la communion était la communion pascale, il s'en fallait abstenir : autrement il aurait fallu adorer Jésus-Christ comme présent, et communier sous une espèce. Toutes les prédications retentissaient de ce culte, de cette communion, et enfin des au-

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, *p.* 357. — 2. *Pag.* 360, 361, *etc.*, 369, *etc.* — 3. Ci-dessus, *liv.* XI, *n.* 106, 107, 117, 149, *etc.* — 4. *Réflex. sur un écrit de M. Claude après la conférence avec ce ministre*, *n.* XIII. — 5. *Rép. au disc. de M. de Cond.*

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, *p.* 363; *Rép. à la lettre past. de M. de Meaux.* — 2. *II. Timoth.*, II, 17. — 3. *Rép. à la lettre pastorale, etc.*

tres doctrines qu'on veut croire si corrompues. Il se fallait bien garder de donner aucune marque d'approbation : par ce moyen, dit M. Claude, on sera sauvé sans la communion de l'Eglise. Il faudrait plutôt conclure que par ce moyen on sera sauvé dans la communion de l'Eglise, puisqu'en effet par ce moyen on aura rompu tous les liens de la communion; car enfin qu'on me définisse ce que c'est que d'être en communion avec une Eglise. Est-ce demeurer dans le pays où cette Eglise est reconnue, comme les protestants étaient parmi nous, ou comme les catholiques sont en Angleterre et en Hollande? Ce n'est pas cela sans doute : mais peut-être que ce sera entrer dans les temples, entendre les prêches, et se trouver dans les assemblées sans aucune marque d'approbation, et à peu près dans le même esprit qu'un voyageur curieux, sans dire *amen* sur la prière, et surtout sans communier jamais? Vous vous moquez, répondez-vous. Enfin donc communier avec une Eglise, c'est du moins en fréquenter les assemblées avec les marques de consentement et d'approbation qu'y donnent les autres. Donner ces marques à une Eglise dont la profession de foi est criminelle, c'est donner son consentement au crime : et les refuser, ce n'est plus être dans cette communion extérieure où néanmoins vous voulez qu'on soit.

Que si vous dites qu'on donnera des marques d'approbation qui tomberont seulement sur les vérités qu'on aura prêchées dans cette Eglise, et sur le bien qu'on y aura fait; on pourrait être par ce moyen en communion avec les sociniens, avec les déistes, s'ils pouvaient faire une société, avec les mahométans, avec les Juifs, en recevant ce que chacun dira de véritable, en ne disant mot sur tout le reste, et vivant au surplus en bon sociniens et en bon déiste : quel égarement est pareil à cette pensée?

XLIX. *Ce ministre varie sur ce qu'il a dit de la visibilité de l'Eglise.* — Voilà l'état où M. Claude a laissé la controverse de l'Eglise : faible état, comme on voit, et visiblement insoutenable. Aussi ne s'y fie-t-il pas; et quelque misérable que soit le refuge d'Eglise invisible, il ne le veut pas ôter à son parti; puisqu'il suppose que Dieu peut faire entièrement disparaître son Eglise aux yeux des hommes[1] : et quand il dit qu'il le peut, ce n'est pas dire qu'il le peut absolument et qu'il n'y a point là de contradiction; car ce n'est pas de quoi il s'agit, et on ne songe pas seulement ici à ces abstractions métaphysiques : c'est-à-dire qu'il le peut dans l'hypothèse, et selon le plan du christianisme. C'est en ce sens que M. Claude décide que « Dieu peut, quand il lui plaira, réduire les » fidèles à une entière dispersion extérieure, et les » conserver dans ce misérable état; et qu'il y a » grande différence entre dire que l'Eglise cesse » d'être visible, et dire qu'elle cesse d'être. » Après avoir cent fois répété qu'on ne conteste pas avec nous sur la visibilité de l'Eglise; après avoir fait entrer dans sa définition la visibilité de son ministère, et en avoir établi la perpétuité sur ces promesses de Jésus-Christ : *Je suis avec vous, et les portes d'enfer ne prévaudront pas*[2] : dire ce qu'on vient d'entendre, c'est oublier sa propre doctrine, et anéantir des promesses plus durables que le ciel et la terre. Mais c'est aussi, qu'après avoir fait tous ses efforts pour les accorder avec la Réforme, et soutenir la doctrine de l'Ecriture sur la visibilité, il fallait se laisser un dernier recours dans une Eglise invisible, pour s'en servir dans le besoin.

L. *Le ministre Jurieu vient au secours du ministre Claude, qui s'était jeté dans un labyrinthe inexplicable.* — La question était en cet état lorsque M. Jurieu a mis au jour son nouveau système de l'Eglise. Il n'y eut pas moyen de soutenir la différence que son confrère avait voulu mettre entre nos pères et nous, ni de sauver les uns en damnant les autres. Il n'était pas moins ridicule, en faisant naître à Dieu des élus dans la communion de l'Eglise romaine, de dire que ces élus de sa communion fussent ceux qui ne prenaient aucune part ni à sa doctrine, ni à son culte, ni à ses sacrements. M. Jurieu a senti que ces prétendus élus ne pouvaient être que des hypocrites ou des impies; et il a enfin ouvert la porte du ciel, quoiqu'avec beaucoup de difficultés, à ceux qui vivaient dans la communion de l'Eglise romaine[1]. Mais afin qu'elle ne pût pas se glorifier de cet avantage, il l'a communiqué en même temps aux autres Eglises partout où est répandu le christianisme, quelque divisées qu'elles soient entre elles, et encore qu'elles s'excommunient impitoyablement les unes les autres.

LI. *Il établit le salut dans toutes les communions.* — Il a poussé si loin cette opinion, qu'il n'a pas craint d'appeler l'opinion contraire, *inhumaine, cruelle, barbare*, en un mot, une opinion *de bourreau*, qui se plaît à damner le monde, et la plus tyrannique qui fut jamais. Il ne veut pas qu'un chrétien vraiment charitable puisse avoir une autre pensée que celle qui met les élus dans toutes les communions où Jésus-Christ est connu; et il nous apprend que si *on n'a pas encore appuyé beaucoup là-dessus* parmi les siens, ça été l'effet *d'une politique* qu'il n'approuve pas[2]. Au reste, il a trouvé le moyen de rendre son système si plausible dans son parti, qu'on n'y oppose plus autre chose à nos instructions, et qu'on croit y avoir trouvé un asile où on ne peut être forcé : de sorte que la dernière ressource du parti protestant est de donner à Jésus-Christ un royaume semblable à celui *de Satan;* un royaume *divisé en* lui-même, *prêt* par conséquent *à être désolé, et dont les maisons vont tomber l'une sur l'autre*[3].

LII. *Histoire de cette opinion, à commencer par les sociniens. Division dans la Réforme entre M. Claude et M. Pajon.* — Si l'on veut maintenant savoir l'histoire et le progrès de cette opinion, la gloire de l'invention appartient aux sociniens. Ceux-ci à la vérité ne conviennent pas avec les autres chrétiens sur les articles fondamentaux; car ils n'en mettent que deux, l'unité de Dieu, et la mission de Jésus-Christ. Mais ils disent que tous ceux qui les professent, avec des mœurs convenables à cette profession, sont vrais membres de l'Eglise universelle, et que les dogmes qu'on surajoute à ce fondement n'empêchent pas le salut. On

1. *Déf. de la Réform.*, p. 47, 48, 311; *Rép. au disc. de M. de Cond.*, p. 89, 92, 245, 247. — 2. *Pag.* 68 *et suiv.*

1. *Syst. de l'Egl.*, l. I, c. 20, 21, *etc.* — 2. *Syst. Préf. sur la fin.* — 3. *Luc.*, XI, 17, 18.

sait aussi le sentiment et l'indifférence de Dominis. Après le synode de Charenton, où les calvinistes reçurent les luthériens à la communion malgré la séparation des deux sociétés, c'était une nécessité de reconnaître une même Eglise dans des communions différentes. Les luthériens étaient fort éloignés de ce sentiment : mais Calixte, le plus célèbre et le plus savant d'entre eux, lui a donné de nos jours la vogue en Allemagne, et il met dans la communion de l'Eglise universelle toutes les sectes qui ont conservé le fondement, sans en excepter l'Eglise romaine[1]. Il y a près de trente ans que d'Huisseau, ministre de Saumur, poussa bien avant la conséquence de cette doctrine. Ce ministre, déjà célèbre dans son parti pour en avoir publié la discipline ecclésiastique conférée avec les décrets des synodes nationaux, fit beaucoup plus parler de lui par le plan de réunion des chrétiens de toutes les sectes qu'il proposa en 1670; et M. Jurieu nous apprend qu'il eut beaucoup de partisans, malgré la condamnation solennelle qu'on fit de ses livres et de sa personne[2]. Depuis peu, M. Pajon, fameux ministre d'Orléans, dans sa réponse à la Lettre pastorale du clergé de France, ne crut pas pouvoir soutenir l'idée de l'Eglise que M. Claude avait défendue : la catholicité, ou l'universalité de l'Eglise lui parut plus vaste que ne la faisait son confrère ; et M. Jurieu avertit M. Nicole[3], « que quand il au- » rait répondu au livre de M. Claude, il n'aurait » rien fait s'il ne répondait au livre de M. Pajon; » puisque ces messieurs ayant pris des routes toutes » différentes, on ne les saurait payer d'une seule » et même réponse. »

LIII. *Sentiments du ministre Jurieu.* — Dans cette division de la Réforme poussée à bout sur la question de l'Eglise, M. Jurieu a pris le parti de M. Pajon; et sans s'effrayer de la séparation des Eglises, il décide[4] « que toutes les sociétés chré- » tiennes qui conviennent en quelques dogmes, en » cela même qu'elles conviennent, sont unies au » corps de l'Eglise chrétienne, fussent-elles en » schisme les unes contre les autres JUSQU'AUX ÉPÉES » TIRÉES. »

Malgré des expressions si générales, il varie sur les sociniens : car d'abord, dans ses *Préjugés légitimes*, où il disait naturellement ce qu'il pensait, il commence par les ranger *parmi les membres de l'Eglise chrétienne*[5]. Il paraît un peu embarrassé sur la question, si on peut aussi faire son salut parmi eux : car d'un côté il semble ne rendre capables du salut que ceux qui vivent dans les sectes où l'on reconnaît la divinité de Jésus-Christ avec les autres articles fondamentaux; et de l'autre, après avoir construit *le corps de l'Eglise de tout ce grand amas de sectes qui font profession du christianisme dans toutes les provinces du monde*[6], composé où visiblement les sociniens sont compris, il conclut en termes formels, *que les saints et les élus sont répandus dans toutes les parties de ce vaste corps.*

Les sociniens gagnaient leur cause, et M. Jurieu fut blâmé dans son parti même de leur avoir été trop favorable; ce qui fait que dans son *Système*, il

1. *Calixt. de fid. et stud. Conc. Ecc., n.* 1, 2, 3, 4, *etc.: Lugd. Bat.* 1651. — 2. *Avert. aux Prot. de l'Eur., à la tête des Préjug., p.* 19. — 3. *Idem, p.* 12. — 4. *Préj. lég., p.* 4. — 5. *Idem.* — 6. *Ibid., p.* 4. *etc., p.* 8.

force un peu ses idées : car au lieu que dans les *Préjugés* il mettait naturellement dans le corps de l'Eglise universelle toutes les sectes quelles qu'elles fussent sans exception; dans le *Système* il y ajoute ordinairement ce correctif, *du moins celles qui conservent les points fondamentaux*[1] ; ce qu'il explique de la Trinité et des autres de pareille conséquence. Par là il semblait restreindre ses propositions générales : mais à la fin, entraîné par la force de son principe, il rompt, comme nous verrons, toutes les barrières que la politique du parti lui imposait, et il reconnaît à pleine bouche que les vrais fidèles se peuvent trouver dans la communion d'une Eglise socinienne.

Voilà l'histoire de l'opinion qui compose l'Eglise catholique des communions séparées. Elle paraît devoir prendre une grande autorité dans le parti protestant, si la politique ne l'empêche. Les disciples de Calixte se multiplient parmi les luthériens. Pour ce qui regarde les calvinistes, on voit clairement que le nouveau système de l'Eglise y prévaut; et comme M. Jurieu se signale parmi les siens en le défendant, et que nul n'en a mieux posé les principes, ni mieux vu les conséquences, on n'en peut mieux faire voir l'irrégularité qu'en racontant le désordre où ce ministre est jeté par cette doctrine, et ensemble les avantages qu'il donne aux catholiques.

LIV. *Qu'on se peut sauver dans l'Eglise romaine selon ce ministre.* — Pour entendre sa pensée à fond, il faut présupposer sa distinction de l'Eglise considérée selon le corps, et de l'Eglise considérée selon l'âme[2]. La profession du christianisme suffit pour faire partie du corps de l'Eglise; ce qu'il avance contre M. Claude, qui ne compose le corps de l'Eglise que de vrais fidèles : mais pour avoir part à l'âme de l'Eglise, il faut être dans la grâce de Dieu.

Cette distinction supposée, il est question de savoir quelles sectes sont simplement dans le corps de l'Eglise, et quelles sont celles où l'on peut parvenir jusqu'à participer à son âme, c'est-à-dire à la charité et à la grâce de Dieu : c'est ce qu'il explique assez clairement par une histoire abrégée qu'il fait de l'Eglise. Il la commence par dire qu'elle se gâta après *le troisième siècle*[3] : qu'on retienne cette date. Il passe par-dessus le quatrième siècle, sans l'approuver ni le blâmer : « Mais, poursuit-il, dans le » cinquième, le six, le sept et le huit, l'Eglise » adopta des divinités d'un second ordre, adora les » reliques, se fit des images, et se prosterna devant » elles jusque dans les temples : et alors, devenue » malade, difforme, ulcéreuse, elle était néanmoins » vivante : » de sorte que l'âme y était encore, et, ce qu'il est bon de remarquer, elle y était au milieu de l'idolâtrie.

Il continue en disant « que l'Eglise universelle » s'est divisée en deux grandes parties, l'Eglise » grecque et l'Eglise latine. L'Eglise grecque avant » ce grand schisme était déjà subdivisée en nesto- » riens, en eutychiens, en melchites, et en plu- » sieurs autres sectes : l'Eglise latine, en PAPISTES, » vaudois, hussites, taboristes, luthériens, calvi- » nistes et anabaptistes[4]; » et il décide que « c'est

1. *Pag.* 233, *etc.* — 2. *Préj. lég., c.* 1; *Syst., l* I, *c.* 1. — 3. *Pag.* 5. — 4. *Idem.*

» une erreur de s'imaginer que toutes ces différentes parties aient absolument rompu avec Jésus-Christ, en rompant les unes avec les autres[1]. »

LV. *L'Eglise romaine comprise parmi les sociétés vivantes, où les fondements du salut sont conservés.* — Qui ne rompt pas avec Jésus-Christ ne rompt pas avec le salut et la vie; aussi compte-t-il ces sociétés parmi les sociétés vivantes. Les sociétés mortes, selon ce ministre ; sont « celles qui ruinent » le fondement, c'est-à-dire, la Trinité, l'Incarnation, » la satisfaction de Jésus-Christ, et les autres articles » semblables; mais il n'en est pas ainsi des Grecs, » des Arméniens, des Cophtes, des Abyssins, des » Russes, des PAPISTES et des protestants. Toutes » ces sociétés, dit-il[2], ont formé l'Eglise, et Dieu y » conserve ses vérités fondamentales. »

Il ne sert de rien d'objecter qu'elles renversent ces vérités par des conséquences tirées en bonne forme de leurs principes ; parce que, comme elles désavouent ces conséquences, on ne doit pas, selon le ministre[3], les leur imputer; ce qui lui fait reconnaître des élus jusque chez les eutychiens qui confondaient les deux natures de Jésus-Christ, et parmi les nestoriens qui en divisaient la personne. « Il n'y a pas lieu de douter, dit-il[4], que » Dieu ne s'y conserve un résidu selon l'élection de » la grâce; » et de peur qu'on ne s'imagine qu'il y ait plus de difficulté pour l'Eglise romaine que pour les autres, à cause qu'elle est, selon lui, le royaume de l'Antechrist, il satisfait expressément à ce doute, en assurant *qu'il s'est conservé des élus dans le règne de l'Antechrist même*[5], et jusque dans le sein de Babylone.

LVI. *Que l'antichristianisme de l'Eglise romaine n'empêche pas qu'on n'y fasse son salut.* — Le ministre le prouve par ces paroles : *Sortez de Babylone, mon peuple.* D'où il conclut que le peuple de Dieu, c'est-à-dire ses élus, y étaient donc. Mais, poursuit-il[6], il n'y était pas comme ses élus sont en quelque façon parmi les païens d'où on les tire; *car Dieu n'appelle pas son peuple des gens qui sont en état de damnation :* par conséquent les élus qui se trouvent dans Babylone sont absolument hors de cet état, et en état de grâce. « Il est, dit-il, plus » clair que le jour que Dieu, dans ces paroles : » *Sortez de Babylone, mon peuple,* fait allusion aux » Juifs de la captivité de Babylone, qui constamment en cet état ne cessèrent pas d'être Juifs et » le peuple de Dieu. »

Ainsi les Juifs spirituels et *le vrai Israël de Dieu*[7], c'est-à-dire ses véritables enfants, se trouvent dans la communion romaine, et s'y trouveront jusqu'à la fin; puisqu'il est clair que cette sentence : *Sortez de Babylone, mon peuple*[8], se prononce même dans la chute et dans la désolation de cette Babylone mystique qu'on veut être l'Eglise romaine.

LVII. *Qu'on se peut sauver parmi nous en conservant notre croyance et notre culte.* — Pour expliquer comment on s'y sauve, le ministre distingue deux voies : la première, qu'il a prise de M. Claude, est la voie de séparation et de discernement, lorsqu'on est dans la communion d'une Eglise sans participer à ses erreurs et à ce qu'il y a de mauvais dans ses pratiques. La seconde, qu'il a ajoutée à celle de M. Claude, est la voie de tolérance du côté de Dieu, lorsqu'en vue des vérités fondamentales que l'on conserve dans une communion, Dieu pardonne les erreurs qu'on met par-dessus.

Savoir s'il nous faut comprendre dans cette dernière voie, il s'en explique clairement dans le *système*, où il déclare les conditions sous lesquelles on peut espérer de Dieu quelque tolérance *dans les sectes qui renversent le fondement par leurs additions sans l'ôter pourtant*[1]. On voit bien par ce qui vient d'être dit, que c'est de nous et de nos semblables qu'il entend parler; et la condition sous laquelle il accorde qu'on se peut sauver dans une secte de cette nature, c'est « qu'on y communique » de bonne foi, croyant qu'elle a conservé l'essence » des sacrements, et qu'elle n'oblige à rien contre » la conscience : » ce qui montre que, loin d'obliger ceux qui demeurent dans ces sectes, d'en rejeter la doctrine pour être sauvés, ceux qui y peuvent le plus tôt être sauvés sont ceux qui y demeurent de la meilleure foi, et qui sont le mieux persuadés tant de la doctrine que des pratiques qu'on y observe.

Il est vrai qu'il semble ajouter deux autres conditions à celle-là; l'une, d'être engagé dans ces sectes par sa naissance[2]; et l'autre, de ne pouvoir pas communier dans une société plus pure, ou parce qu'on n'en connaît pas, ou parce qu'*on n'est pas en état de rompre* avec la société où l'on se trouve[3]. Mais il passe plus avant dans la suite; car, après avoir proposé la question, s'il est permis *d'être tantôt grec, tantôt latin, tantôt réformé, tantôt* PAPISTE, *tantôt calviniste, tantôt luthérien*, il répond que non, lorsqu'on fait *profession de croire ce qu'en effet on ne croit pas.* Mais si « on passe » d'une secte à l'autre par voie de séduction, et » parce que l'on cesse d'être persuadé de certaines » opinions qu'on avait auparavant regardées comme » véritables, il déclare qu'on peut passer en différentes communions sans risquer son salut, comme » on y peut demeurer, parce que ceux qui passent » dans les sectes qui ne ruinent ni ne renversent les » fondements ne sont pas en un autre état que ceux » qui y sont nés : » de sorte que non-seulement on peut demeurer latin et papiste quand on est né dans cette communion, mais encore qu'on y peut venir du calvinisme sans sortir de la voie du salut; et ceux qui se sauvent parmi nous ne sont plus, comme disait M. Claude, ceux qui y sont sans approuver notre doctrine, mais ceux qui y sont de bonne foi.

LIX. *Que cette doctrine du ministre détruit tout ce qu'il dit contre nous et de nos idolâtries.* — Nos frères prétendus réformés peuvent apprendre de là que tout ce qu'on leur dit de nos idolâtries est visiblement excessif. On n'a jamais cru ni pensé qu'on pût sauver un idolâtre sous prétexte de sa bonne foi : une si grossière erreur, une impiété si manifeste ne compatit pas avec la bonne conscience. Ainsi l'idolâtrie qu'on nous impute est d'une espèce particulière : c'est une idolâtrie inventée pour exciter contre nous la haine des faibles et des ignorants. Mais il faut aujourd'hui qu'ils se désabusent; et ce

1. *Pag.* 6. — 2. *Syst.*, *p.* 147, 149. — 3. *Idem*, *p.* 155. — 4. *Préj.*, *c.* I, *p.* 16. — 5. *Idem.* — 6. *Syst.*, *p.* 145. — 7 *Gal.*, VI. 16. — 8. *Apoc.*, XVIII. 4.

1. *Syst.*, *p.* 173, 174. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *p.* 158, 161, 259. *Ibid.*, *p.* 174, 175, 195.

n'est pas un si grand malheur de se convertir, puisque celui qui vante le plus nos idolâtries, et qui charge de plus d'opprobres et les convertisseurs et les convertis, demeure d'accord qu'ils peuvent être tous de vrais chrétiens.

LX. *Les Ethiopiens sauvés en ajoutant la Circoncision aux sacrements de l'Eglise.* — Il ne faut non plus qu'on exagère la hardiesse qu'on nous impute d'avoir d'un côté augmenté le nombre des sacrements, et de l'autre d'avoir mutilé la Cène, dont nous retranchons, dit-on, une espèce; car ce ministre décide que ce serait *une cruauté de chasser de l'Eglise* ceux qui admettent d'autres sacrements, que les deux qu'il prétend seuls institués de Jésus-Christ[1], c'est-à-dire le Baptême et la Cène; et loin de nous en exclure pour y avoir ajouté la Confirmation, l'Extrême-Onction, et les autres, il n'en exclut même pas les chrétiens Ethiopiens à qui il fait recevoir la Circoncision, non par une coutume politique, mais à titre de sacrement, encore que saint Paul ait dit : *Si vous recevez la Circoncision, Jésus-Christ ne vous servira de rien*[2].

LXI. *Que la communion sous une espèce contient, selon les ministres, toute la substance du sacrement de l'Eucharistie.* — Pour ce qui regarde la communion sous une espèce, il n'y a rien de plus ordinaire dans les écrits des ministres, et même de celui-ci, que de dire qu'en donnant ainsi le sacrement de l'Eucharistie, on en corrompt le fond et l'essence; ce qui est dire dans les sacrements, *la même chose que si on ne les avait plus*[3]. Mais il ne faut pas prendre ces discours au pied de la lettre; car M. Claude nous a déjà dit qu'avant la Réformation, nos pères, qu'on ne communiait que sous une espèce, n'en avaient pas moins tous les aliments nécessaires *sans soustraction d'aucun*[4]; et M. Jurieu dit encore plus clairement la même chose; puisqu'après avoir défini l'Eglise, « l'amas de » toutes les communions qui prêchent un même » Jésus-Christ, qui annoncent le même salut, qui » donnent les mêmes sacrements en substance, et » qui enseignent la même doctrine[5], » il nous compte manifestement dans cet amas de communions et dans l'Eglise; ce qui suppose nécessairement que nous donnons la substance de l'Eucharistie, et par conséquent que les deux espèces n'y sont pas essentielles. Que nos frères ne tardent donc plus à se ranger parmi nous de bonne foi; puisque leurs ministres leur ont levé le plus grand obstacle, et presque le seul qu'ils nous allèguent.

LXII. *Les excès de la Confession de foi adoucis en notre faveur.* — Il est vrai qu'il y paraît une manifeste opposition entre ce *Système* et les Confessions de foi des Eglises protestantes; car les Confessions de foi donnent toutes unanimement deux seules marques de vraie Eglise, « la pure prédica- » tion de la parole de Dieu, et l'administration des » sacrements selon l'institution de Jésus-Christ[6] : » c'est pourquoi la Confession de foi de nos prétendus réformés a conclu que dans l'Eglise romaine, d'où « la pure vérité de Dieu était bannie, et où les » sacrements étaient corrompus ou anéantis du » tout, à proprement parler il n'y avait aucune » Eglise[1]. » Mais notre ministre nous apprend qu'il ne faut pas prendre ces expressions à la rigueur[2], c'est-à-dire qu'il y a beaucoup d'exagération et d'excès dans ce que la Réforme avance contre nous.

LXIII. *Que les deux marques de la vraie Eglise, que donnent les protestants, sont suffisamment parmi nous.* — Il est pourtant curieux de voir comment le ministre se défendra de ces deux marques de la vraie Eglise, si solennelles dans tout le parti protestant. *Il est vrai*, dit-il[3], *nous les posons : nous*, c'est-à-dire, nous autres protestants : mais pour moi, « je tournerais, poursuit-il, la chose au- » trement, et je dirais que pour connaître le corps » de l'Eglise chrétienne et universelle en général, » il ne faut qu'une marque; c'est la confession du » nom de Jésus-Christ le vrai Messie et le Rédemp- » teur du genre humain. »

Ce n'est pas tout : car après avoir trouvé les marques du corps de l'Eglise universelle, « il faut » trouver celles de l'âme, afin qu'on puisse savoir » en quelle partie de cette Eglise Dieu se conserve » des élus[4]. » C'est ici, répond le ministre, qu'il faut « revenir à nos deux marques, la pure prédi- » cation et la pure administration des sacrements[5]. » Toutefois qu'on ne s'y trompe pas : *il ne faut pas prendre cela dans un sens de rigueur.* La prédication est assez pure pour sauver l'essence de l'Eglise, quand on conserve les vérités fondamentales, quelque erreur qu'on ajoute par-dessus : les sacrements sont assez purs, malgré *les additions :* ajoutons, suivant le principe que nous venons de voir, malgré les soustractions *qui les gâtent;* puisqu'au milieu de tout cela le fond subsiste, et que « Dieu applique à ses élus ce qu'il y a de bon, em- » pêchant que ce qui est de l'institution humaine ne » leur nuise, et ne les perde. » Concluons donc avec le ministre, qu'il ne faut rien prendre à la rigueur de ce qui se dit sur ce sujet, dans la Confession de foi, et qu'au reste l'Eglise romaine (luthériens et calvinistes, calmez votre haine), l'Eglise romaine, dis-je, tant haïe et tant condamnée, malgré toutes vos Confessions de foi et tous vos reproches, peut se glorifier d'avoir eu un sens très-véritable, et autant qu'il est nécessaire pour former les enfants de Dieu, *la pure prédication de sa parole, et la droite administration des sacrements.*

LXIV. *La Confession de foi n'a plus d'autorité parmi les ministres.* — Si l'on dit que ces bénignes interprétations des Confessions de foi en anéantissent le texte, et qu'en particulier, dire de l'Eglise romaine que la vérité *en est bannie; que les sacrements y sont ou falsifiés, ou anéantis du tout*, et enfin qu'à proprement parler, *il n'y a plus aucune Eglise*[6], sont choses bien différentes de ce qu'on vient d'entendre, je l'avoue : mais c'est qu'en un mot on a connu par expérience qu'il n'y a plus moyen de soutenir des Confessions de foi, c'est-à-dire les fondements de la Réforme. Aussi est-il véritable que les ministres dans le fond, ne s'en soucient guère, et que ce n'est que par honneur qu'ils se mettent en tête d'y répondre; ce qui a fait inventer au ministre Jurieu les réponses qu'on vient de voir, plus honnêtes et plus ménagées que solides et sincères.

1. *Syst.*, *p.* 539, 548. — 2. *Gal.*, v. 2. — 3. *Syst.*, *p.* 548. — 4. Ci-dessus, *n.* 37, 42. — 5. *Syst.*, *p.* 216. — 6. *Préj. légit.*, *p.* 24.

1. *Art.* 28, Ci-dessus. *n.* 26. — 2. *Préj.*, *ibid.* — 3. *Ibid.*, *p.* 25; *Syst.*, *p.* 211. — 4. *Ibid.* — 5. *Préj.*, *p.* 25. — 6. *Art.* 28.

LXV. *Le* SYSTÈME *change le langage des chrétiens, et en réserve les idées, même celles de la Réforme.* — Au reste, pour soutenir ce nouveau système, il faut avoir un courage à l'épreuve de tout inconvénient, et ne se laisser effrayer à aucune nouveauté. Encore qu'on soit animé les uns contre les autres *jusqu'aux épées tirées*, il faut dire qu'on n'est qu'un même corps avec Jésus-Christ. Si quelqu'un se révolte contre l'Église, et qu'il la scandalise par ses crimes ou par ses erreurs, on croit, en l'excommuniant, le retrancher du corps de l'Eglise en général; et c'est ainsi que les protestants ont parlé aussi bien que nous[1]; c'est une erreur : on ne retranche ce scandaleux et cet hérétique que d'un troupeau particulier; et il demeure, malgré qu'on en ait, membre de l'Eglise catholique par la seule profession du nom chrétien; quoique Jésus-Christ ai prononcé : *Si quelqu'un n'écoute pas l'Eglise, tenez-le*, non pas comme un homme qui est retranché d'un troupeau particulier, et qui demeure dans le grand troupeau de l'Eglise en général; mais tenez-le comme *un païen et un publicain*[2], comme un étranger du christianisme, comme un homme qui n'a plus de part avec le peuple de Dieu.

LXVI. *Contrariété manifeste entre les idées du ministre sur l'excommunication, et celles de son Eglise.* — Au reste ce qu'avance ici M. Jurieu est une opinion particulière, où il dément visiblement son Eglise. Un synode national a défini l'excommunication en ces termes : « Excommunier, dit-il, » c'est retrancher un homme du corps de l'Eglise » comme un membre pourri, et le priver de sa com- » munion et de tous ses biens[3]. » Et dans la propre formule de l'excommunication on parle ainsi au peuple : « Nous ôtons ce membre pourri de la so- » ciété des fidèles, afin qu'il vous soit comme païen » et péager[4]. » M. Jurieu n'oublie rien pour embrouiller cette matière avec ses distinctions de sentence déclarative et de sentence juridique; de sentence qui retranche du corps de l'Eglise, et de sentence qui retranche seulement d'une confédération particulière[5]. On n'invente ces distinctions qu'afin qu'un lecteur se perde dans ces subtilités, et ne puisse pas s'apercevoir qu'on ne lui dit rien. Car enfin on ne montrera jamais dans les Eglises prétendues réformées d'autre excommunication, d'autre séparation, d'autre retranchement que celui que je viens de rapporter; et on ne peut pas s'en éloigner plus expressément que fait M. Jurieu. Il prononce, et il le répète en cent endroits et en cent manières différentes, *qu'on ne saurait chasser un homme de l'Eglise universelle*[6]; et son Eglise dit au contraire que l'excommunié doit être regardé comme *un païen* qui n'est plus rien au peuple de Dieu. M. Jurieu continue : « Toute excommunica- » tion se fait par une Eglise particulière[7]; » et on voit que selon les règles de sa religion une Eglise particulière ôte un homme du corps de l'Eglise comme *on fait un membre pourri*, qui sans doute n'est plus attaché à aucune partie du corps après qu'il en est retranché.

LXVII. *Les Confessions de foi sont des conventions arbitraires.* — Voyons néanmoins encore ce que c'est que ces Eglises particulières et ces troupeaux particuliers dont il prétend qu'on est retranché par l'excommunication. Le ministre s'en explique par ce principe : « Tous les différents troupeaux n'ont » pas d'autre liaison externe que celle qui se fait » par voie de confédération volontaire et arbi- » traire, » telle qu'était celle « des Eglises chré- » tiennes dans le troisième siècle, à cause qu'elles » se trouvèrent unies sous un même prince tempo- » rel[1]. » Ainsi dès le troisième siècle, où l'Eglise était encore saine et dans sa pureté, selon le ministre, les Eglises n'étaient liées que par une confédération arbitraire, ou, comme il l'appelle ailleurs, *par accident*[2]. Quoi donc! ceux qui n'étaient pas sujets de l'empire Romain, ces chrétiens répandus dès le temps de saint Irénée, et même dès le temps de saint Justin parmi les Barbares et les Scythes, n'étaient-ils dans aucune liaison extérieure avec les autres Eglises, et n'avaient-ils pas droit d'y communier? Ce n'est pas ainsi qu'on nous avait expliqué la fraternité chrétienne. Tout orthodoxe a droit de communier dans une Eglise orthodoxe; tout catholique, c'est-à-dire tout membre de l'Eglise universelle, dans toute l'Eglise. Tous ceux qui portent la marque d'enfants de Dieu ont droit d'être admis partout où ils voient la table de leur commun Père, pourvu que leurs mœurs soient approuvées : mais on vient troubler ce bel ordre; on n'est plus en société que *par accident;* la fraternité chrétienne est changée en confédérations arbitraires, que l'on étend plus ou moins à sa volonté, selon les diverses Confessions de foi dont on est convenu[3]. Ces Confessions de foi sont des traités où l'on met ce que l'on veut. Les uns y ont mis *qu'ils enseigneraient les vérités de la grâce, comme elles ont été expliquées par saint Augustin*[4], et c'est, dit-on, les Eglises prétendues réformées : il n'est pas vrai, il n'y a rien moins que saint Augustin dans leur doctrine; mais enfin il leur plaît de le dire ainsi. Il n'est pas permis à ceux-là d'être semi-pélagiens; *et les Suisses aussi bien que ceux de Genève, les retrancheraient de leur communion*[5]. Mais pour ceux qui n'ont pas fait une semblable convention, ils seront semi-pélagiens, si bon leur semble. Bien plus, ceux qui sont entrés dans la confédération de Genève et dans celle des prétendus réformés où l'on se croit obligé de soutenir la grâce de saint Augustin, *peuvent se départir* de l'accord[6]; mais il faut aussi qu'ils trouvent bon qu'on les sépare *d'une confédération* dont ils auront violé les lois : et *ce qu'on tolérait* partout *ailleurs*, on ne le peut plus tolérer dans les troupeaux où l'on avait fait d'autres conventions.

LXVIII. *L'indépendantisme établi contre le décret de Charenton.* — Mais ces gens qui rompent l'accord de la Réforme calvinienne, ou de quelque autre semblable confédération, que deviendront-ils? Et seront-ils obligés de se confédérer avec quelque autre Eglise? Point du tout. « Il n'est nullement » nécessaire, quand on se sépare d'une Eglise, » d'en trouver une autre à laquelle on adhère[7]. » Je vois bien qu'on est forcé de le dire ainsi, parce qu'autrement on ne pourrait excuser les Eglises protestantes, qui, en se séparant de l'Eglise romaine,

1. *Art.* 28. Ci-dessus, *n.* 15. — 2. *Matth.*, XVIII. 17. — 3. *II. Syn. de Par.* 1565. — 4. *Discip.*, *ch.* 5, *art.* 17, *p.* 102. — 5. *Syst.*, *l.* II, *c.* 3. — 6. *Syst.*, *p.* 24, *etc.* — 7. *Idem.*

1. *Préj.*, *p.* 6; *Syst.*, *p.* 246, *etc.*, 254, 262, 269, 305, 557. — 2. *Idem*, *p.* 263. — 3. *Syst.*, *p.* 251. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.*, *p.* 49. — 6. *Ibid.*, *p.* 254. — 7. *Liv.* III, *c.* 15, *p.* 547.

n'ont trouvé sur la terre aucune Eglise à qui elles pussent adhérer. Mais il faut entendre la raison qui autorise une telle séparation. « C'est, poursuit » M. Jurieu [1], parce que toutes les Eglises sont na- » turellement libres et indépendantes les unes des » autres, ou, comme il l'explique ailleurs, natu- » rellement et originairement toutes les Eglises » sont indépendantes. »

Voilà précisément notre doctrine, diront ici les indépendants; nous sommes les vrais chrétiens qui défendent cette liberté primitive et naturelle des Eglises. Mais cependant Charenton les a condamnés en 1644. Il a donc aussi par avance condamné M. Jurieu qui les soutient : mais écoutons le décret [2] : « Sur ce qui a été représenté que plusieurs, qui » s'appellent indépendants, parce qu'ils enseignent » que chaque Eglise se doit gouverner par ses pro- » pres lois SANS AUCUNE DÉPENDANCE de personne en » matière ecclésiastique, et sans obligation à recon- » naître l'autorité des colloques et des synodes pour » son régime et conduite, » c'est-à-dire, sans aucune confédération avec quelque autre Eglise que ce soit; et voilà le cas de M. Jurieu bien posé. Mais la réponse du synode est bien différente de la sienne; car le synode prononce, « qu'il faut crain- » dre que ce venin gagnant insensiblement, ne » jette, dit-il, la confusion et le désordre entre » nous, n'ouvre la porte à toutes sortes d'irrégula- » rités et d'extravagances, et n'ôte tout moyen d'y » apporter le remède; » ce qui serait également « préjudiciable à l'Eglise et à l'Etat, et donnerait » lieu à former autant de religions qu'il y a de pa- » roisses ou assemblées particulières. » Et M. Jurieu conclut au contraire, qu'en se séparant d'une Eglise sans adhérer à une autre, on ne fait que retenir *la liberté et l'indépendance* qui convient *naturellement et originairement* aux Eglises, c'est-à-dire, la liberté que Jésus-Christ leur a donnée en les formant.

LXIX. *Toute l'autorité et la subordination des Eglises dépend des princes.* — En effet, il n'y a pas moyen de soutenir, selon les principes de notre ministre, ces colloques et ces synodes. Car il suppose que si un royaume catholique se divisait d'avec Rome, et ensuite se subdivisât en plusieurs souverainetés, chaque prince pourrait faire *un patriarche* [3], et établir dans son Etat un gouvernement absolument indépendant de celui des états voisins, *sans appel*, sans liaison, sans correspondance; car tout cela, selon lui, dépend du prince : et c'est pourquoi il a fait dépendre la première confédération des Eglises de l'unité de l'empire Romain. Mais si cela est, son oncle Louis Dumoulin gagne sa cause : car il prétend que toute cette subordination de colloques et de synodes, en la regardant comme ecclésiastique et spirituelle, n'est qu'un papisme déguisé, et le commencement de l'Antechrist [4]; qu'il n'y a donc de puissance dans cette distribution des Eglises que par l'autorité du souverain : et que les excommunications et dégradations des synodes, soit provinciaux, soit nationaux, n'ont d'autorité que par là. Mais en poussant le raisonnement un peu plus loin, les excommunications des consistoires ne paraîtront pas plus efficaces que celles des synodes : ainsi, ou il n'y aura nulle juridiction ecclésiastique, et les indépendants auront raison; ou elle sera dans les mains du prince, et enfin Louis Dumoulin aura converti son neveu, qui s'est si longtemps opposé à ses erreurs.

1. *Liv.* III, *c.* 15, *p.* 517. — 2. *Discip. c.* 6, *de l'une des Eglis. Notes sur l'art.* 2, *p.* 118. — 3. *Liv.* III, *c.* 15, *p.* 516. — 4. *Fascic., Ep. Lud. Molin.*

LXX. *La vraie unité chrétienne.* — Voilà où va le *Système* où l'on met à présent tout le dénouement de la matière de l'Eglise : on est étonné quand on entend ces nouveautés. Quelle erreur de s'imaginer qu'il n'y ait de liaison extérieure entre les Eglises chrétiennes, que par rapport à un prince, ou par quelque autre *confédération volontaire et arbitraire*, et de ne vouloir pas entendre que Jésus-Christ a obligé ses fidèles à vivre dans une Eglise, c'est-à-dire, comme on l'avoue, dans une société extérieure, et à communier entre eux, non-seulement dans la même foi et dans les mêmes sentiments, mais encore, quand on se rencontre, dans les mêmes sacrements et dans le même service, en sorte que les Eglises, en quelque distance qu'elles soient, ne soient que la même Eglise distribuée en divers lieux, sans que la diversité des lieux empêche l'unité de la table sacrée, où tous communient les uns avec les autres, comme ils font avec Jésus-Christ leur commun chef.

LXXI. *Témérité du ministre, qui avoue que son* SYSTÈME *est contraire à la foi de tous les siècles.* — Considérons maintenant l'origine du nouveau *Système* qu'on vient de voir. Son auteur se vante peut-être, comme il fait dans les autres dogmes, d'avoir pour lui les trois premiers siècles; et il y a apparence que l'opinion qui renferme toute l'Eglise dans une même communion, puisqu'on la prétend si tyrannique, sera née sous l'empire de l'Antechrist : non, elle est née en Asie dès le troisième siècle [2] : Firmilien un si grand homme, et ses collègues de si grands évêques, en sont les auteurs : elle a passé en Afrique, où saint Cyprien, un si illustre martyr et la lumière de l'Eglise, l'a embrassée avec tout le concile d'Afrique : et c'est cette nouvelle opinion qui leur a fait rebaptiser tous les hérétiques, puisqu'ils n'en alléguaient d'autre raison sinon que les hérétiques n'étaient pas de l'Eglise catholique.

Il faut avouer que saint Cyprien a fait ce mauvais raisonnement : les hérétiques et les schismatiques ne sont pas du corps de l'Eglise catholique; donc il les faut rebaptiser quand ils y viennent. Mais M. Jurieu n'oserait dire que le principe de l'unité de l'Eglise, dont saint Cyprien abusait, fût aussi nouveau que la conséquence qu'il en tirait; puisque ce ministre avoue [2] que la *fausse idée de l'unité de l'Eglise s'était formée sur l'histoire des deux premiers siècles, jusqu'à la moitié ou la fin du troisième. Il ne faut point s'étonner*, continue-t-il, que l'Eglise regardât toutes les sectes qui étaient durant ces temps-là, *comme entièrement séparées du corps de l'Eglise; car cela était vrai* : et il ajoute que ce fut dans ce temps-là, c'est-à-dire, dans les deux premiers siècles jusqu'au milieu du troisième, *qu'on prit habitude de croire que les hérétiques n'appartenaient aucunement à l'Eglise* [3] : ainsi la doctrine de saint Cyprien qu'on accuse de nouveauté et même de tyrannie était une *habitude*

1. *Syst., l.* I, *c.*7, 8. — 2. *Idem, p.* 55. — 3. *Ibid., p.* 56.

contractée dès les deux premiers siècles de l'Eglise, c'est-à-dire, dès l'origine du christianisme.

Il faudra aussi avouer que cette doctrine de saint Cyprien sur l'unité de l'Eglise n'a pas été inventée à l'occasion de la rebaptisation des hérétiques; puisque le livre *de l'unité de l'Eglise*, où la doctrine qui en exclut les hérétiques et les schismatiques est si clairement établie, a précédé la dispute de la rebaptisation : de sorte que saint Cyprien était entré naturellement dans cette doctrine ensuite de la tradition des deux siècles précédents.

Il n'est pas moins assuré que toute l'Eglise avait embrassé aussi bien que lui cette doctrine, longtemps avant la dispute de la rebaptisation. Car cette dispute a commencé sous le pape saint Etienne. Or devant, et non-seulement sous saint Lucius son prédécesseur, mais encore dès le commencement de saint Corneille, prédécesseur de saint Lucius, Novatien et ses sectateurs avaient été regardés comme séparés de la communion de tous les évêques et de toutes les Eglises du monde[1], quoiqu'ils n'eussent pas renoncé à la profession du christianisme, et qu'ils n'eussent renversé aucun article fondamental. On tenait donc dès lors pour séparés de l'Eglise universelle, même ceux qui conservaient les fondements, s'ils rompaient l'unité sous d'autres prétextes.

Ainsi c'est un fait indubitable que la doctrine combattue par M. Jurieu était reçue dans toute l'Eglise, non-seulement avant la querelle de la rebaptisation, mais encore dès l'origine du christianisme; et saint Cyprien s'en servit, non pas comme d'un nouveau fondement qu'il donnait à son erreur, mais comme d'un principe commun dont tout le monde convenait.

LXXII. *Le ministre se contredit en mettant dans son sentiment le concile de Nicée.* — Le ministre a osé dire que ses idées sur l'Eglise sont celles du concile de Nicée, et conclut que ce saint concile ne rejetait pas tous les hérétiques de la communion de l'Eglise, à cause qu'il n'ordonnait pas de les rebaptiser tous[2]; car il ne faisait rebaptiser ni les novatiens ou cathares, ni les donatistes, ni les autres qui retenaient le fondement de la foi; mais seulement les paulianistes, c'est-à-dire, les sectateurs de Paul de Samosate, qui niaient la Trinité et l'Incarnation. Mais, sans attaquer le ministre par d'autres raisons, il ne faut écouter que lui-même pour s'en convaincre. Il parle du concile de Nicée *comme du plus universel qui ait jamais été tenu*[3]; mais néanmoins qui ne le fut pas tout à fait, puisque *les grandes assemblées des novatiens et des donatistes n'y furent point appelées*. Je ne veux que cet aveu pour conclure qu'on ne les regardait donc pas alors comme partie de l'Eglise universelle, puisqu'on ne songea seulement pas à les appeler dans un concile convoqué exprès pour la représenter.

Et, en effet, écoutons comme ce concile parle des novatiens ou cathares : *Ceux-là*, dit-il[4], *lorsqu'ils viendront à l'Eglise catholique*. Arrêtons; l'affaire est vidée : ils n'y sont donc point. Il ne parle pas en autres termes des paulianistes, dont il improuve le baptême : *Touchant les paulianistes, lorsqu'ils demandent d'être reçus dans l'Eglise catholique*[1] : encore un coup, ils n'y sont donc pas selon l'idée de ces Pères, et le ministre en convient. Mais afin qu'il n'ose plus dire que ceux dont on reçoit le baptême sont dans l'Eglise catholique, et non pas ceux dont on le rejette, le concile met également hors de l'Eglise catholique tant ceux dont il approuve le baptême, comme les novatiens, que ceux qu'il fait rebaptiser, comme les paulianistes; par conséquent, cette différence ne dépendait point du tout de ce que les uns étaient réputés membres de l'Eglise catholique, et les autres non.

Il en faut dire autant des donatistes, dont le concile de Nicée ne reçut pas la communion ni les évêques; et au contraire, il reçut dans ses séances Cécilien, évêque de Carthage, dont les donatistes s'étaient séparés de l'Eglise universelle.

Que le ministre nous vienne dire maintenant que les Pères de Nicée sont de son avis, ou que leur doctrine était nouvelle, ou que, lorsqu'ils prononcèrent contre les ariens cette sentence : *La sainte Eglise catholique et apostolique les frappe d'anathème*, ils les laissaient unis avec eux dans cette même Eglise catholique, et ne les chassaient seulement que d'une confédération volontaire et arbitraire qu'ils pouvaient étendre plus ou moins à leur gré : ces discours devraient paraître comme des prodiges.

LXXIII. *Le ministre est condamné par les Symboles qu'il reçoit.* — Le ministre range parmi les Symboles que tout le monde reçoit, ceux des Apôtres, de Nicée, et de Constantinople. On est d'accord en effet que ces trois Symboles n'en font qu'un, et que celui de ces deux premiers conciles œcuméniques ne fait qu'expliquer celui des Apôtres. Nous avons vu les sentiments du concile de Nicée. Le concile de Constantinople agit sur les mêmes principes, puisqu'il chasse toutes les sectes de son unité : d'où il conclut, dans sa lettre à tous les *évêques, que le corps de l'Eglise n'est pas divisé*[2]; et c'était dans ce même esprit qu'il avait dit dans son Symbole : *Je crois une sainte Eglise, catholique et apostolique*[3], ajoutant ce mot *une* à ceux de sainte et de catholique, qui étaient dans le Symbole des apôtres, et le fortifiant par celui d'*apostolique*, pour montrer que l'Eglise ainsi définie, et parfaitement une par l'exclusion de toutes les sectes, était celle que les apôtres avaient fondée.

LXXIV. *Le ministre tâche d'affaiblir l'autorité du Symbole des apôtres.* — Le lecteur intelligent attend ici ce que lui dira le hardi ministre sur le Symbole des apôtres, et sur l'article : *Je crois l'Eglise catholique*. On avait cru jusqu'ici, et même dans la Réforme, que ce Symbole, si unanimement reçu par tous les chrétiens, était un abrégé, et comme un précis de la doctrine des Apôtres et de l'Ecriture. Mais le ministre nous apprend tout le contraire : car après avoir décidé que les Apôtres n'en sont point les auteurs, il ne veut pas même accorder, ce que personne jusqu'ici n'avait nié, que du moins il ait été fait entièrement selon leur esprit[4]. Il dit donc : « qu'il faut chercher le sens des

1. *Epist. Cyp. ad Antonian., etc., Edit. Bal., p.* 66. — 2. *Syst., p.* 61. — 3. *Idem, p.* 234. — 4. *Conc. Nic., Can.* 8. *Labb., t.* II, *col.* I *et seq.*

1. *Can.* 19. — 2. *Conc. Constantin., epist. ad omn. Episc. Labb., t.* II, *col.* 965. — 3. *Idem, col.* 953. — 4. *Préj. lég., ch.* 2, *p.* 27, 28; *Syst., p.* 217.

» articles du Symbole, non dans l'Ecriture, mais » dans l'intention de ceux qui l'ont composé. » Mais, poursuit-il, le Symbole n'a pas été fait tout d'un coup : l'article, *Je crois l'Eglise catholique, a été ajouté au quatrième siècle.* A quoi sert ce raisonnement, si ce n'est pour se préparer un refuge contre le Symbole, et ne lui donner que l'autorité du quatrième siècle? Au lieu que tous les chrétiens l'ont regardé jusqu'ici comme la commune Confession de foi de tous les siècles et de toutes les Eglises chrétiennes depuis le temps des Apôtres.

LXXV. *Nouvelle glose du ministre sur le Symbole des apôtres.*— Mais voyons enfin, quoi qu'il en soit, comment il définit selon le Symbole, la sainte Eglise catholique. Il rejette d'abord la définition qu'il attribue aux catholiques; il n'approuve pas davantage celle qu'il donne aux protestants. Pour lui, qui s'élève au-dessus des protestants ses confrères comme au-dessus des catholiques ses ennemis, ayant à définir l'Eglise de tous les temps, il le fera en disant que « c'est le corps de ceux qui font pro» fession de croire Jésus-Christ le véritable Mes» sie; corps divisé en un grand nombre de sec» tes[1] : » il faut encore ajouter, qui s'excommunient les unes les autres, afin que toutes les hérésies frappées d'anathème, et encore tous les schismatiques, fussent-ils divisés d'avec leurs frères *jusqu'aux épées tirées*, pour nous servir de l'expression du ministre, aient le bonheur de se trouver dans l'Eglise du Symbole, et dans l'unité chrétienne qui nous y est enseignée. Voilà ce qu'on ose dire dans la Réforme; et le royaume de Jésus-Christ y porte dans sa propre définition, le caractère de la division par *laquelle tout royaume est désolé*, selon l'Evangile[2].

LXXVI. *Le ministre détruit l'idée de l'Eglise catholique, qu'il a lui-même enseignée en faisant le Catéchisme.* —Le ministre devait du moins se souvenir du Catéchisme qu'il a enseigné lui-même à Sedan durant tant d'années, où après qu'on a récité : *Je crois l'Eglise catholique*, on en conclut « que hors de l'Eglise il n'y a que damnation et » que mort, et que tous ceux qui se séparent de la » communauté des fidèles, pour faire secte à part, » ne doivent espérer de salut[3]. » Il est bien certain qu'on parle ici de l'Eglise universelle : on peut donc faire secte à part à son égard : on peut se séparer de son unité. Je demande si en cet endroit, *faire secte à part* est un mot qui signifie l'apostasie. Celui qui fait secte à part, est-ce celui qui prend le turban, et qui renonce publiquement à son baptême? Est-ce ainsi que parlent les hommes? Est-ce ainsi qu'il faut parler dans un Catéchisme à un enfant innocent, afin de lui embrouiller toutes ses idées, et qu'il ne sache plus à quoi s'en tenir?

LXXVII. *Le schisme de Jéroboam et des dix tribus est justifié.* — Je crois travailler au salut des âmes, en continuant le récit des égarements du ministre, les plus grands et les plus visibles où la défense d'une mauvaise cause ait peut-être jamais jeté aucun homme. Ce qu'il a fallu inventer, pour soutenir le système, est plus étrange, s'il se peut, et plus inouï que le système même. Il a fallu brouiller toutes les idées que nous donne l'Ecriture. Elle nous parle du schisme de Jéroboam comme d'une action détestable, qui a commencé par une révolte[1]; qui s'est soutenue par une idolâtrie formelle, et en adorant des veaux d'or; qui a fait quitter jusqu'à l'arche; enfin qui a fait renoncer à la loi de Moïse, à Aaron, au sacerdoce, et à tout le ministère lévitique, pour conserver un faux sacerdoce *aux dieux étrangers et aux démons*[2]. Et toutefois il faut dire que ces schismatiques, ces hérétiques, ces déserteurs de la loi, ces idolâtres, faisaient partie du peuple de Dieu. Les sept mille que Dieu s'était réservés, et le reste de l'élection dans Israël, adhéraient au schisme[3]. Les prophètes du Seigneur communiquaient avec ces schismatiques et ces idolâtres, et rompaient avec Judas, où était le lieu que Dieu avait choisi; et un schisme si qualifié ne devait pas être compté *parmi les péchés qui détruisent la grâce*[4]. Si cela est, toute l'Ecriture ne sera plus qu'une illusion et que l'exagération la plus outrée qui se trouve dans tout le langage humain. Mais enfin, que faut-il dire aux passages qu'allègue M. Jurieu? Tout, plutôt que d'avouer un si grand excès, et de mettre des idolâtres publics dans la société des enfants de Dieu; car ce n'est pas ici le lieu d'approfondir davantage cette matière.

LXXVIII. *L'Eglise du temps des Apôtres est accusée de schisme et d'hérésie.* — L'Eglise chrétienne ne se sauve non plus des mains du ministre que l'Eglise judaïque : il l'attaque dans son fort et dans sa fleur, et jusque dans ces bienheureux temps où elle était gouvernée par les Apôtres. Car, selon lui[5], les Juifs convertis (c'est-à-dire la plus grande partie de l'Eglise, puisqu'il y en *avait tant de milliers* selon la parole de saint Jacques[6], et constamment la plus noble, puisqu'elle comprenait ceux sur lesquels les autres *étaient entés, la tige, la racine sainte d'où la bonne sève de l'olivier* était découlée sur les sauvageons[7]), étaient hérétiques et schismatiques, coupables même d'une hérésie dont saint Paul a dit *qu'elle anéantissait la grâce*, et *ne laissait rien à espérer de Jésus-Christ*[8]. Le reste de l'Eglise, c'est-à-dire ceux qui venaient des Gentils, participaient au schisme et à l'hérésie, en y consentant, et en reconnaissant comme saints et comme frères en Jésus-Christ ceux qui avaient dans l'esprit une si étrange hérésie, et dans le cœur une jalousie si criminelle; et les apôtres eux-mêmes étaient les plus hérétiques et les plus schismatiques de tous, puisqu'ils connivaient à de tels crimes et à de telles erreurs. Telle est l'idée qu'on nous donne de l'Eglise chrétienne sous les Apôtres, lorsque le sang de Jésus-Christ était, pour ainsi dire, encore tout chaud, sa doctrine toute fraîche, l'esprit du christianisme encore dans toute sa force. Quelle idée auront les impies, de la suite de l'Eglise, si ces commencements tant vantés, sont fondés sur l'hérésie et sur le schisme, et qu'il faille étendre la corruption jusqu'à ceux qui avaient les prémices de l'esprit?

LXXIX. *Que selon le ministre on se peut sauver jusque dans la communion des sociniens.* — Il semblait que notre ministre voulait du moins exclure les sociniens de la société du peuple de Dieu,

1. *Préj.*, *p.* 29. — 2. *Luc.*, XI, 17. — 3. *Cat. des Prét. Ref.*, *Dim.* 17.

1. *III. Reg.*, III. 12; *II. Par.*, II. 13. — 2. *II. Part.*, XI. 15. — 3. *Syst.*, *liv.* I, *c.* 13. — 4. *Idem*, *ch.* XX, *p.* 153. — 5. *Ibid.*, *ch.* XIV, *ch.* XXI, *p.* 167. — 6. *Act.*, XXI. 20. — 7. *Rom.*, XI. 17 *etc.* — 8. *Syst.*, *ibid.*, *ch.* XX, *p.* 167; *Gal.*, V. 2, 4.

puisqu'il a dit si souvent qu'ils attaquaient directement les vérités fondamentales, et que les sociétés d'où on les ôte, sont des sociétés mortes, qui ne peuvent donner à Dieu des enfants[1]. Mais tout cela n'était qu'un faux semblant, et le ministre méprisait en son cœur ceux qui s'y laisseraient surprendre.

En effet, le principe fondamental de sa doctrine, c'est que jamais « la parole de Dieu n'est prêchée » dans un pays, que Dieu ne lui donne efficace à » l'égard de quelques-uns[2]. » Comme donc très-constamment la parole de Dieu est prêchée parmi les sociniens, le ministre conclut très-bien, selon ses principes, » que si le socinianisme se fût au- » tant répandu que l'est, par exemple, le papisme, » Dieu aurait aussi trouvé les moyens d'y nourrir » ses élus, et de les empêcher de participer aux » hérésies mortelles de cette secte; comme autre- » fois il trouvait bien moyen de conserver dans l'a- » rianisme un nombre d'élus et de bonnes âmes, » qui se garantirent de l'hérésie des ariens. »

Que si les sociniens dans l'état où ils se trouvent maintenant ne peuvent pas contenir les élus de Dieu, ce n'est pas à cause de leur perverse doctrine; c'est que « comme ils ne font point nombre dans le » monde; qu'ils y sont dispersés sans y faire figure; » qu'en la plupart des lieux ils n'ont point d'assem- » blée, il n'est pas nécessaire de supposer que Dieu » y sauve personne. » Cependant, puisqu'il est constant que les sociniens ont eu des Églises en Pologne, et qu'ils en ont encore aujourd'hui en Transylvanie, on pourrait demander au ministre quelle quantité il en faut pour *faire figure.* Mais quoi qu'il en soit, selon lui, il ne tient qu'aux princes de donner des enfants de Dieu à toutes les sociétés quelles qu'elles soient, en leur donnant des assemblées, si le diable achève son œuvre, si en prenant les hommes par le penchant des sens, et en répandant par ce moyen les sociniens dans le monde, il trouve encore le moyen de leur procurer un exercice plus libre et plus étendu, il forcera Jésus-Christ à y former ses élus.

LXXX. *Par les principes du ministre, on pourrait être sauvé dans la communion extérieure des Mahométans et des Juifs.* — Le ministre répondra sans doute, que s'il dit qu'on se peut sauver dans la communion des sociniens, ce n'est pas par voie de tolérance, mais par voie de discernement et de séparation; c'est-à-dire que ce n'est pas en présupposant que Dieu tolère le socinianisme, comme il fait les autres sectes qui ont conservé les fondements; mais au contraire en présupposant que ces associés des sociniens, en discernant le bon d'avec le mauvais dans la prédication de cette secte, en rejetteront les blasphèmes dans leur cœur, encore qu'à l'extérieur ils demeurent unis avec elle.

Mais, de quelque sorte qu'il le prenne, sa réponse n'est pas moins pleine d'impiété. Car premièrement il n'est point d'accord avec lui-même sur la tolérance de ceux qui nient la divinité du Fils de Dieu, puisqu'il étend cette tolérance jusqu'aux ariens : « Damner, dit-il[3], tous ces chrétiens innombrables » qui vivaient sous la communion externe de l'aria- » nisme, dont les uns en détestaient les dogmes, les » autres les ignoraient, les autres LES TOLÉRAIENT EN » ESPRIT DE PAIX, les autres étaient retenus dans le » silence par la crainte et par l'autorité : damner, » dis-je, tous ces gens-là, c'est une opinion de » bourreau, et qui est digne de la cruauté du pa- » pisme. » Ainsi la miséricorde de M. Jurieu s'étend non-seulement jusqu'à ceux qui demeuraient dans la communion des ariens, parce qu'ils en ignoraient les sentiments, mais encore jusqu'à ceux qui les savaient; et non-seulement jusqu'à ceux qui en les sachant et les détestant dans leur cœur ne les blâmaient point *par crainte,* mais encore jusqu'à ceux qui les *toléraient en esprit de paix;* c'est-à-dire, jusqu'à ceux qui jugeaient que nier la divinité de Jésus-Christ était un dogme tolérable. Qui empêche donc qu'en *esprit de paix* on ne tolère encore les sociniens comme on tolère les autres, et qu'on n'étende sa charité jusqu'à les sauver?

Mais quand le ministre se repentirait d'avoir porté la tolérance jusqu'à cet excès, et que dans la communion des sociniens il ne voudrait sauver que ceux qui en détesteraient les sentiments dans leur cœur, sa doctrine n'en serait pas meilleure pour cela; puisqu'enfin il faudrait toujours sauver ceux qui sachant le sentiment des sociniens, ne laisseraient pas de demeurer dans leur communion externe, c'est-à-dire de fréquenter leurs assemblées, de se joindre à leurs prières et à leur culte, et d'assister à leurs prédications avec un extérieur si semblable à celui des autres, qu'ils passassent pour être des leurs. Si cette dissimulation est permise, on ne sait plus ce que c'est que l'hypocrisie, ni ce que veut dire cette sentence : *Retirez-vous des tabernacles des impies*[1].

Que si le ministre répond, que ceux qui fréquenteraient de cette sorte les assemblées des sociniens, dirigeraient leur intention de manière qu'ils ne participeraient qu'à ce qu'il y a de bon parmi eux, c'est-à-dire à l'unité de Dieu et à la mission de Jésus-Christ, c'est encore une plus grande absurdité; puisque rien n'empêche en ce sens, qu'on ne vive encore dans la communion des Juifs et des Mahométans : car il n'y aurait qu'à penser qu'on ne participe avec eux que dans la croyance de l'unité de Dieu, en détestant dans son cœur, sans en dire mot, ce qu'ils prononcent contre Jésus-Christ; et si l'on dit que c'est assez pour être damné de faire son culte ordinaire d'une assemblée où Jésus-Christ est blasphémé, les sociniens, qui blasphèment sa divinité et tant d'autres de ses vérités, ne sont pas meilleurs.

LXXXI. *La suite que le ministre donne à sa religion, lui est commune avec toutes les hérésies.* — Telles sont les absurdités du nouveau système : on ne s'y jette pas volontairement, et on ne prend pas plaisir à se rendre soi-même ridicule en avançant de tels paradoxes. Mais c'est qu'un abîme en attire un autre : on ne tombe dans ces excès que pour sauver d'autres excès où l'on était déjà tombé. La Réforme était tombée dans l'excès de se séparer non-seulement de l'Église où elle avait reçu le baptême, mais encore de toutes les Églises chrétiennes. Dans cet état, pressée de répondre où était l'Église avant les réformateurs, elle ne pouvait tenir un langage constant; et l'iniquité se démentait elle-

1. *Préj. lég.*, *p.* 4, 5, *etc.*, *Syst.*, *p.* 117, 119, *etc.* — 2. *Préj. lég.*, *p.* 16; *Syst.*, *l.* I, *ch.* XII, *p.* 98, 102, *cap.* XIX, *p.* 149, *etc. ch.* XX, *p.* 153, *etc.* — 3. *Préj.*, *p.* 22.

1. *Num.*, XVI, 16.

même. Enfin, n'en pouvant plus, et peu contente de toutes les réponses qu'on avait faites de nos jours, elle a cru enfin se dégager, en disant *que ce n'est point aux sociétés* particulières, aux luthériens, aux calvinistes, qu'il faut demander la suite visible de leur doctrine et de leurs pasteurs; qu'il est vrai *qu'elles n'étaient pas encore formées il y a deux cents ans;* mais que l'Eglise universelle dont ces sectes font partie, était visible dans les *communions qui composaient le christianisme, les Grecs, les Abyssins, les Arméniens, les Latins*[1], et que c'est toute la succession dont on a besoin. Voilà le dernier refuge : c'est là tout le dénouement. Mais toutes les sectes en diront autant, il en faut convenir. Il n'en est ni n'en fut jamais aucune, qui, à ne prendre en chacune que la profession commune du christianisme, ne trouve sa succession comme notre ministre a trouvé la sienne; de sorte que, pour donner une suite et une perpétuité toujours visible à son Eglise, il a fallu prodiguer la même grâce aux sociétés les plus nouvelles et les plus impies.

LXXXII. *Le ministre dit en même temps le pour et le contre sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise.* — Le plus grand outrage qu'on puisse faire à la vérité, est de la connaître, et en même temps de l'abandonner, ou de l'affaiblir. M. Jurieu a reconnu de grandes vérités : Premièrement, que *l'Eglise se prend ordinairement pour une société* toujours visible; et je *vais même*, dit-il[2], *sur ce sujet, plus loin que M. de Meaux.* A la bonne heure : ce que j'avais dit était suffisant : mais puisqu'il nous en veut donner davantage, je le reçois de sa main.

Secondement, il convient qu'on ne peut nier *que l'Eglise, laquelle le Symbole nous oblige de croire, ne soit une Eglise visible*[3].

C'en était assez pour démontrer la perpétuelle visibilité de l'Eglise; puisque ce qu'on croit dans le Symbole est d'une éternelle et immuable vérité. Mais afin qu'il demeure pour constant que cet article de notre foi est fondé sur une promesse expresse de Jésus-Christ, le ministre nous accorde encore que l'Eglise, à qui Jésus-Christ avait promis que l'enfer ne prévaudrait point contre elle, était « une Eglise confessante, une Eglise qui publie la » foi avec saint Pierre, une Eglise par conséquent » toujours extérieure et visible[4]; » ce qu'il pousse si avant, qu'il assure sans hésiter que celui « qui » aurait la foi sans la profession de la foi, ne serait » pas de l'Eglise[5]. »

C'est encore ce qui lui a fait dire, « qu'il est de » l'essence de l'Eglise chrétienne qu'elle ait un mi- » nistère[6]. » Il approuve aussi bien que M. Claude que nous inférions de ces paroles de Notre Seigneur : *Enseignez, baptisez, et je suis avec vous jusqu'à la fin des siècles*[7], « qu'il y aura toujours » des docteurs avec lesquels Jésus-Christ ensei- » gnera, et que la vraie prédication ne cessera » jamais dans l'Eglise[8]. » Il en dit autant des sacrements; et il demeure d'accord que « le lien des » chrétiens par les sacrements, est essentiel à l'E- » glise; qu'il n'y a point de véritable Eglise sans » sacrements[9]; » d'où il conclut qu'il en faut *avoir l'essence* et le fond pour être du corps de l'Eglise.

De tous ces passages exprès, le ministre conclut avec nous, que l'Eglise *est toujours visible, nécessairement visible*[1]; et ce qu'il y a de plus remarquable, non-seulement *selon le corps*, mais encore *selon l'âme*, comme il parle; parce que, dit-il, « quand je vois les sociétés chrétiennes où la doc- » trine conforme à la parole de Dieu est conservée, » autant qu'il est nécessaire pour l'essence de l'E- » glise, je sais et je vois certainement qu'il y a là » des élus; puisque partout où sont les vérités » fondamentales, elles sont salutaires à quelques » gens. »

Après cette suite de doctrine, que le ministre confirme par tant de passages exprès, on croirait qu'il n'y a rien de mieux établi dans son esprit par les Ecritures, par les promesses de Jésus-Christ, par le Symbole des apôtres, que la perpétuelle visibilité de l'Eglise; et néanmoins il dit le contraire, non par conséquence, mais en termes formels; puisqu'il dit en même temps que cette perpétuelle visibilité de l'Eglise *ne se prouve point par ces preuves qu'on appelle de droit*[2], c'est-à-dire par l'Ecriture, comme il l'explique, « qu'en supposant » que Dieu se conserve toujours un nombre de » fidèles cachés, une Eglise, pour ainsi dire sou- » terraine et inconnue à toute la terre : car une » Eglise cachée et inconnue est tout aussi bien le » corps de Jésus-Christ, son épouse et son royaume, » qu'une Eglise connue; et enfin que les promesses » de Jésus-Christ demeureraient en leur entier, » quand l'Eglise serait tombée dans un si grand » obscurcissement, qu'on ne pût marquer et dire, » là est la vraie Eglise, et là Dieu se conserve des » élus. »

Que devient donc cet aveu formel, que l'Eglise dans l'Ecriture, est toujours visible; que les promesses qu'elle a reçues de Jésus-Christ pour sa perpétuelle durée s'adressent à une Eglise visible, à une Eglise qui publie sa foi, à une Eglise qui a des élus et un ministère, à qui le ministère est essentiel, et qui n'est plus une Eglise, si la profession de la foi lui manque? On n'en sait rien : le ministre croit tout concilier, en nous disant que pour lui, à la vérité, il croit l'Eglise toujours visible, et qu'on peut prouver par l'histoire qu'elle l'a toujours été[3]. Qui ne voit où il en veut venir? C'est qu'en un mot, s'il arrive qu'un protestant soit forcé d'avouer selon sa croyance que l'Eglise ait cessé d'être visible, en tout cas il aura nié un fait; mais il n'aura pas renversé une promesse de Jésus-Christ. Mais c'est là trop grossièrement nous donner le change. Il ne s'agit pas de savoir si l'Eglise par bonheur a toujours duré jusqu'ici dans sa visibilité; mais si elle a des promesses d'y durer toujours : ni si M. Jurieu le croit; mais si M. Jurieu a écrit que tous les chrétiens sont obligés de le croire comme une vérité révélée de Dieu, et comme un article fondamental inséré dans le Symbole. Constamment il l'a écrit, nous l'avons vu : il le nie aussi clairement, nous le voyons; et il continue à faire voir que la question de l'Eglise jette les ministres dans un tel désordre, qu'ils ne savent par où en sortir, et ne songent qu'à se laisser quelque échappatoire.

1. *Syst., liv.* I, *c.* 29, *p.* 226; *liv.* III, *c.* 17. — 2. *Idem, p.* 215. — 3. *Ibid., p.* 217. — 4. *Ibid., p.* 215. — 5. *Ibid., p.* 2. — 6. *Syst., liv.* III, *c.* 15, *p.* 549, *etc.* — 7. *Matth.*, XXVIII, 19, 20. — 8. *Idem, p.* 228, 229. — 9. *Pag.* 539, 548.

1. *Préj. lég., c.* 21, *p.* 18, 19, 20. — 2. *Idem, p.* 21, 22, *etc., Syst., p.* 221. — 3. *Syst., p.* 125; *Préj., p.* 22.

LXXXIII. *Distinction vaine entre les erreurs.* — Mais il ne leur en reste aucun, pour peu qu'ils suivent les principes qu'ils ont accordés : car si l'Eglise est visible, et toujours visible par la confession de la vérité; si Jésus-Christ a promis qu'elle le serait éternellement : il est plus clair que le jour qu'il n'est permis en aucun moment de s'éloigner de sa doctrine; ce qui est dire en d'autres termes qu'elle est infaillible. La conséquence est très-claire, puisque s'éloigner de la doctrine de celle qui enseigne toujours la vérité, ce serait trop visiblement se déclarer ennemi de la vérité même : encore une fois, il n'y a rien de plus clair ni de plus simple.

Voyons néanmoins par où les ministres ont tâché de parer ce coup. Jésus-Christ a promis, disent-ils, un ministère perpétuel; mais non pas un ministère toujours pur : l'essence du ministère subsistera dans l'Eglise, parce qu'on gardera les fondements; mais ce qu'on ajoutera par-dessus y mettra de la corruption : ce qui fait dire à M. Claude que le ministère n'en viendra jamais à la soustraction d'une vérité fondamentale[1], telle qu'on la voit, par exemple, dans le socinianisme, où la divinité de Jésus-Christ est rejetée; mais qu'il n'y a pas un pareil inconvénient à corrompre par addition les vérités salutaires, comme on a fait dans l'Eglise romaine; parce que les fondements du salut subsistent toujours.

Selon les mêmes principes M. Jurieu demeure d'accord que Jésus-Christ a promis « qu'il y aurait » toujours des docteurs avec lesquels il enseigne- » rait, et ainsi que la véritable prédication ne ces- » serait jamais dans son Eglise[2]; » mais il distingue : Il y aura toujours des docteurs avec lesquels Jésus-Christ enseignera les vérités fondamentales; il l'avoue : mais que jamais il n'y ait d'erreur dans ce ministère, il le nie : de même, « la vraie prédication » ne cessera jamais dans l'Eglise : nous l'avouons, » répond-il[3], si par la vraie prédication on entend » une prédication qui annonce les vérités essentielles » et fondamentales : mais nous le nions, si par la » vraie prédication on entend une doctrine qui ne » renferme aucune erreur. »

LXXXIV. *Un seul mot détruit ces subtilités.* — Pour dissiper tous ces nuages, il n'y a qu'à demander en un mot à ces messieurs, où ils ont appris à restreindre les promesses de Jésus-Christ : celui qui est puissant pour empêcher les soustractions, pourquoi ne le sera-t-il pas pour empêcher les additions dangereuses? Quelle certitude a-t-on donc que la prédication sera plus pure et le ministère plus privilégié du côté de la soustraction que du côté de l'addition? La parole : *Je suis avec vous*[4], marque une protection universelle à ceux avec qui Jésus-Christ enseigne. Si la durée du ministère extérieur et visible est un ouvrage humain, il peut également manquer de tous côtés : si parce que Jésus-Christ s'en mêle selon ses promesses, on est assuré que la soustraction n'y a jamais régné; on n'entend plus comment l'addition y pourra régner plutôt.

LXXXV. *Etrange manière de sauver les promesses de Jésus-Christ.* — Et certainement il n'est pas possible, en convenant, comme on fait, que Jésus-Christ a promis à son Eglise que la vérité y serait toujours annoncée, et qu'il serait éternellement avec les ministres de la même Eglise pour enseigner avec eux, il n'est, dis-je, pas possible qu'il n'ait voulu dire que la vérité qu'il promettait d'y conserver serait pure et telle qu'il l'a révélée; n'y ayant rien de plus ridicule que de lui faire promettre qu'il enseignerait toujours la vérité avec ceux qui en retiendraient un fond qu'ils inonderaient de leurs erreurs, et même qu'ils détruiraient, comme on le suppose par la suite inévitable de leur doctrine.

En effet, je laisse à juger aux protestants si ces magnifiques promesses de rendre l'Eglise inébranlable dans la visible profession de la vérité, sont remplies dans l'état que le ministre nous a représenté par ces paroles : « Nous disons que l'Eglise » est perpétuellement visible; mais la plupart du » temps et PRESQUE TOUJOURS elle est plus visible par » la corruption de ses mœurs, par l'addition de » plusieurs FAUX DOGMES, par la déchéance de son » ministère, PAR SES ERREURS ET PAR SES SUPERSTI- » TIONS, que par les vérités qu'elle conserve[1]. » Si c'est une telle visibilité que Jésus-Christ a promise à son Eglise; si c'est ainsi qu'il promet que la vérité y sera toujours enseignée[2]; il n'y a point de secte, quelque impie qu'elle soit, qui ne puisse se glorifier que la promesse de Jésus-Christ s'accomplit en elle : et si Jésus-Christ promet seulement d'enseigner avec tous ceux qui enseigneront quelque vérité, de quelque erreur qu'elle soit mêlée, il ne promet rien de plus à son Eglise qu'aux sociniens, aux déistes, aux athées mêmes; puisqu'il n'y en a guère de si perdu qui ne conserve quelque reste de la vérité.

LXXXVI. *Le ministre dit que l'Eglise universelle enseigne, et dit en même temps que l'Eglise universelle n'enseigne pas.* — Il est maintenant aisé d'entendre ce que nous avons souvent avancé, que l'article du Symbole : *Je crois l'Eglise catholique et universelle*, emporte nécessairement la foi de son infaillibilité, et qu'il n'y a point de différence entre croire l'Eglise catholique, et croire à l'Eglise catholique, c'est-à-dire en approuver la doctrine.

Le ministre s'élève avec mépris contre ce raisonnement de *M. de Meaux*, et il y oppose deux réponses[3]. La première, que l'Eglise universelle n'enseigne rien; la seconde, que quand on supposerait qu'elle enseignerait la vérité, il ne s'ensuivrait pas qu'elle l'enseignât toute pure.

Mais il se contredit dans ces deux réponses : dans la première, en termes formels, comme on va voir; dans la seconde, par la conséquence évidente de ses principes, comme on le verra dans la suite.

Ecoutons donc comme il parle dans sa première réponse. « L'Eglise universelle, dit-il[4], dont il est » parlé dans le Symbole, ne peut, à proprement » parler, ni enseigner, ni prêcher la vérité : » et moi je lui prouve le contraire par lui-même, puisqu'il avait dit deux pages auparavant que l'Eglise à laquelle Jésus-Christ promet une éternelle subsistance, en disant : *Les portes d'enfer ne prévaudront point contre elle*, « est une Eglise confes- » sante, une Eglise qui publie la foi[5] : » or cette Eglise est constamment l'Eglise universelle, et la même dont il est parlé dans le Symbole : donc l'E-

1. *Rép. au disc. de M. de Cond.*, *p.* 383 *et suiv.* — 2. *Syst.*, *p.* 228, 229. — 3. *Idem.* — 4. *Matth.*, XXVIII. 20.

1. *Préj. lég.*, *p.* 21. — 2. *Matth.*, XVI. 18. — 3. *Syst.*, *l.* I, *ch.* 26, *p.* 217, 218. — 3. *Pag.* 218. — 5. *Pag.* 215.

glise universelle dont il est parlé dans le Symbole, confesse et publie la vérité; et le ministre ne peut plus nier, sans se démentir lui-même, que cette Eglise *ne confesse*, qu'elle *n'enseigne*, qu'elle *ne prêche* la vérité, si ce n'est que la publier et la confesser soit autre chose que la prêcher à tout l'univers.

LXXXVII. *Suite des contradictions du ministre sur cette matière : Que l'Eglise universelle enseigne et juge.* — Mais enfonçons davantage dans les sentiments du ministre sur cette importante matière. Ce qu'il répète le plus, ce qu'il presse le plus vivement dans son *Système*, c'est que l'Eglise universelle *n'enseigne rien, ne décide rien, n'a jamais rendu, ne rendra jamais, et ne pourra jamais rendre aucun jugement;* et qu'*enseigner, décider, juger*, c'est le propre des Eglises particulières[1].

Mais cette doctrine est si fausse, que pour la trouver convaincue d'erreur, il ne faut que continuer la lecture des endroits où elle est établie; car voici ce qu'on y trouvera. « Les communions subsistantes, et qui font figure, sont les Grecs, les » Latins, les Protestants, les Abyssins, les Armé» niens, les Nestoriens, les Russes. Je dis que le » consentement de toutes ces communions à ENSEI» GNER certaines vérités, est une espèce de JUGEMENT » et de JUGEMENT INFAILLIBLE[2]. » Ces communions *enseignent* donc : et puisque ces communions, selon lui, sont l'Eglise universelle, il ne peut nier que l'Eglise universelle n'enseigne : il ne peut non plus nier qu'elle ne juge en un certain sens; puisqu'il lui attribue *une espèce de jugement*, qui ne peut rien être de moins qu'un sentiment déclaré. Voilà donc, du consentement du ministre, un sentiment déclaré, et encore un sentiment infaillible de l'Eglise qu'il appelle universelle.

LXXXVIII. *Que de l'aveu du ministre, le sentiment de l'Eglise est une règle certaine de la foi dans les matières les plus essentielles.* — Il poursuit : « Quand le consentement de l'Eglise universelle est » général dans tous les siècles, aussi bien que dans » toutes les communions, alors je soutiens que » ce consentement unanime fait une démonstra» tion[3]. »

Ce n'est pas assez : cette démonstration est fondée sur l'assistance perpétuelle que Dieu doit, selon lui, à son Eglise : « Dieu, dit-il[4], NE SAURAIT » PERMETTRE que de grandes sociétés chrétiennes se » trouvent engagées dans des erreurs mortelles, et » qu'elles y persévèrent longtemps. » Et un peu après : « Est-il apparent que Dieu ait abandonné » l'Eglise universelle à ce point, que toutes les » communions unanimement dans tous les siècles, » aient renoncé des vérités de la dernière impor» tance? »

De là il suit clairement que le sentiment de l'Eglise universelle est une règle certaine de la foi; et le ministre en fait l'application aux deux disputes les plus importantes qui puissent être, selon lui-même, parmi les chrétiens. La première est celle des sociniens, qui comprend tant de points essentiels : et sur cela, « on ne peut, dit-il[5], regarder » que comme une témérité prodigieuse et une mar» que certaine de réprobation l'audace des Soci» niens, qui, dans les articles de la divinité de » Jésus-Christ, de la Trinité des personnes, de la » rédemption, de la satisfaction, du péché originel, » de la création, de la grâce, de l'immortalité de » l'âme, et de l'éternité des peines, se sont éloignés » du sentiment de toute l'Eglise universelle. » Elle a donc, encore un coup, un sentiment, cette Eglise universelle : son sentiment emporte avec soi une infaillible condamnation des erreurs qui y sont contraires, et sert de règle pour la décision de tous les articles qu'on vient de voir.

Il y a encore une autre matière où ce sentiment sert de règle : « Je crois que c'est encore ici LA » RÈGLE LA PLUS SÛRE pour juger quels sont les » points fondamentaux, et les distinguer de ceux » qui ne le sont pas; question si épineuse et si dif» ficile à résoudre : c'est que tout ce que les chré» tiens ont cru unanimement et croient encore par» tout, est fondamental et nécessaire au salut. »

LXXXIX. *Que cette règle, selon le ministre, est sûre, claire et suffisante, et que la foi qu'elle produit n'est pas aveugle ni déraisonnable.* — Cette règle n'est pas seulement assurée et claire, mais encore très-suffisante; puisque le ministre, après avoir dit que la discussion des textes, des versions, des interprétations de l'Ecriture, et même la lecture de ce divin livre n'est pas nécessaire au fidèle pour former sa foi, conclut enfin « qu'une simple femme » qui aura appris le Symbole des apôtres, et qui » l'entendra dans le sens de l'Eglise universelle (en » gardant d'ailleurs les commandements de Dieu) » sera peut-être dans une voie plus sûre que les » savants qui disputent avec tant de capacité sur la » diversité des versions[1]. »

Il y a donc des moyens aisés pour connaitre ce que croit l'Eglise universelle, puisque cette connaissance peut venir jusqu'à une simple femme. Il y a de la sûreté dans cette connaissance, puisque cette simple femme se repose dessus : il y a enfin une entière suffisance, puisque cette femme n'a rien à rechercher davantage, et que, pleinement instruite sur la foi, elle n'a plus à songer qu'à bien vivre. Cette croyance n'est ni aveugle ni déraisonnable, puisqu'elle se fonde sur des principes clairs et sûrs, et qu'en effet quand on est faible, comme nous le sommes tous, la souveraine raison est de savoir à qui il faut se fier.

XC. *Qu'on ne peut plus nous objecter que suivre l'autorité de l'Eglise, c'est suivre les hommes.* — Mais poussons encore plus loin ce raisonnement. Ce qui, en matière de foi, fait une certitude absolue, une certitude *de démonstration*, et *la meilleure règle* pour décider les vérités, doit être clairement fondé sur la parole de Dieu. Or est-il que cette espèce d'infaillibilité, que le ministre attribue à l'Eglise universelle, emporte une certitude absolue et une certitude *de démonstration;* et c'est *la plus sûre règle* pour décider les vérités les plus essentielles et à la fois les plus épineuses : elle est donc clairement fondée sur la parole de Dieu.

Lors donc que dorénavant nous presserons les protestants par l'autorité de l'Eglise universelle, s'ils nous objectent que nous suivons l'autorité et les traditions des hommes, leur ministre les confondra en leur disant avec nous, que suivre l'E-

1. *Syst.*, p. 6, 218, 233, 234, 235. — 2. *Idem*, p. 236. — 3. *Ibid.*, p. 237. — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*

1. *Syst.*, *l.* III, *c.* 4, *p.* 463.

glise universelle, ce n'est pas suivre les hommes, mais Dieu même qui l'assiste par son Esprit.

XCI. *Que l'idée que le ministre se forme de l'Eglise universelle, selon lui-même, ne s'accorde pas avec les sentiments de l'Eglise universelle.* — Si le ministre répond que nous ne gagnons rien par cet aveu, puisque l'Eglise où il reconnait cette infaillibilité n'est pas la nôtre, et que toutes les communions chrétiennes entrent dans la notion qu'il nous donne de l'Eglise : il n'en sera pas moins confondu par ses propres principes; puisqu'il vient de mettre parmi les conditions de la vraie foi, qu'il faut entendre le Symbole *dans le sens de l'Eglise universelle.* Il faut donc entendre *en ce sens*, l'article du Symbole où il est parlé de l'Eglise universelle ellemême. Or est-il que l'Eglise universelle n'a jamais cru que l'Eglise universelle fût l'amas de toutes les sectes chrétiennes : le ministre ne trouve point cette notion dans tous les lieux, ni dans tous les temps; il est au contraire demeuré d'accord que la notion qui réduit l'Eglise à une parfaite unité, en excluant de sa communion toutes les sectes, est de tous les siècles, et même des trois premiers[1] : il l'a vue dans les deux conciles dont il reçoit les Symboles, c'est-à-dire, dans celui de Nicée et dans celui de Constantinople. Ce n'est donc point en ce sens, mais au nôtre, que *la simple femme*, qu'il fait marcher si sûrement dans la voie du salut, doit entendre dans le Symbole, le mot d'Eglise universelle; et quand cette bonne femme dit qu'elle y croit, elle est obligée de regarder une certaine communion que Dieu aura distinguée de toutes les autres, et qui ne contient en son unité, que les orthodoxes : communion qui sera le vrai royaume de Jésus-Christ parfaitement uni en soi-même, et opposé au royaume de Satan, dont le caractère est la désunion[2], comme on a vu.

XCII. *Que le ministre condamne son Eglise par les caractères qu'il a donnés à l'Eglise universelle.* — Que si le ministre croit se sauver en répondant que quand nous aurions prouvé qu'il y a une communion de cette sorte, nous n'aurions encore rien fait; puisqu'il nous resterait à prouver que cette communion est la nôtre : j'avoue qu'il y aurait encore quelques pas à faire avant que d'en venir jusque-là : mais en attendant que nous le fassions, et que nous forcions les ministres à les faire selon ses principes, nous trouvons déjà dans ses principes, de quoi rejeter son Eglise. Car lorsqu'il nous a donné pour règle ce que l'Eglise universelle croit partout unanimement, de peur de comprendre les sociniens dans cette Eglise universelle dont il leur opposait l'autorité, il a réduit l'Eglise aux *communions qui sont anciennes et étendues*[3], en excluant les sectes qui n'ont ni l'un ni l'autre de ces avantages, et *qui pour cette raison ne pouvaient être appelées ni communions, ni communions chrétiennes.* Voilà donc deux grands caractères que doit avoir, selon lui, une communion, pour mériter d'être appelée chrétienne, *l'antiquité et l'étendue* : or est-il qu'il est bien constant que les Eglises de la Réforme n'étaient au commencement ni anciennes ni étendues, non plus que celles des sociniens et des autres que le ministre rejette : elles n'étaient donc *ni Eglises, ni communions* : mais si elles ne l'étaient pas alors, elles ne l'ont pu devenir depuis; elles ne le sont donc pas encore, et, selon les règles du ministre, on n'en peut trop tôt sortir.

XCIII. *Que tous les moyens du ministre pour défendre ses Eglises leur sont communs avec celles des sociniens et des autres sectaires que la Réforme rejette.* — Il ne sert de rien de répondre que ces Eglises avaient leurs prédécesseurs dans ces grandes sociétés qui étaient auparavant, et qui conservaient les vérités fondamentales; car il ne tient qu'aux sociniens d'en dire autant. Le ministre les presse en vain par ces paroles : « Que ces gens nous montrent » une communion qui ait enseigné leur dogme. » Pour trouver la succession de leur doctrine, ils » commencent par un Cérinthus; ils continuent par » un Artémon, par un Paul de Samosate, par un » Photin, et autres gens semblables, qui n'ont jamais » assemblé en un quatre mille personnes, qui n'ont » jamais eu de communion, et ont été l'abomination » de toute l'Eglise[1]. » Quand le ministre les presse ainsi, il a raison dans le fond; mais il n'a pas raison selon ses principes, puisque les sociniens lui diront toujours que le seul fondement du salut, c'est de croire un seul Dieu et un seul Christ médiateur; que c'est l'unité de ces dogmes où tout le monde convient, qui fait l'unité de l'Eglise; que les dogmes surajoutés peuvent bien faire des confédérations particulières, mais non pas un autre corps d'Eglise universelle; que leur foi a subsisté et subsiste encore dans toutes les sociétés chrétiennes; qu'ils peuvent vivre parmi les calvinistes comme les prétendus élus des calvinistes vivaient dans l'Eglise romaine avant Calvin; qu'ils ne sont non plus obligés à montrer, ni à compter leurs prédécesseurs, que les luthériens ou les calvinistes; qu'il n'est pas vrai qu'ils aient été *l'abomination de toute l'Eglise*, puisqu'outre qu'ils en étaient, toute l'Eglise n'a jamais pu s'assembler contre eux; que toute l'Eglise *n'enseigne rien*, ne *décide rien*, ne déteste rien; que toutes ces fonctions n'appartiennent qu'aux Eglises particulières; qu'on a tort de leur reprocher la clandestinité, ou plutôt la nullité de leurs assemblées; que celles des luthériens ou des calvinistes n'étaient pas d'une autre nature au commencement; qu'à cet exemple ils s'assemblent lorsqu'ils le peuvent, et où ils en ont la liberté; que si d'autres l'ont arrachée par des guerres sanglantes, leur cause n'en est pas meilleure; et qu'en quelque sorte qu'on obtienne du prince ou du magistrat une telle grâce, soit par négociation, ou par force, y attacher le salut, c'est faire dépendre le christianisme de la politique.

XCIV. *Abrégé des raisonnements précédents.* — Après les grandes avances que le ministre vient de faire, pour peu qu'il voulût s'entendre lui-même, il serait bientôt de notre avis. Le sentiment de l'Eglise universelle, c'est une règle; c'est une règle certaine contre les sociniens : il faut donc pouvoir montrer une Eglise universelle où les sociniens ne soient pas compris. Ce qui les en exclut, c'est le défaut d'étendue et de succession : il faut donc leur pouvoir montrer une succession qu'ils ne puissent trouver parmi eux : or ils y trouvent manifestement la même succession dont les calvinistes se vantent,

1. *Ci-devant dans ce même livre, n.* 71 *et suiv.* — 2. *Luc.*, XI, 17. — 3. *Syst., l.* II, *c.* I, *p.* 238.

1. *Syst., l.* II, *c.* I, *p.* 238.

c'est-à-dire une succession dans les principes qui leur sont communs avec les autres sectes : il faut donc en pouvoir trouver une autre; il faut, dis-je, pouvoir trouver une succession dans les dogmes particuliers à la secte dont on veut établir l'antiquité. Or cette succession ne convient pas aux calvinistes, qui dans leurs dogmes particuliers n'ont pas plus de succession ni d'antiquité que les sociniens : il faut donc sortir de leur Eglise aussi bien que de l'Eglise socinienne : il faut pouvoir trouver une antiquité et une succession meilleure que celle des uns et des autres. En la trouvant, cette antiquité et cette succession, on aura trouvé la certitude de la foi : on n'aura donc qu'à se reposer sur les sentiments de l'Eglise et sur son autorité; et tout cela qu'est-ce autre chose, je vous prie, que de reconnaître l'Eglise infaillible? Ce ministre nous conduit donc par une voie assurée à l'infaillibilité de l'Eglise.

XCV. *Il n'y a nulle restriction dans l'infaillibilité de l'Eglise touchant les dogmes.* — Je sais qu'il use de restriction. « L'Eglise universelle, dit-» il[1], est infaillible jusqu'à un certain degré, c'est-» à-dire, jusqu'à ces bornes qui divisent les vérités » fondamentales de celles qui ne le sont pas. » Mais nous avons déjà fait voir que cette restriction est arbitraire. Dieu ne nous a point expliqué qu'il renfermât dans ces bornes, l'assistance qu'il a promise à son Eglise, ni qu'il dût restreindre ses promesses au gré des ministres. Il donne son Saint-Esprit, non pas pour enseigner quelque vérité, mais pour enseigner *toute vérité*[2]; parce qu'il n'en a point révélé qui ne fût utile et nécessaire en certains cas. Jamais donc il ne permettra qu'aucune de ces vérités s'éteigne dans le corps de l'Eglise universelle.

XCVI. *Que ce qui est cru une fois dans toute l'Eglise, y a toujours été cru.* — Ainsi, quelle que soit la doctrine que je montrerai une fois universellement reçue, il faut que le ministre la reçoive selon ses principes ; et s'il croit se sauver en répondant que cette doctrine, par exemple, la transsubstantiation, le sacrifice, l'invocation des saints, l'honneur des images, et les autres de cette nature, se trouvent en effet dans toutes les communions orientales aussi bien que dans l'Eglise d'Occident, mais qu'elles n'y ont pas toujours été, et que c'est dans cette perpétuité qu'il a mis le fort de sa preuve et l'infaillibilité de l'Eglise universelle; il ne s'est pas entendu lui-même, puisqu'il n'a pu croire dans l'Eglise universelle une assistance perpétuelle du Saint-Esprit, sans comprendre dans cet aveu, non-seulement tous les temps ensemble, mais encore chaque temps en particulier; cette perpétuité les enfermant tous : d'où il s'ensuit qu'entre tous les temps de la durée de l'Eglise, il ne s'en pourra jamais trouver un seul où l'erreur dont le Saint-Esprit s'est obligé de la garder, prévale. Or on a vu que le Saint-Esprit s'est également obligé de la garder de toute erreur, et pas plus de l'une que de l'autre; il n'y en aura donc jamais aucune.

XCVII. *Le catholique est le seul qui croit aux promesses.* — Ce qui fait ici hésiter les adversaires, c'est qu'ils n'ont qu'une foi humaine et chancelante. Mais le catholique, dont la foi est divine et ferme, dira sans hésiter : Si le Saint-Esprit a promis à l'Eglise universelle de l'assister indéfiniment contre les erreurs, donc contre toutes; et si contre toutes, donc toujours : et toutes les fois qu'on trouvera en un certain temps, une doctrine établie dans toute l'Eglise catholique, ce ne sera jamais que par erreur qu'on croira qu'elle est nouvelle.

XCVIII. *Que le ministre ne peut plus nier l'infaillibilité qu'il a reconnue.* — Nous le pressons trop, dira-t-il, et enfin nous le forcerons à abandonner son principe de l'infaillibilité de l'Eglise universelle. A Dieu ne plaise qu'il abandonne un principe si véritable, ni qu'il se plonge dans tous les inconvénients qu'il a voulu éviter en l'établissant; car il lui arriverait ce que dit saint Paul : *Si je rebâtis ce que j'ai abattu, je me rends moi-même prévaricateur*[1]. Mais puisqu'il a commencé à prendre une médecine si salutaire, il faut la lui faire avaler jusqu'à la dernière goutte, quelque amère qu'elle lui paraisse maintenant, c'est-à-dire qu'il faut du moins lui marquer toutes les conséquences nécessaires de la vérité qu'il a une fois reconnue.

XCIX. *L'infaillibilité des conciles universels est une suite de l'infaillibilité de l'Eglise.* — Il s'embarrasse sur l'infaillibilité des conciles universels : mais premièrement quand il n'y aurait point de conciles, le ministre demeure d'accord que le consentement de l'Eglise, même sans être assemblée, servirait de règle certaine. Son consentement pourrait être connu, puisqu'on suppose qu'à présent il l'est assez pour condamner les sociniens, et pour servir de règle immuable dans les questions les plus épineuses. Or par le même moyen qu'on condamne les sociniens, on pourra aussi condamner les autres sectes. Et en effet, on ne peut nier que sans que toute l'Eglise fût assemblée, elle n'ait suffisamment condamné Novatien, Paul de Samosate, les manichéens, les pélagiens, et une infinité d'autres sectes. Ainsi quelque secte qui s'élève, on la pourra toujours condamner comme on a fait celles-là, et l'Eglise sera infaillible dans cette condamnation; puisque son consentement servira de règle. Secondement, en avouant que l'Eglise universelle est infaillible, comment ne le seront point les conciles qui la représentent, qu'elle reçoit, qu'elle approuve, et où on n'a fait autre chose que porter ses sentiments dans une assemblée légitime?

C. *Chicanes contre les conciles.* — Mais cette assemblée est impossible; parce qu'on ne peut assembler tous les pasteurs de l'univers, et qu'on peut encore moins assembler tant de communions opposées. Quelle chicane! S'est-on jamais avisé de demander pour un concile œcuménique, que tous les pasteurs s'y trouvassent? N'est-ce pas assez qu'il en vienne tant, et de tant d'endroits, et que les autres consentent si évidemment à leur assemblée, qu'il sera clair qu'on y a porté le sentiment de toute la terre? Qui pourra donc refuser son consentement à un tel concile, sinon celui qui dira que Jésus-Christ, contre sa promesse, a abandonné toute l'Eglise? Et si le sentiment de l'Eglise avait tant de force pendant qu'elle était répandue, combien plus en aura-t-elle étant réunie?

CI. *Pouvoir excessif et monstrueux donné par le ministre aux rebelles de l'Eglise.* — Pour ce que dit le ministre sur les communions opposées, je n'ai qu'un mot à lui dire. Si l'Eglise universelle est

1. *Pag.* 216. — 2. *Joan.*, XVI. 13.

1. *Gal.*, II, 18.

infaillible dans les communions opposées, elle le serait beaucoup davantage en demeurant dans son unité primitive. Prenons-la donc en cet état; assemblons-en les pasteurs au troisième siècle, avant que l'Eglise se fût gâtée, avant, si l'on veut, que Novatien se fût séparé : il faudra reconnaître alors que pour empêcher le progrès d'une erreur, l'assemblée d'un tel concile sera un secours divin. Supposons maintenant ce qui est arrivé : un superbe Novatien se fait évêque dans un siége déjà rempli, et fait une secte qui veut réformer l'Eglise : on le chasse, on l'excommunie. Quoi! parce qu'il continue à se dire chrétien, il sera de l'Eglise malgré qu'on en ait? Parce qu'il poussera son audace jusqu'aux derniers excès, et qu'il ne voudra écouter aucune raison, l'Eglise aura perdu sa première unité, et ne pourra plus s'assembler ni former un concile universel, que cet orgueilleux ne le veuille? La témérité aura-t-elle tant de pouvoir? et ne tiendra-t-il qu'à couper une branche, et encore une branche pourrie, pour dire que l'arbre a perdu son unité et sa racine.

CII. *Le concile de Nicée formé contre les principes du ministre.* — Il est donc incontestable que malgré un Donat, malgré les autres esprits également contentieux et déraisonnables, l'Eglise pourra s'assembler en concile œcuménique. Que dis-je, elle le pourra? elle l'a fait, puisque malgré Novatien, malgré Donat, on a tenu le concile de Nicée. Qu'il y fallût appeler, et qui pis est, y faire venir actuellement les sectateurs de ces hérésiarques pour tenir légitimement cette assemblée, c'est à quoi on ne songea seulement pas. S'aviser maintenant de cette chicane, et treize cents ans après que tout le monde, à la réserve des impies, a tenu ce saint concile pour universel, soutenir qu'il ne l'était pas, et qu'il n'était pas possible à l'Eglise catholique de tenir un tel concile, à cause qu'on ne pouvait pas y assembler les rebelles qui avaient injustement rompu l'unité, c'est vouloir la faire dépendre de ses ennemis, et punir leur rébellion sur elle-même.

CIII. *Paroles remarquables d'un savant anglais sur l'infaillibilité du concile de Nicée.* — Voilà donc enfin un concile bien universel, par conséquent infaillible, si ce n'est qu'on ait oublié tout ce qu'on vient d'accorder; et je suis bien aise ici de faire entendre à M. Jurieu ce qu'en dit un savant anglais bon protestant[1]. « Il s'agissait dans ce con- » cile, d'un article principal de la religion chré- » tienne. Si dans une question de cette importance, » on s'imagine que tous les pasteurs de l'Eglise » aient pu tomber dans l'erreur et tromper tous les » fidèles, comment pourra-t-on défendre la parole » de Jésus-Christ, qui a promis à ses Apôtres et en » leurs personnes à leurs successeurs, d'être tou- » jours avec eux? promesse qui ne serait pas véri- » table, puisque les Apôtres ne devaient pas vivre » si longtemps; n'était que leurs successeurs sont » ici compris en la personne des Apôtres mêmes : » ce qu'il confirme par un passage de Socrate[2], qui dit « que les Pères de ce concile, quoique simples » et peu savants, ne pouvaient tomber dans l'er- » reur; parce qu'ils étaient éclairés par la lumière » du Saint-Esprit : » par où il nous montre tout ensemble l'infaillibilité des conciles universels par l'Ecriture et par la tradition de l'ancienne Eglise. Dieu bénisse le savant Bullus; et en récompense de ce sincère aveu, et ensemble du zèle qu'il a fait paraître à défendre la divinité de Jésus-Christ, puisse-t-il être délivré des préjugés qui l'empêchent d'ouvrir les yeux aux lumières de l'Eglise catholique, et aux conséquences nécessaires de la vérité qu'il avoue.

CIV. *Qu'on peut juger des autres conciles par le concile de Nicée.* — Je n'entreprends ni l'histoire, ni la défense de tous les conciles généraux : il me suffit d'avoir marqué dans un seul, par des principes avoués, ce qu'un lecteur attentif étendra facilement à tous les autres; et le moins qu'on puisse conclure de cet exemple, c'est que Dieu ayant préparé dans ces assemblées, un secours si présent à son Eglise agitée, c'est renoncer à la foi de la Providence de croire que les schismatiques puissent tellement changer la constitution de l'Eglise, que ce remède lui devienne absolument impossible.

CV. *Le ministre contraint d'ôter aux pasteurs le titre de juges dans les matières de foi.* — Pour affaiblir l'autorité des jugements ecclésiastiques sur les matières de foi, M. Jurieu a osé dire que ce ne sont pas même des jugements; que les pasteurs assemblés en ce cas ne sont pas *des juges, mais des sages et des experts, et qu'ils n'agissent pas avec autorité*[1]; que c'est faute d'avoir entendu ce secret que ses confrères *ont écrit sur cette matière avec si peu de netteté*[2]; et la raison qu'il apporte pour ôter aux conciles le titre de juges, est *que, n'étant pas infaillibles, ils ne sauraient être juges dans les décisions de foi*, parce que, *qui dit juge, dit une personne à laquelle il faut se soumettre*[3].

CVI. *Cette doctrine est contraire aux sentiments de ses Eglises.* — Que les pasteurs ne soient pas juges dans les questions de la foi, c'est ce qu'on n'avait jamais ouï-dire parmi les chrétiens, pas même dans la Réforme, où l'autorité ecclésiastique est si affaiblie. Au contraire, M. Jurieu nous produit lui-même des paroles du synode de Dordrecht, où ce synode se *déclare juge*, et même *juge légitime dans la cause d'Arminius*[4], qui constamment regardait la foi.

On lit aussi dans *la Discipline*, que tous « les diffé- » rends d'une province seront définitivement jugés, » et sans appel, au synode provincial d'icelle, à la » réserve de ce qui touche les suspensions et dépo- » sitions..... et aussi ce qui concerne la doctrine, » les sacrements, et le général de la discipline; tous » lesquels cas pourront de degré en degré aller jus- » qu'au synode national pour en avoir le jugement définitif et dernier[5]; » ce qui s'appelle dans un autre endroit *l'entière et finale résolution*[6].

Dire avec M. Jurieu que le terme de jugement se prend ici *dans un sens étendu*[7], pour un rapport d'experts, et non pas pour une sentence *de juges qui aient autorité de lier la conscience*, c'est faire illusion au langage humain : car qu'est-ce donc que d'agir avec autorité, et de lier les consciences, si ce n'est de pousser les choses jusqu'à obliger les particuliers condamnés à *acquiescer de point en*

1. *Bullus, Defens. fid. Nicæn. proœm.*, *n.* 2, *p.* 2. — 2. *Idem, n.* 3; *Socr., lib.* I, *c.* 9.

1. *Syst., liv.* III, *c.* 2, *p.* 243, *c.* 3, *p.* 251, *c.* 4, *p.* 258. — 2. *Idem, p.* 243. — 3. *Ibid., p.* 255. — 4. *Ibid., p.* 257. — 5. *Disc., c.* 8, *art.* 10. — 6. *Idem, c.* 5, *art.* 32, *p.* 114. — 7. *Syst., p.* 257.

point, et avec exprès désaveu de leurs erreurs enregistrées, à peine d'être retranchés de l'Eglise[1]?

Est-ce là un jugement dans un sens impropre, *et plus étendu*, et non pas un jugement en toute rigueur? Et que les synodes aient usé de ce pouvoir, nous l'avons vu dans l'affaire de Piscator[2], où l'on obligea de souscrire au formulaire qui condamnait sa doctrine : nous l'avons vu dans l'affaire d'Arminius, et dans la souscription qui fut exigée aux canons du synode de Dordrecht; et tous les registres de nos réformés sont pleins de souscriptions semblables.

CVII. *Les souscriptions improuvées par le ministre, malgré la pratique de ses Eglises.* — A cela M. Jurieu n'a trouvé d'autre remède que de dire, « que lorsqu'un synode termine des controverses » qui ne sont pas importantes, il ne doit jamais » obliger les parties condamnées à souscrire et à » croire ses décisions[3] : » mais cela est contre les termes exprès de *la Discipline*, qui « oblige à acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu » des erreurs enregistrées, à peine d'être retranché » de l'Eglise; » ce que M. Jurieu entend lui-même « des controverses moins importantes qui ne dé» truisent ni ne blessent le fondement[4]. »

CVIII. *Evasion du ministre.* — Il ne restait plus que de dire que *retrancher de l'Eglise*, en cet endroit, c'est seulement retrancher d'une confédération arbitraire, contre les paroles expresses de *la Discipline*, qui, expliquant ce retranchement dans le même chapitre, n'en connaît point d'autre que celui qui retranche du corps un membre pourri, et le renvoie avec les païens, comme nous avons déjà vu[5].

CIX. *L'infaillibilité de l'Eglise prouvée par les principes du ministre.* — Il n'est donc que trop visible que ce ministre a changé les maximes de la secte. Rétablissons-les maintenant, et joignons-les aux principes du ministre, nous trouverons clairement l'infaillibilité reconnue. Par les principes du ministre, si les conciles étaient juges dans les matières de la foi, ils seraient infaillibles[6] : or, par les principes de son Eglise, ils sont juges[7] : il faut donc que le ministre condamne ou lui-même, ou son Eglise, s'il n'avoue l'infaillibilité des conciles, du moins de ceux où se trouve la dernière et finale résolution : mais quand il aurait ôté aux pasteurs assemblés le titre de juges pour ne leur laisser que celui d'experts, les conciles n'en demeureront que mieux autorisés par sa doctrine; puisqu'il n'y a point d'homme de bon sens qui ne se tînt pour le moins aussi téméraire de résister au sentiment de tous les experts, qu'à une sentence de tous les juges.

CX. *Etrange parole du ministre, qui veut qu'on sacrifie la vérité à la paix.* — Il n'est pas moins embarrassé des lettres de soumission que les députés de tous les synodes provinciaux devaient porter au national en bonne forme, et en ces termes : « Nous promettons devant Dieu de nous soumettre » à tout ce qui sera conclu et résolu dans votre sainte » assemblée, persuadés que nous sommes que Dieu » y présidera, et vous conduira par son Saint-Es» prit en toute vérité et équité par la règle de sa » parole[1]. » Les dernières paroles démontrent qu'il s'agissait de religion; et on ne sait plus ce que c'est que d'être juges, et encore juges souverains, si des gens à qui on fait un tel serment ne le sont pas. Nous avons montré ailleurs[2] qu'on l'exigeait en toute rigueur; que plusieurs provinces furent censurées pour avoir fait difficulté de se soumettre *à la clause d'approbation, de soumission et d'obéissance;* et qu'on était obligé *à la faire en propres termes à tout ce qui serait conclu et arrêté, sans condition ou modification*. Ces paroles sont si pressantes, qu'après s'être longtemps tourmenté à les expliquer, M. Jurieu à la fin en vient à dire *qu'on promet cette soumission sous les réglements de discipline qui regardent des choses indifférentes*[3], ou en tout cas sur des controverses moins importantes, *qui ne détruisent, ni ne blessent le fondement de la foi;* de sorte, conclut-il, « qu'il n'est pas étrange » qu'en ces sortes de choses on rende au synode » une entière soumission; parce que dans les con» troverses qui ne sont pas de la dernière impor» tance, on doit sacrifier des vérités au bien de la » paix. »

Sacrifier des vérités, et des vérités révélées de Dieu : ou l'on ne s'entend pas, ou l'on blasphème. Sacrifier ces célestes vérités; si c'est-à-dire les renoncer, et en souscrire la condamnation, c'est le blasphème. Il n'y a aucune vérité révélée de Dieu qui ne mérite qu'on se sacrifie pour elle, loin de les sacrifier elles-mêmes. Mais peut-être que les sacrifier, c'est se taire. L'expression est bien violente. Passons néanmoins, pourvu qu'on se contente de notre silence : mais le synode viendra *après sa dernière et finale résolution* vous presser, en vertu de la discipline et de votre propre serment, *à acquiescer de point en point, et avec exprès désaveu* de votre opinion *bien enregistrée*, afin qu'il n'y ait point d'équivoques, à peine d'être retranché du peuple de Dieu, et tenu pour un païen. Que ferez-vous, si vous ne savez faire céder votre jugement à celui de l'Eglise? Certainement ou vous souscrirez, et vous trahirez votre conscience, ou bientôt vous serez tout seul toute votre Eglise.

CXI. *La Confession de foi toujours remise en question dans tous les synodes.* — Au reste, quand le ministre nous dit que les points de controverse que l'on soumet au synode ne sont pas ceux qui sont contenus dans *la Confession de foi*[4], il ne songe pas combien de fois on a voulu la changer dans des articles importants pour complaire aux luthériens. Bien plus, il a oublié la coutume de tous les synodes, où le premier point qu'on met en délibération est toujours, en relisant la Confession de foi, d'examiner s'il n'y a rien à y corriger. Le fait a été posé, et n'a pas été nié par M. Claude[5]; et d'ailleurs il est constant par les actes de tous les synodes. Qui s'étonnera maintenant qu'on ait tout changé dans la nouvelle Réforme, puisqu'après tant de livres et tant de synodes, ils en sont encore tous les jours à délibérer sur leur foi?

CXII. *La faible constitution de la Réforme oblige*

1. *Discip.*, *c.* 5, *art.* 32, *p.* 114. — 2. Ci-dessus, *liv.* XII. — 3. *Syst.*, *p.* 306. — 4. *Idem*, *p.* 270. — 5. *Ibid.*, *p.* 269; *Discip.*, *art.* 17. — 6. Ci-dessus, *n.* 105 — 7. *N.* 106, *et suiv.*

1. *Discip.*, *p.* 144. — 2. *Expos*, *n.* 19; *Conf. avec M. Claude*, *n.* 1, 3. — 3. *Syst.*, *p.* 270, 271. — 4. *Idem.* — 5. *Reflex. sur un écrit de M. Claude*, *n.* X.

enfin les ministres à changer leur dogme principal, qui est la nécessité de l'Ecriture. — Mais rien ne fera mieux voir la faible constitution de leur Eglise que le changement que je vais raconter. Il n'y a rien de plus essentiel ni de plus fondamental parmi eux, que d'obliger chacun à former sa foi sur la lecture de l'Ecriture. Mais une seule demande qu'on leur a faite à la fin, les a tirés de ce principe. On leur a donc demandé quelle était la foi de ceux qui n'avaient encore ni lu ni ouï lire l'Ecriture sainte, et qui allaient commencer cette lecture. Il n'en a pas fallu davantage pour les jeter dans un désordre manifeste. De dire qu'en cet état on n'ait point de foi, avec quelle disposition et dans quel esprit lira-t-on donc l'Ecriture sainte? Mais si on dit qu'on en ait, où l'a-t-on prise? Tout ce qu'on a eu à répondre, c'est que « la doctrine chrétienne prise en » son tout, se fait sentir elle-même : que pour faire » faire un acte de foi sur la divinité de l'Ecriture, » il n'est pas nécessaire de l'avoir lue; qu'il suffit » d'avoir lu un sommaire de la doctrine chrétienne » sans entrer dans le détail[1]; que les peuples qui » n'avaient pas l'Ecriture sainte ne laissaient pas » de pouvoir être bons chrétiens; que la doctrine » de l'Evangile fait sentir sa divinité aux simples, » indépendamment du livre où elle est contenue; » que quand même cette doctrine serait mêlée à des » inutilités et à des choses peu divines, la doctrine » pure et céleste qui y serait mêlée se ferait pourtant sentir; que la conscience goûte la vérité, et » qu'ensuite le fidèle croit qu'un tel livre est canonique, à cause qu'il y a trouvé les vérités qui le » touchent; en un mot, qu'on sent la vérité comme » on sent la lumière quand on la voit, la chaleur » quand on est auprès du feu, le doux et l'amer » quand on en mange[2]. »

CXIII. *Ce n'est plus sur l'Ecriture qu'on forme sa foi.* — C'était autrefois un embarras inexplicable aux ministres de répondre à cette demande : S'il faut former sa foi sur les Ecritures, faut-il en avoir lu tous les livres? Et s'il suffit d'en avoir lu quelques-uns, quels sont les privilégiés qu'il faille lire plutôt que les autres, pour former sa foi? Mais on s'est tiré de peine en disant qu'on n'a pas même besoin d'en lire aucun; et on est allé si avant, qu'on fait former sa croyance à un fidèle sans qu'il sache quels sont les livres inspirés de Dieu.

CXIV. *Le peuple n'a plus besoin de discerner les livres apocryphes d'avec les canoniques.* — On s'était trop engagé dans la Confession de foi, lorsqu'on avait dit, en parlant des livres divins, « qu'on les » connaissait pour canoniques, non tant par le » consentement de l'Eglise, que par le témoignage » et persuasion intérieure du Saint-Esprit[3]. » Il paraît que les ministres sentent maintenant que c'est là une illusion, et qu'en effet il n'y avait aucune apparence que les fidèles avec leur goût intérieur, et sans le secours de la Tradition, fussent capables de discerner le *Cantique des cantiques* d'avec un livre profane, ou de sentir la divinité des premiers chapitres de la *Genèse*, et ainsi des autres. Aussi établit-on maintenant *que l'examen de la question des livres apocryphes n'est pas nécessaire au peuple*[4]. M. Jurieu a fait un chapitre exprès pour le prouver[1], et sans qu'il soit besoin de se tourmenter ni des canoniques, ni des apocryphes, ni de texte, ni de version, ni de discuter l'Ecriture, ni de la lire, les vérités chrétiennes, pourvu qu'on les mette ensemble, se font sentir par elles-mêmes comme on sent le froid et le chaud.

CXV. *Importance de ce changement.* — M. Jurieu dit tout cela; et ce qu'il y a de plus remarquable est qu'il ne le dit qu'après M. Claude[2] : et puisque ces deux ministres ont concouru ensemble dans ce point, c'est-à-dire, qu'il n'y avait pour le parti que ce seul refuge; arrêtons-nous un moment pour considérer d'où ils sont partis, et où ils viennent. Les ministres établissaient autrefois la foi par les Ecritures : ils composent maintenant la foi sans les Ecritures. On disait dans la Confession de foi, en parlant de l'Ecriture, que *toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle*[3] : maintenant ce n'est pas le sentiment qu'on a *des choses*, qui doit être éprouvé par l'Ecriture, mais l'Ecriture elle-même n'est connue ni sentie pour Ecriture que par le sentiment qu'on a *des choses* avant que de connaître les saints livres; et la religion est formée sans eux.

CXVI. *Fanatisme manifeste.* — On regardait, et avec raison, comme un fanatisme et comme un moyen de tromper, ce témoignage du Saint-Esprit qu'on croyait avoir sur les saints livres pour les discerner d'avec les autres; parce que ce témoignage n'étant attaché à aucune preuve positive, il n'y avait personne qui ne pût ou s'en vanter sans raison, ou même se l'imaginer sans fondement. Mais maintenant voici bien pis : au lieu qu'on disait autrefois : *Voyons ce qui est écrit, et puis nous croirons;* ce qui était du moins commencer par quelque chose de positif et par un fait constant : maintenant on commence par sentir les choses en elles-mêmes comme on sent le froid et le chaud, le doux et l'amer; et Dieu sait quand on vient après à lire l'Ecriture sainte en cette disposition, avec quelle facilité on la tourne à ce qu'on tient déjà pour aussi certain que ce qu'on a vu de ses deux yeux et touché de ses deux mains.

CXVII. *Ni les miracles, ni les prophéties, ni les Ecritures, ni la Tradition ne sont nécessaires pour autoriser et déclarer la révélation.* — Selon cette présupposition que les vérités nécessaires au salut se font sentir par elles-mêmes, Jésus-Christ n'avait besoin ni de miracles, ni de prophéties : Moïse en aurait été cru quand la mer Rouge ne se serait pas ouverte, quand le rocher n'aurait pas jeté des torrents d'eaux au premier coup de la baguette : il n'y avait qu'à proposer l'Evangile ou la Loi. Les Pères de Nicée et d'Ephèse n'avaient non plus qu'à proposer la Trinité et l'Incarnation, pourvu qu'ils les proposassent avec tous les autres mystères : la recherche de l'Ecriture et de la Tradition, qu'ils ont faite avec tant de soin, ne leur était pas nécessaire : à la seule proposition de la vérité, la grâce la persuaderait à tous les fidèles : Dieu inspire tout ce qu'il lui plaît, à qui lui plaît, et l'inspiration toute seule peut tout.

CXVIII. *La grâce nécessaire à produire la foi, pourquoi attachée à certains moyens extérieurs et*

1. *Syst.*, p. 428. — 2. *Idem*, p. 153 *et suiv.* — 3. *Confess.*, art. 4. — 4. *Syst.*, l. III, c. 2, p. 452.

1. *Syst.*, l. III, ch. 2, 3. — 2. *Déf. de la Réf.*, II. *part.*, c. 9, p. 296 *et suiv.* — 3. *Confess. de foi*, art. 5.

de fait. — Ce n'était pas de quoi on doutait, et la toute-puissance de Dieu était bien connue par les catholiques, aussi bien que le besoin qu'on avait de son inspiration et de sa grâce. Il s'agissait de trouver le moyen extérieur dont elle se sert, et auquel il a plu à Dieu de l'attacher. On peut feindre ou imaginer qu'on est inspiré de Dieu sans qu'on le soit en effet; mais on ne peut pas feindre ni imaginer que la mer se fende, que la terre s'ouvre; que des morts ressuscitent, que des aveugles-nés reçoivent la vue; qu'on lise une telle chose dans un livre, et que tels et tels qui nous ont précédés dans la foi l'aient aussi entendue; que toute l'Eglise croie, et qu'elle ait toujours cru ainsi. Il s'agit donc de savoir, non pas si ces moyens extérieurs sont suffisants sans la grâce et sans l'inspiration divine; car personne ne le prétend : mais si, pour empêcher les hommes de feindre ou d'imaginer une inspiration, ce n'a pas été l'ordre de Dieu et sa conduite ordinaire, de faire marcher son inspiration avec certains moyens de fait que les hommes ne pussent ni feindre en l'air sans être convaincus de faux, ni imaginer par illusion. Ce n'est pas ici le lieu de déterminer quels sont ces faits, quels ces moyens extérieurs, quels ces motifs de croyance; puisque déjà il est bien constant qu'il y en a quelques-uns : car le ministre en est convenu; il est, dis-je, convenu, non-seulement qu'il y a de ces faits constants, mais encore que ces faits constants peuvent servir de règle infaillible. Par exemple, selon lui, c'est un fait constant que l'Eglise chrétienne a toujours cru la divinité de Jésus-Christ, l'immortalité de l'âme, et l'éternité des peines, avec tels et tels autres articles : mais ce fait constant, selon lui, est une règle infaillible et la meilleure de toutes les règles non-seulement pour décider tous ces articles, mais encore pour résoudre l'obscure et épineuse question des points fondamentaux. Nous avons vu les passages où le ministre l'enseigne et le prouve[1] : mais quand il l'enseigne ainsi, et qu'il veut que la plus *sûre règle*, pour juger ces importantes et épineuses questions, soit ce consentement universel; en proposant ce motif extérieur, qui, selon lui, emporte *démonstration*, il n'a pas prétendu exclure la grâce, et l'inspiration au dedans : la question est de savoir, si l'autorité de l'Eglise, qui jointe à la grâce de Dieu est un motif suffisant, et *la plus sûre de toutes les règles* sur certaines questions, ne le peut pas être en toutes; et si mettre une inspiration détachée de tous ces moyens extérieurs, et dont on se donne soi-même et son propre sentiment pour caution à soi et aux autres, n'est pas le plus assuré de tous les moyens qu'on puisse fournir aux trompeurs, et la plus sûre illusion pour outrer les entêtés.

CXIX. *Que le langage des ministres lâche la bride à la licence du peuple.* — Après avoir mis dans la tête d'un peuple qu'il est particulièrement inspiré de Dieu, il n'y a pour l'achever, qu'à lui dire encore qu'il se peut faire à son gré des conducteurs, déposer tous ceux qui sont établis, en établir d'autres qui n'agissent que par le pouvoir qu'il leur a donné. C'est ce qu'on a fait dans la Réforme. M. Claude et M. Jurieu s'accordent encore dans cette doctrine.

1. Ci-dessus, *n.* 88 *et suiv.*

CXX. *Langage de l'Eglise catholique sur l'établissement des pasteurs.* — L'Eglise catholique parle ainsi au peuple chrétien : Vous êtes un peuple, un état, et une société : mais Jésus-Christ qui est votre roi ne tient rien de vous, et son autorité vient de plus haut : vous n'avez naturellement non plus de droit de lui donner des ministres que de l'instituer lui-même votre prince : ainsi ses ministres, qui sont vos pasteurs, viennent de plus haut comme lui-même, et il faut qu'ils viennent par un ordre qu'il ait établi. Le royaume de Jésus-Christ n'est pas de ce monde, et la comparaison que vous pouvez faire entre ce royaume et ceux de la terre est caduque; en un mot, la nature ne vous donne rien qui ait rapport avec Jésus-Christ et son royaume, et vous n'avez aucun droit que celui que vous trouverez dans les lois ou dans les coutumes immémoriales de votre société. Or, ces coutumes immémoriales, à commencer par les temps apostoliques, sont que les pasteurs déjà établis établissent les autres : *Elisez*, disent les apôtres, *et nous établirons*[1] : c'était à Tite à établir les pasteurs de Crète; c'est de Paul établi par Jésus-Christ qu'il en avait reçu le pouvoir. *Je vous ai*, dit-il[2], *laissé en Crète pour y établir des prêtres par les villes, selon l'ordre que je vous en ai donné.* Au reste, ceux qui vous flattent de la pensée que votre consentement est absolument nécessaire pour établir vos pasteurs, ne croient pas ce qu'ils vous disent, puisqu'ils reconnaissent pour vrais pasteurs ceux d'Angleterre, quoique le peuple n'ait aucune part à leur élection. L'exemple de saint Matthias élu extraordinairement par un sort divin ne doit pas être tiré à conséquence; et néanmoins tout ne fut pas permis au peuple; et ce fut Pierre, pasteur déjà établi par Jésus-Christ, qui tint l'assemblée : aussi ne fut-ce pas l'élection qui établit Matthias; ce fut le ciel qui se déclara. Partout ailleurs l'autorité d'établir est déférée aux pasteurs déjà établis : le pouvoir qu'ils ont d'en-haut est rendu sensible par l'imposition des mains, cérémonie réservée à leur ordre. C'est ainsi que des pasteurs s'entre-suivent : Jésus-Christ qui a établi les premiers a dit qu'il serait toujours avec ceux à qui ils transmettraient leur pouvoir : vous ne pouvez prendre de pasteurs que dans cette succession; et vous ne devez non plus appréhender qu'elle manque que l'Eglise même, que la prédication, que les sacrements.

CXXI. *Langage de la Réforme.* — Voilà comme on parle dans l'Eglise; et les peuples ne présument pas au-dessus de ce qui leur est donné : mais la Réforme leur dit tout le contraire : En vous, leur dit-elle, est la source du pouvoir céleste : vous pouvez non-seulement présenter, mais établir les pasteurs. S'il fallait prouver ce pouvoir du peuple par les Ecritures, on y demeurerait court. Pour se dispenser de cette preuve, on dit au peuple que c'est un droit naturel de toute société; ainsi que pour en jouir on n'a pas besoin de l'Ecriture, et qu'il suffit qu'elle n'ait pas révoqué le droit que la nature a donné. Le tour est adroit, je le confesse; mais prenez-y garde, ô peuples qui vous flattez de cette pensée! Pour se faire un maître sur la terre, il suffit de le reconnaître pour tel, et chacun porte ce pouvoir dans sa volonté. Mais il n'en est pas de

1. *Act.*, VI. 6, 7. — 2. *Tit.*, I. 5.

même pour se faire un Christ, un Sauveur, un Roi céleste, ni pour lui donner ses officiers. Et en effet, leur imposerez-vous les mains, vous, peuples, à qui l'on dit qu'il appartient de les établir? Ils n'osent : mais on les rassure, en leur disant que cette cérémonie d'imposer les mains n'est pas nécessaire. Quoi donc! n'est-ce pas assez pour la juger nécessaire, qu'on la trouve si souvent dans l'Ecriture, et qu'on ne trouve ni dans l'Ecriture, ni dans toute la Tradition que jamais il y ait eu pasteur établi d'une autre sorte, ni qu'il y en ait un seul qui n'ait été fait par les autres? N'importe, faites toujours, ô peuple! croyez que le pouvoir de lier et de délier, d'établir et de détruire, est en vous, et que vos pasteurs n'ont de pouvoir que comme vos représentants; que l'autorité de leurs synodes vient de vous, qu'ils ne sont que vos délégués : croyez, dis-je, toutes ces choses, encore que vous n'en trouviez pas un seul mot dans l'Ecriture; et croyez surtout que lorsque vous vous croirez inspirés de Dieu pour réformer l'Eglise, dès que vous serez assemblés en quelque manière que ce soit, vous pouvez faire ce qu'il vous plaira de vos pasteurs, sans que personne puisse vous ôter cette liberté, à cause qu'elle est naturelle. Voilà comme on prêche la Réforme; c'est ainsi qu'on met en pièces le christianisme, et qu'on prépare la voie à l'Antechrist.

CXXII. *Que les sectes nées de la Réforme sont des preuves de sa mauvaise constitution. Comparaison de l'ancienne Eglise mal alléguée.* — Avec de telles maximes et un tel esprit, (car, encore qu'il se déclare plus clairement dans nos jours, le fond en a toujours été dans la Réforme,) il ne faut plus s'étonner de l'avoir vu se précipiter dès son origine, de changement en changement, ni d'avoir vu naître de son sein tant de sectes de toutes les sectes. M. Jurieu a osé répondre qu'en cela comme en tout le reste, elle ressemble à l'Eglise primitive[1]. En vérité c'est trop abuser de la crédulité des peuples, et du nom vénérable de l'ancienne Eglise. Les sectes qui l'ont déchirée ne sont pas la suite, ni un effet naturel de sa constitution. Deux sortes de sectes se sont élevées dans l'ancien christianisme; les unes purement païennes dans leur fond, comme celles des valentiniens, des simoniens, des manichéens, et les autres semblables, ne se sont rangées en apparence au nombre des chrétiens que pour se parer du grand nom de Jésus-Christ; et ces sectes n'ont rien de commun avec celles des derniers siècles. Les autres sectaires pour la plupart, sont des chrétiens, qui n'ayant pu porter toute la hauteur, et, pour ainsi dire, tout le poids de la foi, ont cherché à décharger la raison tantôt d'un article, tantôt d'un autre : ainsi les uns ont ôté la divinité à Jésus-Christ; les autres ne pouvant unir la divinité et l'humanité, ont comme mutilé en diverses sortes l'une ou l'autre. C'est dans des tentations semblables que l'orgueilleux esprit de Luther s'est perdu. Il s'est abîmé dans l'accord de la grâce et du libre arbitre, qui est à la vérité un grand mystère : il a outré les matières de la prédestination, et il n'a plus vu pour les hommes, qu'une fatale et inévitable nécessité, où le bien et le mal se trouvent également compris. On a vu comme ses maximes outrées ont produit celles des calvinistes plus outrées encore.

1. *Hist. du Cal., I. part., ch.* 4.

Quand, à force de pousser à bout, sans garder aucune mesure, la prédestination et la grâce, on est tombé dans des excès si sensibles qu'on ne les a pu supporter, l'horreur qu'on en a conçue a jeté dans l'extrémité opposée, et des excès de Luther qui outrait la grâce, qui l'eût cru? on a passé aux excès des demi-pélagiens qui l'affaiblissent. C'est de là que nous sont venus les arminiens, qui de nos jours ont produit les pajonistes, parfaits pélagiens, dont M. Pajon, ministre d'Orléans, a été l'auteur dans ces dernières années. D'autre côté le même Luther, abattu par la force de ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, n'a pu se défaire de la présence réelle; mais en même temps il a voulu soulager le sens humain en ôtant le changement de substance. On n'en est pas demeuré là, et la présence réelle a été bientôt attaquée. Le sens humain a pris goût à ses inventions; et après qu'on l'a voulu contenter sur un mystère, il a demandé le même relâchement pour les autres. Comme Zwingle et ses sectateurs ont prétendu que la présence réelle était, dans le luthéranisme, un reste du papisme qu'il fallait encore réformer, les sociniens en ont dit autant de la Trinité et de l'Incarnation; et ces grands mystères, qui n'avaient reçu aucune atteinte depuis douze cents ans, sont entrés dans les controverses d'un siècle, où toutes les nouveautés ont cru avoir droit de se produire.

CXXIII. *Les sociniens unis aux anabaptistes, et les uns comme les autres sortis de Luther et de Calvin.* — On a vu les illusions des anabaptistes, et on sait que c'est en suivant les principes de Luther et des autres réformateurs, qu'ils ont rejeté le baptême sans immersion, et le baptême des enfants; parce qu'ils ne les trouvaient point dans l'Ecriture, où on leur disait que tout était. Les unitaires ou sociniens se sont joints à eux, mais sans vouloir s'en tenir à leurs maximes, parce que les principes qu'ils avaient pris des réformateurs, les avaient poussés plus loin.

M. Jurieu remarque qu'ils sont sortis longtemps après la Réforme, du milieu de l'Eglise romaine. Quelle merveille! Luther et Calvin en étaient bien sortis eux-mêmes. La question est de savoir si c'est la constitution de l'Eglise romaine qui a donné lieu à ces innovations, ou si c'est la nouvelle forme que les réformés ont voulu donner à l'Eglise. Mais la question est aisée à décider par l'histoire du socinianisme[1]. En 1545 et dans les années suivantes, vingt ans après que Luther eût renversé les bornes posées par nos pères, tous les esprits étant agités, et le monde ébranlé par ses disputes, toujours prêt à enfanter quelque nouveauté, Lélio Socin et ses compagnons tinrent secrètement en Italie leurs conventicules contre la divinité du Fils de Dieu. Georges Blandrate et Fauste Socin, neveu de Lélio, en soutinrent la doctrine en 1558 et 1573, et formèrent le parti. Avec la même méthode que Zwingle avait employée pour éluder ces paroles : *Ceci est mon corps*, les socins et leurs sectateurs éludèrent celles où le Christ est appelé Dieu. Si Zwingle se crut forcé à l'interprétation figurée par l'impossibilité de comprendre un corps humain tout entier partout où se distribuait l'Eucharistie,

1. *Vide Bibliot. Anti Trinit.*

les unitaires crurent avoir le même droit sur tous les autres mystères également incompréhensibles; et après qu'on leur eût donné pour règle d'entendre figurément les passages de l'Ecriture où le raisonnement humain était forcé, ils ne firent qu'étendre cette règle partout où l'esprit avait à souffrir une semblable violence. A ces mauvaises dispositions, introduites dans les esprits par la Réforme, ajoutons les fondements généraux qu'elle avait posés, l'autorité de l'Eglise méprisée, la succession des pasteurs comptée pour rien, les siècles précédents accusés d'erreur, les Pères mêmes indignement traités, toutes les barrières rompues, et la curiosité humaine entièrement abandonnée à elle-même : que devait-il arriver, sinon ce qu'on a vu, c'est-à-dire une licence effrénée dans toutes les matières de la religion? Mais l'expérience a fait voir que ces hardis novateurs n'ont pas vu la moindre ouverture à s'établir parmi nous : c'est aux Eglises de la Réforme qu'ils ont eu recours; à ces Eglises de quatre jours, qui encore tout ébranlées par leurs propres mouvements, étaient capables de tous les autres. C'est dans le sein de ces Eglises, c'est à Genève, c'est parmi les Suisses et les Polonais protestants, que les unitaires cherchèrent un asile. Repoussés par quelques-unes de ces Eglises, ils se firent des disciples dans les autres en assez grand nombre pour faire un corps à part. Voilà constamment quelle a été leur origine. Il ne faut que voir le testament de George Schoman, un des chefs des unitaires, et la relation d'André Wissonats : *Comment les unitaires se sont séparés des réformés*[1], pour être convaincu que cette secte n'a été qu'un progrès et une suite des enseignements *de Luther, de Calvin, de Zwingle, de Menon*. (Ce dernier fut un des chefs des anabaptistes.) On voit que toutes ces sectes ne sont « qu'une ébauche et comme l'au- » rore de la Réforme, et que l'anabaptisme joint » au socinianisme en est le plein jour[2]. »

CXXXIV. *La constitution de la Réforme, combien dissemblable à celle de l'ancienne Eglise.* — Qu'on ne nous allègue donc plus les sectes de l'ancienne Eglise, et qu'on ne se vante plus de lui ressembler. L'ancienne Eglise n'a jamais varié dans sa doctrine, jamais supprimé dans ses Confessions de foi des vérités qu'elle a crues révélées de Dieu : elle n'a jamais retouché à ses décisions, jamais délibéré de nouveau sur des matières une fois résolues, ni proposé une seule fois de nouvelles expositions de sa foi, si ce n'est lorsqu'il est né quelque nouvelle question. Mais la Réforme tout au contraire n'a jamais pu se contenter elle-même : ses symboles n'ont rien de certain; les décrets de ses synodes rien de fixe; ses Confessions de foi sont des confédérations et des marchés arbitraires; et ce qui y est article de foi ne l'est ni pour tous ni pour toujours; on se sépare par humeur; on se réunit par politique. Si donc il est né des sectes dans l'ancienne Eglise, ça été par la commune et invétérée dépravation du genre humain; et s'il en est né dans la Réforme, c'est par la nouvelle et particulière constitution des Eglises qu'elle a formées.

CXXV. *Exemple mémorable de variation dans l'Eglise protestante de Strasbourg.* — Afin de rendre cette vérité plus sensible, je choisirai pour exemple l'Eglise protestante de Strasbourg comme une des plus savantes de la Réforme, et comme celle qu'on y proposait dès les premiers temps pour modèle de discipline à toutes les autres. Cette grande ville fut des premières ébranlées par la prédication de Luther, et ne songeait pas alors à contester la présence réelle. Toutes les plaintes qu'on faisait de son sénat, c'est qu'*il ôtait les images, et faisait communier sous les deux espèces*[1]. Ce fut en 1523 que Bucer et Capiton, qu'elle écouta, la rendirent zwinglienne. Après qu'elle eût ouï quelques années leurs déclamations contre la messe, sans l'abolir tout à fait, et sans être bien assurée qu'elle fût mauvaise, le sénat ordonna qu'*elle serait suspendue jusqu'à ce qu'on eût montré que c'était un culte agréable à Dieu*[2]. Voilà une provision en matière de foi bien nouvelle; et quand je n'aurais pas dit que ce décret partit du sénat, on entendrait aisément que l'assemblée où il fut fait n'avait rien d'ecclésiastique. Le décret est de 1529, et la même année ceux de Strasbourg n'ayant jamais pu convenir avec les luthériens, se liguèrent avec les Suisses, zwingliens comme eux[3]. On poussa le sentiment de Zwingle et la haine de la présence réelle jusqu'à refuser de souscrire la Confession d'Augsbourg en 1530[4], et à se faire une Confession particulière, que nous avons vue sous le nom de la Confession de Strasbourg, ou des quatre villes[5]. L'année d'après ils biaisèrent avec tant d'adresse sur cette matière, qu'ils se firent comprendre dans la ligue de Smalcalde dont les autres sacramentaires furent exclus[6]. Mais ils passèrent plus avant en 1536, puisqu'ils souscrivirent à l'accord de Wittemberg, où l'on avoua, comme on a vu[7], la présence substantielle et la communion du vrai corps et du vrai sang dans les indignes, encore qu'ils n'eussent pas la foi. Par là ils passèrent insensiblement au sentiment de Luther, et depuis ils furent comptés parmi les défenseurs de la Confession d'Augsbourg qu'ils souscrivirent. Ils déclarèrent néanmoins en 1548, que c'était se départir de leur première Confession[8], qui, encore qu'elle leur eût fait rejeter celle d'Augsbourg, à ce coup s'y trouva conforme. Strasbourg cependant était si attachée à l'accord de Wittemberg et à la Confession d'Augsbourg, que Pierre Martyr et Zanchius, alors les deux premiers hommes des sacramentaires, furent enfin obligés de se retirer de cette ville[9]; l'un pour avoir refusé de souscrire à l'accord, et l'autre pour n'avoir souscrit à la Confession qu'avec quelque limitation; tant on était devenu zélé à Strasbourg pour la présence réelle. En 1598 cette ville souscrivit au livre de *la Concorde;* et après avoir été si longtemps comme le chef des villes opposées à la présence réelle, elle en poussa, malgré Sturmius, la Confession jusqu'au prodige de l'ubiquité[10]. Les villes de Landau et de Memmingue, autrefois ses associées dans la haine de la présence réelle, suivirent cet exemple. En ce temps l'ancienne agende fut changée; et on imprima à Strasbourg le livre de Marbachius, où il

1. *Test. Georg. Sch. et Relat. Wisson. in Biblioth. Anti Trin. Sand.*, *p.* 191, 209. — 2. *Idem.*

1. *Sleid.*, *lib.* IV, *fol.* 69. — 2. *Idem*, *fol.* 93. — 3. *Ibid.*, 100. — 4. *Ibid.*, VIII, *f.* 101. — 5. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 3. — 6. *Sleid.*, VIII, 125. — 7. Ci-dessus, *liv.* IV, *n.* 23; *Hosp.*, *II. part.*, *an.* 1536. — 8. *Hosp.*, *idem*, *an.* 1548, *f.* 203. — 9. *Hosp.*, *ibid.*, *an.* 1556 *et* 1563. — 10. *Hosp.*, *Conc. discors*, *c.* 56, *p.* 278.

disait que « Jésus-Christ avant son ascension était » dans le ciel selon son humanité; que cette ascen- » sion visible n'était au fond qu'une apparence; » que le ciel, où l'humanité de Jésus-Christ a été » reçue, contenait non-seulement Dieu et tous les » saints, mais encore tous les démons et tous les » damnés; » et que Jésus-Christ était selon « sa » nature humaine non-seulement dans le pain et » dans le vin de la Cène, mais encore dans tous les » verres[1]. » Voilà les extrémités où l'on se trouve emporté, lorsqu'après avoir secoué le joug salutaire de l'autorité de l'Eglise on s'abandonne aux opinions humaines comme à un vent changeant et impétueux.

CXXVI. *Constance de l'Eglise catholique.* — Si l'on oppose maintenant aux variations et à l'instabilité de ces nouvelles Eglises la constance et la gravité de l'Eglise catholique, il sera aisé de juger où le Saint-Esprit préside; et parce que je ne puis ni je ne dois dans cet ouvrage, raconter tous les jugements qu'elle a rendus dans les matières de foi, je ferai voir l'uniformité et la fermeté dont je la loue dans les articles où nous avons vu l'inconstance de nos réformés.

CXXVII. *Exemple dans la question que mut Bérenger sur la présence réelle.* — Le premier qui a fait secte dans l'Eglise, et qui a osé la condamner ouvertement sur la présence réelle, c'est constamment Bérenger. Ce que nos adversaires disent de Ratramne n'est rien moins qu'un fait constant, comme on a vu[2]; et quand nous leur aurions accordé que Ratramne les favorisât, ce qui n'est pas, un auteur ambigu, que chacun tirerait de son côté, ne serait pas propre à faire secte. J'en dis autant de Jean Scot, dont l'erreur n'eut aucune suite.

CXXVIII. *Conduite de l'Eglise envers les novateurs.* — L'Eglise ne foudroie pas toujours les erreurs naissantes : elle ne les relève point, tant qu'elle peut espérer qu'elles se dissiperont par elles-mêmes; et souvent elle craint de les rendre fameuses par ses anathèmes. Ainsi Artémon et quelques autres, qui avaient nié la divinité de Jésus-Christ avant Paul de Samosate, ne s'attirèrent pas des condamnations aussi éclatantes que lui parce qu'on ne les croyait pas en état de faire secte. Pour Bérenger, il est constant qu'il attaqua ouvertement la foi de l'Eglise, et qu'il eut des disciples de son nom comme les autres hérésiarques, encore que son hérésie fût bientôt éteinte.

CXXIX. *Commencement de la secte de Bérenger et sa condamnation.* — Elle parut environ en 1030. Ce n'est pas que nous n'ayons déjà remarqué quelques années auparavant, et dès l'an 1017, la présence réelle manifestement attaquée par les hérétiques d'Orléans qui étaient manichéens[3]. Tels furent les premiers auteurs de la doctrine dont Bérenger releva depuis un des articles. Mais comme cette secte se cachait, l'Eglise fut étonnée de cette nouveauté; mais elle n'en fut pas alors beaucoup troublée. Ce fut contre Bérenger qu'on fit la première décision sur cette matière en 1052, dans un concile de cent treize évêques convoqués à Rome de tous côtés par Nicolas II[4]. Bérenger se soumit; et le premier qui fit une secte de l'hérésie des sacramentaires fut aussi le premier qui la condamna.

CXXX. *Première Confession de foi exigée de Bérenger.* — Personne n'ignore cette fameuse Confession de foi qui commence, *Ego Berengarius*, où cet hérésiarque reconnut « que le pain et le vin » qu'on met sur l'autel après la consécration n'é- » taient pas seulement le sacrement, mais encore » le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur » Jésus-Christ, et qu'ils étaient sensiblement tou- » chés par les mains du prêtre, rompus et froissés » entre les dents des fidèles, non-seulement en » sacrement, mais en vérité. »

Il n'y eut personne qui n'entendît que le corps et le sang de Jésus-Christ était brisé dans l'Eucharistie au même sens qu'on dit qu'on est déchiré, qu'on est mouillé, quand les habits dont on est actuellement revêtu le sont. On ne parle pas de même lorsque nos habits ne sont pas sur nous : de sorte qu'on voulait dire que Jésus-Christ était aussi véritablement sous les espèces qu'on rompt et qu'on mange, que nous sommes véritablement dans les habits que nous portons. On disait aussi que Jésus-Christ était *sensiblement* reçu et touché, parce qu'il était en personne et en substance sous les espèces sensibles qu'on touchait et qu'on recevait : et tout cela voulait dire que Jésus-Christ était reçu et mangé, non pas dans sa propre espèce et sous l'extérieur d'un homme, mais dans une espèce étrangère, et sous l'extérieur du pain et du vin. Et si l'Eglise disait encore dans un certain sens, que le corps de Jésus-Christ était rompu, ce n'était pas qu'elle ne sût qu'en un autre sens il ne l'était pas : de même qu'en disant dans un certain sens, que nous sommes déchirés et mouillés lorsque nos habits le sont, nous savons bien dire aussi en un autre sens que nous ne sommes ni l'un ni l'autre en notre personne. Ainsi les Pères savaient bien dire à Bérenger, ce que nous disons encore, « que le » corps de Jésus-Christ était tout entier dans tout » le sacrement, et tout entier dans chaque parti- » cule; partout le même Jésus-Christ toujours en- » tier, inviolable et indivisible, qui se communiquait » sans se partager, comme la parole à tout un au- » ditoire, et comme notre âme à tous nos mem- » bres[1]. » Mais ce qui obligea l'Eglise à dire, après plusieurs Pères et après saint Chrysostome, que le corps de Jésus-Christ était rompu, fut que Bérenger, sous prétexte de faire honneur au Sauveur du monde, avait accoutumé de dire : « A Dieu ne plaise » qu'on puisse briser de la dent ou diviser Jésus- » Christ, de même qu'on met sous la dent, et qu'on » divise ces choses[2], » c'était à dire, le pain et le vin. L'Eglise, qui s'est toujours attachée à combattre dans les hérétiques les paroles les plus précises et les plus fortes dont ils se servent pour expliquer leur erreur, opposait à Bérenger la contradictoire de la proposition qu'il avait avancée, et mettait en quelque façon sous les yeux des chrétiens la présence réelle de Jésus-Christ, en leur disant que ce qu'ils recevaient dans le sacrement après la consécration était aussi réellement le corps et le sang, qu'avant la consécration c'était réellement du pain et du vin.

1. *Hosp., Conc. discors*, c. 56, *fol.* 99. — 2. Ci-dessus, *liv.* IV, *n.* 32. — 3. Ci-dessus, *liv.* XI, *n.* 18 *et suiv.* — 4. *Concil. Rom. sub Nic. II, an.* 1059. *T.* XI. *Conc. Lab. col.* 1010; *Guit.*, *l.* 3. *T.* VIII; *Bib. PP. max.*, *p.* 462, *etc.*

1. *Guitm.*, *lib.* I. *adv. Bereng.*, *p.* 443, 119. — 2. *Ber. apud Guit.*, *ibid.*, *p.* 441.

CXXXI. *Seconde Confession de foi de Bérenger, où le changement de substance est plus clairement expliqué et pourquoi.* — Au reste, quand on disait aux fidèles que le pain et le vin de l'Eucharistie étaient en vérité le corps et le sang, ils étaient accoutumés à entendre non qu'ils l'étaient par leur nature, mais qu'ils le devenaient par la consécration : de sorte que le changement de substance était renfermé dans cette expression; encore qu'on s'y attachât principalement à rendre sensible la présence, qui aussi était principalement attaquée. Quelque temps après on s'aperçut que Bérenger et ses disciples variaient. Car nous apprenons des auteurs du temps que dans le cours de la dispute ils reconnaissaient dans l'Eucharistie la substance du corps et du sang, mais avec celle du pain et du vin; se servant même du terme *d'impanation* et de celui *d'invination*, et assurant que Jésus-Christ était *impané* dans l'Eucharistie, comme il s'était incarné dans les entrailles de la sainte Vierge[1]. C'était, dit Guitmond, comme un dernier retranchement de Bérenger; et ce n'était pas sans peine qu'on découvrait ce raffinement de la secte. Mais l'Eglise, qui suit toujours les hérétiques pas à pas pour en condamner les erreurs à mesure qu'elles se déclarent, après avoir si bien établi la présence réelle dans la première Confession de foi de Bérenger, lui en proposa encore une autre où le changement de substance était plus distinctement exprimé. Il confessa donc sous Grégoire VII, dans un concile de Rome, qui fut le sixième tenu sous ce pape en 1079, « que le pain et le vin qu'on met sur l'autel, » par le mystère de la sacrée oraison et les paroles » de Jésus-Christ, étaient substantiellement changés en la vraie, vivifiante et propre chair de Jésus-Christ, etc.[2], » et on dit le même du sang. On spécifie que le corps qu'on reçoit ici est le même qui « est né de la Vierge, qui a été attaché à la » croix, qui est assis à la droite du Père; et que le » sang est le même qui a coulé du côté : » et afin de ne laisser aucun lieu aux équivoques dont les hérétiques fascinent le monde, on ajoute que cela se fait « non en signe et en vertu par un simple sa» crement, mais dans la propriété de la nature et » la vérité de la substance. »

CXXXII. *Le changement de substance fut opposé à Bérenger dès le commencement.* — Bérenger souscrivit encore, et se condamna lui-même pour la seconde fois : mais à ce coup il fut serré de telle sorte, qu'il ne lui resta aucune équivoque, ni aucun retranchement à son erreur. Que si on insista plus précisément sur le changement de substance, ce n'était pas que l'Eglise ne le tint auparavant pour également indubitable; puisque dès le commencement de la dispute contre Bérenger, Hugues de Langres avait dit « que le pain et le vin ne de» meuraient pas dans leur première nature; qu'ils » passaient en une autre; qu'ils étaient changés au » corps et au sang de Jésus-Christ par la toute-puis» sance de Dieu, à laquelle Bérenger s'opposait en » vain[3]. » Et aussitôt que cet hérétique se fût déclaré, Adelman, évêque de Bresse, son condisciple, qui découvrit le premier son erreur, l'avertit « qu'il » s'opposait au sentiment de toute l'Eglise catholi» que, et qu'il était aussi facile à Jésus-Christ de » changer le pain en son corps, que de changer » l'eau en vin, et de créer la lumière par sa pa» role[1]. » C'était donc une doctrine constante dans l'Eglise universelle, non que le pain et le vin contenaient le corps et le sang de Jésus-Christ, mais qu'ils le devenaient par un changement de substance.

CXXXIII. *Fait constant : que la croyance opposée à Bérenger était celle de toute l'Eglise et de tous les chrétiens.* — Ce ne fut pas le seul Adelman qui reprocha à Bérenger la nouveauté et la singularité de sa doctrine : tous les auteurs lui disent d'un commun accord, comme un fait constant, que la foi qu'il attaquait était celle de tout l'univers; qu'il scandalisait toute l'Eglise par la nouveauté de sa doctrine; que pour suivre sa croyance, il fallait croire qu'il n'y avait plus d'Eglise sur la terre; qu'il n'y avait pas une ville, ni pas un village de son sentiment; que les Grecs, les Arméniens, et en un mot tous les chrétiens, avaient en cette matière la même foi que l'Occident; de sorte qu'il n'y avait rien de plus ridicule que de traiter d'incroyable ce qui était cru par le monde entier[2]. Bérenger ne niait pas ce fait; mais, à l'exemple de tous les hérétiques, il répondait dédaigneusement, que les sages ne devaient pas suivre *les sentiments, ou plutôt les folies du vulgaire*[3]. Lanfranc et les autres lui faisaient voir que ce qu'il appelait le vulgaire, c'était tout le clergé et tout le peuple de l'univers[4]; et après un fait si constant, sur lequel il ne craignait pas d'être démenti, il concluait que si la doctrine de Bérenger était véritable, *l'héritage promis à Jésus-Christ était péri, et ses promesses anéanties;* enfin que *l'Eglise catholique n'était plus; et que si elle n'était plus, elle n'avait jamais été*[5].

CXXXIV. *Tous les novateurs trouvent toujours l'Eglise dans une pleine et constante profession de la doctrine qu'ils attaquent.* — On voit encore ici un fait remarquable; c'est que, comme tous les autres hérétiques, Bérenger trouva l'Eglise ferme et universellement unie contre le dogme qu'il attaquait : c'est ce qu'on a toujours vu. Parmi tous les dogmes que nous croyons, on n'en saurait marquer un seul qu'on n'ait trouvé invinciblement et universellement établi lorsque le dogme contraire a commencé à faire secte; et où l'Eglise ne soit demeurée, s'il se peut, encore plus ferme depuis ce temps-là : ce qui seul suffirait pour faire sentir la suite perpétuelle et l'immutabilité de sa croyance.

CXXXV. *On n'eut pas besoin de concile universel contre Bérenger.* — On n'eut pas besoin d'assembler de concile universel contre Bérenger, non plus que contre Pélage : les décisions du Saint-Siége et des conciles qu'on tint alors furent reçues unanimement par toute l'Eglise : et l'hérésie de Bérenger bientôt anéantie ne trouva plus de retraite que chez les manichéens.

CXXXVI. *Décisions du grand concile de Latran. Le mot de* TRANSSUBSTANTIATION *choisi, et pourquoi.* — Nous avons vu comme ils commençaient à se ré-

1. *Guit.*, *p.* 441, 442, 462, 463, 464; *Alg. de sacr. corp. et sang. præf.*, *T.* XXI, *p.* 251. — 2. *Conc. Rom.* VI, *sub Greg. VII*, *T.* X; *Conc. Lab. an.* 1079, *col.* 378. — 3. *Idem*, *T.* XVIII, *p.* 417.

1. *Conc. Rom.* VI, *sub Greg. VII*, *T.* XVIII, *p.* 438, 439. — 2. *Ascel.*, *Ep. ad Ber. Guitm.*, *Ibid.*, *lib.* 3, *p.* 462, 463; *Lanfranc. de corp. et sang. Dom.*, *ibid.*, *cap.* 2, 4, 5, 22, *p.* 765, 766, 776. — 3. *Idem.* — 4. *Lafranc. de corp. et sang. Dom.*, *idem.*, *cap.* 4, *p.* 765. — 5. *Idem*, *cap.* 22, *p.* 776.

pandre par tout l'Occident, qu'ils remplissaient de blasphèmes contre la présence réelle, et en même temps d'équivoques pour se cacher à l'Eglise dont ils voulaient fréquenter les assemblées[1]. Ce fut donc pour s'opposer à ces équivoques que l'Eglise se crut obligée de se servir de quelques termes précis, comme elle avait fait autrefois si utilement contre les ariens et les nestoriens; ce qu'elle fit en cette manière sous Innocent III, dans le grand concile de Latran, l'an 1215 de Notre Seigneur. « Il y a » une seule Eglise universelle des fidèles, hors de » laquelle il n'y a point de salut, où Jésus-Christ » est lui-même le sacrificateur et la victime, dont » le corps et le sang sont véritablement contenus » sous les espèces du pain et du vin dans le sacre- » ment de l'autel; le pain et le vin étant trans- » substantiés, l'un au corps, et l'autre au sang de » Notre Seigneur par la puissance divine; afin que » pour accomplir le mystère de l'unité nous pris- » sions du sien ce qu'il a lui-même pris du nôtre[2]. » Il n'y a personne qui ne voie que le nouveau mot de transsubstantier, qu'on emploie ici, sans rien ajouter à l'idée de changement de substance qu'on vient de voir reconnue contre Bérenger, ne faisait que l'énoncer par une expression qui, par sa signification précise, servait de marque aux fidèles contre les subtilités et les équivoques des hérétiques, comme avait fait autrefois l'*Homoousion* de Nicée et le *Théotocos* d'Ephèse. Telle fut la décision du concile de Latran, le plus grand et le plus nombreux qui ait jamais été tenu, dont l'autorité est si grande, que la postérité l'a appelé par excellence, le concile général.

CXXXVII. *Simplicité des décisions de l'Eglise.* — On peut voir, par ces décisions, avec quelle brièveté, avec quelle précision, avec quelle uniformité l'Eglise s'explique. Les hérétiques, qui cherchent leur foi, vont à tâtons et varient. L'Eglise qui porte toujours sa foi toute formée dans son cœur, ne cherche qu'à l'expliquer sans embarras et sans équivoques : c'est pourquoi ces décisions ne sont jamais chargées de beaucoup de paroles. Au reste, comme elle envisage sans s'étonner, les difficultés les plus hautes, elle les propose sans ménagement, assurée de trouver dans ses enfants, un esprit toujours prêt à se captiver, et une docilité capable de tout le poids du secret divin. Les hérétiques, qui cherchent à soulager le sens humain, et la partie animale où le secret de Dieu ne peut entrer, se tourmentent à tourner l'Ecriture sainte à leur mode. L'Eglise ne songe au contraire qu'à la prendre simplement. Elle entend dire au Sauveur : *Ceci est mon corps*, et ne comprend pas que ce qu'il appelle *corps* si absolument, soit autre chose que le corps même; c'est pourquoi elle croit sans peine que c'est le corps en substance, parce que le corps en substance n'est autre chose que le vrai et propre corps : ainsi le mot de *substance* entre naturellement dans ses expressions. Aussi Bérenger ne songea jamais à se servir de ce mot; et Calvin, qui s'en est servi, en convenant dans le fond avec Bérenger, nous a fait voir seulement par là que la figure que Bérenger admettait ne remplissait pas toute l'attente et toute l'idée du chrétien.

1. Ci-dessus, *liv.* XI, *n.* 31, 32, *etc.* — 2. *Conc. Later.*, IV. *T.* XI, *Conc. Lab.*, *col.* 143.

La même simplicité qui a fait croire à l'Eglise le corps présent dans le sacrement, lui a fait croire qu'il en était toute la substance; Jésus-Christ n'ayant pas dit, *Mon corps est ici*, mais *Ceci l'est*; et comme il ne l'est point par sa nature, il le devient, il l'est fait par la puissance divine. Voilà ce qui fait entendre une conversion, une transformation, un changement : parole si naturelle à ce mystère qu'elle ne pouvait manquer de venir contre Bérenger; puisque même on la trouvait déjà partout dans les liturgies et dans les Pères.

CXXXVIII. *Décision du concile de Trente.* — On opposait ces raisons si simples et si naturelles à Bérenger. Nous n'en avons point d'autres encore à présent à opposer à Calvin et à Zwingle : nous les avons reçues de catholiques qui ont écrit contre Bérenger[1], comme ceux-là les avaient reçues de ceux qui les avaient précédés; et le concile de Trente n'a rien ajouté aux décisions de nos Pères, que ce qui était nécessaire pour éclaircir davantage ce que les Protestants tâchaient d'obscurcir; comme le verront aisément ceux qui savent tant soit peu l'histoire de nos controverses.

Car il fallut, par exemple, expliquer plus distinctement que Jésus-Christ se rendait présent, non pas seulement dans l'usage, comme le pensent les luthériens, mais incontinent après la consécration, à cause qu'on y disait, non point *Ceci sera*, mais *Ceci est*; ce qui néanmoins dans le fond avait déjà été dit contre Bérenger, lorsqu'on attacha la présence, non à la manducation, ou à la foi de celui qui recevait le sacrement, mais à la *prière sacrée et à la parole du Sauveur*[2]; par où aussi paraissait non-seulement l'adoration, mais encore la vérité de l'oblation et du sacrifice, ainsi que nous l'avons vu avoué par les protestants[3] : de sorte que dans le fond il n'y a de difficulté que dans la présence réelle, où nous avons l'avantage de reconnaître que ceux mêmes qui s'éloignent en effet de notre doctrine tâchent toujours, tant elle est sainte, d'en approcher le plus qu'ils peuvent[4].

CXXXIX. *Raisons de la décision du concile de Constance, touchant la communion sous une espèce.* — La décision de Constance, pour approuver et pour retenir la communion sous une espèce[5], est une de celles où nos adversaires s'imaginent avoir le plus d'avantage. Mais pour connaître la gravité et la constance de l'Eglise dans ce décret, il ne faut que se souvenir que le concile de Constance, lorsqu'il le fit, avait trouvé la coutume de communier sous une espèce établie sans contradiction depuis plusieurs siècles. Il en était à peu près de même que du baptême par immersion, aussi clairement établi dans l'Ecriture, que la communion sous les deux espèces le pouvait être, et qui néanmoins avait été changé en infusion, avec autant de facilité et aussi peu de contradiction que la communion sous une espèce s'était trouvée établie; de sorte qu'il y avait la même raison de conserver l'un que l'autre.

CXL. *Raisons qui déterminaient à maintenir l'ancienne coutume.* — C'est un fait très-constamment avoué dans la Réforme, quoique quelques-uns veu-

1. *Dur. Troarn.*, *T.* XVIII, *Bib. PP.*, *p.* 422. *Guitm.*, *ibid.*, 462, *etc.* — 2. Ci-dessus, *n.* 131. — 3. *Idem*, *liv.* III, *n.* 51 *et suiv. jusqu'à* 56; *liv.* VI, *n.* 26, 31 *et suiv.* — 4. Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 6 *et suiv. jusqu'au n.* 76. — 5. *Conc. Const.*, *Sess.* 8.

lent maintenant chicaner dessus, que le baptême fut institué en plongeant entièrement le corps; que Jésus-Christ le reçut ainsi, et le fit ainsi donner par ses apôtres; que l'Ecriture ne connaît point d'autre baptême que celui-là; que l'antiquité l'entendait et le pratiquait ainsi; que le mot même l'emporte, et que baptiser c'est plonger : ce fait, dis-je, est avoué unanimement par tous les théologiens de la Réforme, même par les réformateurs, et par ceux mêmes qui savaient le mieux la langue grecque et les anciennes coutumes tant des Juifs que des chrétiens; par Luther, par Mélanchton, par Calvin, par Casaubon, par Grotius, par tous les autres, et depuis peu encore par Jurieu le plus contredisant de tous les ministres[1]. Luther même a remarqué que le mot allemand qui signifiait le baptême, venait de là, et que ce sacrement était nommé *Tauf*, à cause de la profondeur, parce qn'on plongeait profondément dans les eaux ceux qu'on baptisait. Si donc il y a au monde un fait constant, c'est celui-là : mais il n'est pas moins constant, même par tous ces auteurs, que le baptême sans cette immersion est valide, et que l'Eglise a raison d'en retenir la coutume. On voit donc, dans un fait semblable, ce qu'on doit juger du décret de la communion sous une espèce, et que ce qu'on y oppose n'est qu'une chicane.

En effet, si on a eu raison de soutenir le baptême sans immersion, à cause qu'en le rejetant il s'ensuivrait qu'il n'y avait plus de baptême depuis plusieurs siècles, par conséquent plus d'Eglise, puisque l'Eglise ne peut subsister sans la substance des sacrements : la substance de la Cène n'y est pas moins nécessaire. Il y avait donc la même raison de soutenir la communion sous une espèce que de soutenir le baptême par infusion; et l'Eglise, en maintenant ces deux pratiques, que sa tradition faisait voir également indifférentes, n'a fait, selon la coutume, que maintenir contre les esprits contentieux, l'autorité sur laquelle se reposait la foi des simples.

Qui en voudra voir davantage sur cette matière peut répéter les endroits de cette histoire où il en est parlé, et entre autres ceux où il paraît que la communion sous une espèce s'est établie avec si peu de contradiction, qu'elle n'a pas été combattue par les plus grands ennemis de l'Eglise, pas même par Luther au commencement[2].

CXLI. *La question de la Justification.* — Après la question de l'Eucharistie, l'autre question principale de nos controverses est celle de la Justification : et l'on peut aisément entendre sur cette matière la gravité des décisions de l'Eglise catholique; puisqu'elle ne fait que répéter dans le concile de Trente ce que les Pères et saint Augustin avaient autrefois décidé, lorsque cette question fut agitée avec les pélagiens.

CXLII. *La justice inhérente reconnue des deux côtés. Conséquence de cette doctrine.* — Et premièrement il faut supposer qu'il n'y a point de question entre nous, s'il faut reconnaître dans l'homme justifié une sainteté et une justice infuses dans l'âme par le Saint-Esprit ; car les qualités et habitudes infuses sont, comme on a vu[1], reconnues par le synode de Dordrecht. Les luthériens ne sont pas moins fermes à les défendre ; et en un mot tous les protestants sont d'accord que par la régénération et la sanctification de l'homme nouveau, il se fait en lui une sainteté et une justice comme une habitude permanente : la question est de savoir si c'est cette sainteté et cette justice qui nous justifie devant Dieu. Mais où est l'inconvénient? une sainteté qui ne nous fasse pas saints, une justice qui ne nous fasse pas justes, serait une subtilité inintelligible. Mais une sainteté et une justice que Dieu fît en nous, et qui néanmoins ne lui plût pas, ou qui lui fût agréable, mais ne rendît pas agréable celui où elle se trouverait, ce serait une autre finesse plus indigne encore de la simplicité chrétienne.

CXLIII. *L'Eglise dans le concile de Trente ne fait que répéter ses anciennes décisions sur la notion de la grâce justifiante.* — Mais au fond quand l'Eglise a défini dans le concile de Trente que la rémission des péchés nous était donnée non par une simple imputation de la justice de Jésus-Christ au dehors, mais par une régénération qui nous change et nous renouvelle au dedans, elle n'a fait que répéter ce qu'elle avait autrefois défini contre les pélagiens dans le concile de Carthage : « Que les » enfants sont véritablement baptisés en la rémis- » sion des péchés, afin que la régénération purifiât » en eux le péché, qu'ils ont contracté par la géné- » ration[2]. »

Conformément à ces principes, le même concile de Carthage entend par *la grâce justifiante, non-seulement celle qui nous remet les péchés commis, mais celle encore qui nous aide à n'en plus commettre*[3], non-seulement en nous *éclairant* dans l'esprit, mais encore en nous *inspirant la charité* dans le cœur, afin *que nous puissions accomplir les commandements de Dieu*. Or la grâce qui fait ces choses n'est pas une simple imputation; mais c'est encore un écoulement de la justice de Jésus-Christ : donc la grâce justifiante est autre chose qu'une telle imputation; et ce qu'on a dit dans le concile de Trente n'est qu'une répétition du concile de Carthage, dont les décrets ont paru d'autant plus inviolables aux Pères de Trente, que les Pères de Carthage on senti en les proposant qu'ils ne proposaient autre chose sur cette matière que ce qu'*en avait toujours entendu l'Eglise catholique répandue par toute la terre*[4].

CXLIV. *Sur la gratuité.* — Nos Pères n'ont donc pas cru que pour détruire la gloire humaine, et tout attribuer à Jésus-Christ, il fallût ou ôter à l'homme la justice qui était en lui, ou en diminuer le prix, ou en nier l'effet : mais ils ont cru qu'il la fallait reconnaître comme uniquement venue de Dieu par une bonté gratuite; et c'est aussi ce qu'ont reconnu après eux les Pères de Trente, comme on l'a vu en plusieurs endroits de cet ouvrage[5].

C'est en ce sens que l'Eglise catholique avait toujours reconnu après saint Paul, que *Jésus-Christ*

1. *Luth. de Sacr. Bap.*, *t.* I; *Mel. Loc. comm. cap. de Bap.*; *Calv.*, *Inst.*, *lib.* IV. 15. 19, *etc.*; *Casaub*, *not. in Matth.*, III, 6; *Grot.*, *Ep.* 336; *Jur.*, *Syst.*, *l.* III, *ch.* 20, *p.* 583. — 2. Ci-dessus, *liv.* II, *n.* 10; *liv.* III, *n.* 60, 61 *et suiv.*; *liv.* VII, *n.* 67; *liv.* XI, *n.* 106; *liv.* XIV, *n.* 114, 115; *liv.* XV, *n.* 43, 61.

1. *Liv.* XIV, *n.* 43. — 2. *Conc. Carth.*, *cap.* I, *seu Conc. Afric.*, *Can.* 77, 78 *et seq. Labb.*, *t.* II, *col.* 1664. — 3. *Idem*, *c.* 3, 4, 5. — 4. *Ibid.*, *cap.* 4. — 5. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 20 *et suiv.*

nous était sagesse[1], non pas en nous imputant simplement la sagesse qui était en lui, mais en répandant dans nos âmes une sagesse découlée de la sienne; qu'*il nous était justice et sainteté* dans le même sens; et qu'*il nous était rédemption*, non pas en couvrant seulement nos crimes, mais en les effaçant entièrement par son Saint-Esprit répandu dans nos cœurs; au reste, que nous étions *faits justice de Dieu en Jésus-Christ*, d'une manière plus intime que Jésus-Christ *n'avait été fait péché pour nous*[2]; puisque Dieu l'avait *fait péché*, c'est-à-dire, victime pour le péché, en le traitant comme pécheur, quoiqu'il fût juste; au lieu qu'il nous avait *fait justice de Dieu en lui*, non pas en nous laissant nos péchés et simplement en nous traitant comme justes, mais en nous ôtant nos péchés, et en nous faisant justes.

CXLV. *Sur ce que toutes les préparations à la grâce viennent de la grâce.* — Pour faire cette justice inhérente en nous absolument gratuite, nos Pères n'avaient pas cru qu'il fût nécessaire de dire qu'on ne peut pas s'y disposer par de bons désirs, ni l'obtenir par ses prières : mais ils avaient cru que ces bons désirs et ces prières étaient eux-mêmes inspirés de Dieu; et c'est ce qu'a fait à leur exemple le concile de Trente[3], lorsqu'il a dit que toutes nos bonnes *dispositions* venaient *d'une grâce prévenante;* que nous ne pouvions nous *disposer* et *nous préparer* à la grâce qu'étant *excités et aidés par la grâce même;* que *Dieu était la source de toute justice;* et que c'était en cette qualité qu'il le fallait aimer, et qu'on *ne pouvait croire, espérer, aimer, ni se repentir comme il fallait, afin que la grâce de la justification nous fut conférée, sans une inspiration prévenante du Saint-Esprit*[4]. En quoi ce saint concile n'a fait autre chose que de répéter ce que nous lisons dans le concile d'Orange, que nous ne *pouvons ni voulons, ni croire, ni penser, ni aimer comme il faut, et comme il est utile, que par l'inspiration de la grâce prévenante*[5]; c'est-à-dire, qu'on n'a voulu disputer ni contre les hérétiques ni contre les infidèles, ni même contre les païens, ni en un mot contre tous les autres qui s'imaginent aimer Dieu, et qui ressentent en effet des mouvements si semblables à ceux des fidèles. Mais, sans entrer avec eux dans la discussion impossible des différences précises de leurs sentiments d'avec ceux des justes, on se contente de définir que ce qui se fait sans la grâce n'est pas *comme il faut*, et qu'il ne plaît pas à Dieu; puisque *sans la foi il n'est pas possible de lui plaire*[6].

CXLVI. *Sur la nécessité de conserver le libre arbitre avec la grâce.* — Si le concile de Trente en défendant la grâce de Dieu a soutenu en même temps le libre arbitre, c'a encore été une fidèle répétition des sentiments de nos Pères, lorsqu'ils ont défini, contre les pélagiens, que la grâce *ne détruisait pas le libre arbitre, mais le délivrait, afin que de ténébreux il devint rempli de lumière; de malade, sain; de dépravé, droit; et d'imprudent, prévoyant et sage*[7] : c'est pourquoi la grâce de Dieu était appelée *un aide et un secours du libre arbitre;* par conséquent quelque chose, qui loin de le détruire le conservait, et lui donnait sa perfection.

1. *I. Cor.*, I. 29, 30, 31. — 2. *II. Cor.*, v. 21. — 3. *Sess.*, VI, *cap.* 5, 6. — 4. *Can.* I. — 5. *Conc. Araus.* II, *c.* 6, 7, 25; *Labb.*, *t.* IV, *col.* 166 *et seq.* — 6. *Heb.*, XI. 6. — 7. *Auct. Sed. Apost. de grat. interced. Cœlest. PP.*

CXLVII. *Sur le mérite des bonnes œuvres.* — Selon une si pure notion, loin de craindre le mot de mérite, qui en effet était naturel pour exprimer la dignité des bonnes œuvres, nos Pères le soutenaient contre les restes des pélagiens, dans le même concile d'Orange, par ces paroles répétées à Trente : « La bonté de Dieu est si grande envers tous les » hommes, qu'il veut même que ce qu'il nous » donne soit notre mérite[1]; » d'où il s'ensuit, » comme aussi l'ont décidé les mêmes Pères d'O» range, « que toutes les œuvres et les mérites des » saints doivent être rapportés à la gloire de Dieu, » parce que personne ne lui peut plaire que par les » choses qu'il a données[2]. »

Enfin, si l'on n'a pas craint de reconnaître à Trente avec une sainte confiance que la récompense éternelle est due aux bonnes œuvres, c'est encore en conformité, et sur les mêmes principes qui avaient fait dire à nos Pères, dans le même concile d'Orange : « Que les mérites ne préviennent pas la » grâce, et que la récompense n'est due aux bonnes » œuvres qu'à cause que la grâce, qui n'était pas » due, les a précédées[3]. »

CXLVIII. *Sur l'accomplissement des commandements de Dieu.* — Par ce moyen nous trouvons dans le chrétien une véritable justice, mais qui lui est donnée de Dieu avec son amour, et qui aussi lui fait accomplir ses commandements : en quoi le concile de Trente ne fait encore que suivre cette règle des Pères d'Orange : « Qu'après avoir reçu la » grâce par le Baptême, tous les baptisés, avec la » grâce et la coopération de Jésus-Christ, peuvent » et doivent accomplir ce qui appartient au salut, » s'ils veulent fidèlement travailler[4]; » où ces Pères ont uni la grâce coopérante de Jésus-Christ avec le travail et la fidèle correspondance de l'homme, conformément à cette parole de saint Paul : *Non pas moi, mais la grâce de Dieu avec moi*[5].

CXLIX. *Sur la vérité, et ensemble sur l'imperfection de notre justice.* — Dans cette opinion que nous avons de la justice chrétienne, nous ne croyons pourtant pas qu'elle soit parfaite et entièrement irrépréhensible, puisque nous en mettons une principale partie dans la demande continuelle de la rémission des péchés. Que si nous croyons que ces péchés, dont les plus justes sont obligés tous les jours à demander pardon, ne les empêchent pas d'être vraiment justes, le concile de Trente a puisé encore une décision si nécessaire dans le concile de Carthage[6], où il est porté : « Que ce sont les saints » qui disent humblement et véritablement tout en» semble : *Pardonnez-nous nos fautes.* Que l'apô» tre saint Jacques, quoique saint et juste, n'a pas » laissé de dire : *Nous péchons tous en beaucoup de* » *choses.* Que Daniel aussi, quoique saint et juste, » n'avait pas laissé de dire : *Nous avons péché.* » D'où il s'ensuit que de tels péchés n'empêchent pas la sainteté et la justice, à cause qu'ils n'empêchent pas que l'amour de Dieu ne règne dans les cœurs.

CL. *Que Dieu accepte nos bonnes œuvres pour l'amour de Jésus-Christ.* — Que si le concile de Carthage veut qu'à cause de ces péchés nous disions

1. *Conc. Araus.* II. *Conc. Trid.*, *Sess.* VI, 16. — 2. *Conc. Araus.* II, *c.* 5. — 3. *Idem*, *cap.* 18. — 4. *Concil. Trid.*, *sess.* VI, *cap.* 11, *can.* 18; *Concil. Araus.* II, *cap.* 25. — 5. *I. Cor.*, XV. 10. — 6. *Cap.* 7, 8.

continuellement à Dieu : *N'entrez point en jugement avec votre serviteur, parce que nul homme vivant ne sera justifié devant vous*[1]; nous l'entendons, comme ce concile, de la justice parfaite, sans exclure de l'homme juste une justice véritable; reconnaissant néanmoins que c'est encore par un effet d'une bonté gratuite, et pour l'amour de Jésus-Christ, que Dieu, qui pouvait mettre à des damnés comme nous un aussi grand bien que la vie éternelle à un aussi haut prix qu'il eût voulu, n'avait pas exigé de nous une justice sans tache; et au contraire avait consenti de nous juger, non selon l'extrême rigueur qui ne nous était que trop due après notre prévarication, mais selon une rigueur tempérée et une justice accommodée à notre faiblesse : ce qui a obligé le concile de Trente à reconnaître « que l'homme n'a pas de quoi se glo- » rifier; mais que toute sa gloire est en Jésus- » Christ, en qui nous vivons, en qui nous méritons, » en qui nous satisfaisons; faisant de dignes fruits » de pénitence, qui tirent leur force de lui, par lui » sont offerts à son Père, et sont acceptés pour l'a- » mour de lui par son Père[2]. »

CLI. *Que les saints Pères ont détesté, aussi bien que nous, comme un blasphême, la doctrine qui fait prédestiner à Dieu le bien comme le mal.* — L'écueil qui était à craindre, en célébrant le mystère de la prédestination, était de la mettre pour le bien comme pour le mal; et si l'Eglise a détesté le crime des réformateurs prétendus qui se sont emportés à cet excès, elle n'a fait que marcher sur les pas du concile d'Orange, qui prononce un *anathème* éternel, *avec toute détestation, contre ceux qui oseraient dire que l'homme soit prédestiné au mal par la puissance divine*[3]; et du concile de Valence qui décide pareillement que « Dieu par sa prescience » n'impose à personne la nécessité de pécher; mais » qu'il prévoit seulement ce que l'homme devait » être par sa propre volonté; en sorte que les mé- » chants ne périssent point pour n'avoir point pu » être bons, mais pour n'avoir pas voulu le devenir, » ou pour n'avoir pas voulu demeurer dans la grâce » qu'ils avaient reçue[4]. »

CLII. *On trouve toujours l'Eglise dans la même situation.* — Ainsi quand une question a été une fois jugée dans l'Eglise, comme on ne manque jamais de la décider selon la tradition de tous les siècles passés, s'il arrive qu'on la remue dans les siècles suivants, après mille et douze cents ans on trouve toujours l'Eglise dans la même situation, toujours prête à opposer aux ennemis de la vérité les mêmes décrets que le Saint-Siége apostolique et l'unanimité catholique a prononcés; sans jamais y rien ajouter que ce qui est nécessaire contre les nouvelles erreurs.

CLIII. *Que nos Pères ont rejeté, comme nous, la certitude du salut et de la justice.* — Pour achever ce qui reste sur la matière de la grâce justifiante, je ne trouve point de décision touchant la certitude du salut, parce que rien n'avait encore obligé l'Eglise à prononcer sur ce point : mais personne n'a contredit saint Augustin, qui enseigne que *cette certitude n'est pas utile en ce lieu de tentation, où l'assurance pourrait produire l'orgueil*[1] : ce qui s'étend aussi, comme on voit, à la certitude qu'on pourrait avoir de la justice présente; si bien que l'Eglise catholique, en inspirant à ses enfants une confiance si haute qu'elle exclut l'agitation et le trouble, y laisse, à l'exemple de l'Apôtre, le contre-poids de la crainte, et n'apprend pas moins à l'homme à se défier de lui-même qu'à se confier absolument en Dieu.

CLIV. *Mélanchton demeure d'accord que l'article de la justification est aisé à concilier.* — Enfin si l'on repasse ce qu'on a vu dans tout cet ouvrage accordé par nos adversaires sur la justification et les mérites des saints[2], on demeurera entièrement d'accord qu'il n'y a aucun sujet de se plaindre de la doctrine de l'Église. Mélanchton si zélé pour cet article avoue aussi *qu'on en peut facilement convenir de part et d'autre*[3]. Ce qu'il semble demander le plus, c'est la certitude de la justice : mais tout humble chrétien se contentera aisément de la même certitude sur la justice que sur le salut éternel : toute la consolation qu'on doit avoir en cette vie est celle d'exclure par la confiance, non-seulement le désespoir, mais encore le trouble et l'angoisse; et on n'a rien à reprocher à un chrétien qui, assuré du côté de Dieu, n'a plus à craindre ni à douter que de lui-même[4].

CLV. *Netteté des décisions de l'Eglise. Elle coupe la racine des abus sur la prière des saints.* — Les décisions de l'Eglise catholique ne sont pas moins nettes et moins précises, qu'elles sont fermes et constantes; et on va toujours au-devant de ce qui pourrait donner occasion à l'esprit humain de s'égarer.

Honorer les saints dans les assemblées, c'était y honorer Dieu auteur de leur sainteté et de leur béatitude; et leur demander la société de leurs prières, c'était se joindre aux chœurs des anges, aux esprits des justes parfaits, et à l'Eglise des premiers-nés qui sont dans le ciel. L'on trouve une si sainte pratique dès les premiers siècles[5], et on n'y en trouve pas le commencement, puisqu'on n'y trouve personne qui ait été remarqué comme novateur. Ce qu'il y avait à craindre pour les ignorants, c'était qu'ils ne fissent l'invocation des saints trop semblable à celle de Dieu, et leur intercession trop semblable à celle de Jésus-Christ : mais le concile de Trente nous instruit parfaitement sur ces deux points, en nous avertissant que *les saints prient* : chose infiniment éloignée de celui qui donne; et qu'*ils prient par Jésus-Christ*[6] : chose qui les met infiniment au-dessous de celui qui est écouté par lui-même.

CLVI. *Sur les images.* — Dresser des images, c'est rendre sensibles les mystères et les exemples qui nous sanctifient. Ce qu'il y aurait à craindre pour les ignorants, c'est qu'ils ne crussent qu'on peut représenter la nature divine, ou la rendre présente dans les images, ou en tout cas les regarder comme remplies de quelque vertu pour laquelle on les honore : ce sont là les trois caractères de l'idolâtrie. Mais le concile les a rejetés en termes pré-

1. *Cap.* 7, 8. — 2. *Sess.* XIV, *cap.* 8. — 3. *Conc. Araus.* II, *cap.* 25. — 4. *Conc. Valent.* III, *can.* 2 *et* 5; *Lab., t.* VIII, *col.* 138 *et seq.*

1. *De Corrept. et Grat., c.* 13, *n.* 40; *tom.* X, *col.* 772; *de Civit. Dei, lib.* XI, *cap.* 12; *tom.* VII, *col.* 282. — 2. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 25 *et suiv.; liv.* VIII, *n.* 22 *et suiv.* — 3. *Sent. Phil. Mel. de pace. Ec., p.* 10. — 4. *Bern., serm.* I. *de Sept.* — 5. Ci-dessus, *liv.* XIII, *n.* 23 *et suiv.* — 6. *Sess.* XXV, *Dec. de invoc. SS.*

cis[1]; de sorte qu'il n'est pas permis d'attribuer à une image plus de vertu qu'à une autre, ni par conséquent d'en fréquenter l'une plutôt que l'autre, si ce n'est en mémoire de quelque miracle, ou de quelque histoire pieuse qui pourrait exciter la dévotion. L'usage des images ainsi purifié, Luther même et les luthériens démontreront que ce n'est pas des images de cette sorte qu'il est parlé dans le Décalogue[2]; et le culte qu'on leur rendra ne sera visiblement autre chose qu'un témoignage sensible et extérieur du pieux souvenir qu'elles excitent, et l'effet simple et naturel de ce langage muet qui est attaché à ces pieuses représentations, et dont l'utilité est d'autant plus grande qu'il peut être entendu de tout le monde.

CLVII. *Sur tout le culte en général.* En général, tout le culte se rapporte à l'exercice intérieur et extérieur de la foi, de l'espérance et de la charité : principalement à celui de cette dernière vertu, dont le propre est de nous réunir à Dieu : de sorte qu'il y a un culte en esprit et en vérité partout où se trouve l'exercice de la charité envers Dieu, ou envers le prochain, conformément à cette parole de saint Jacques : *Que c'est un culte pur et sans tache de soulager les orphelins et les veuves, et au surplus de se tenir net de la contagion du siècle*[3]; et tout acte de piété qui n'est pas animé de cet esprit est imparfait, charnel ou superstitieux.

CLVIII. *Contre ceux qui accusent le concile de Trente d'avoir parlé avec ambiguïté.* — Sous prétexte que le concile de Trente n'a pas voulu entrer en beaucoup de difficultés, nos adversaires ne cessent, après Fra-Paolo, de lui reprocher qu'il a expliqué les dogmes avec des manières générales, obscures et équivoques, pour contenter en apparence plus de monde : mais ils prendraient des sentiments plus équitables, s'ils voulaient considérer que Dieu, qui sait jusqu'à quel point il veut conduire notre intelligence, en nous révélant quelque vérité ou quelque mystère, ne nous révèle pas toujours ni les manières de l'expliquer, ni les circonstances qui l'accompagnent, ni même en quoi il consiste jusqu'à la dernière précision, ou, comme on parle dans l'Ecole, jusqu'à la différence spécifique : de sorte qu'il faut souvent dans les décisions de l'Eglise s'en tenir à des expressions générales, pour demeurer dans cette mesure de sagesse tant louée par saint Paul, et n'être pas contre son précepte plus savant qu'il ne faut[4].

CLIX. *Les principes des protestants prouvent la nécessité du purgatoire.* — Par exemple, sur la controverse du purgatoire le concile de Trente a cru fermement, comme une vérité révélée de Dieu, que les âmes justes pouvaient sortir de ce monde sans être entièrement purifiées. Grotius prouve clairement que cette vérité était reconnue par les protestants, par Mestresat, par Spanheim[5], sur ce fondement commun de la Réforme, que dans tout le cours de cette vie l'âme n'est jamais tout à fait pure; d'où il suit qu'elle sort du corps encore souillée. Mais le Saint-Esprit a prononcé que rien *d'impur n'entrera dans la cité sainte*[6]; et le ministre Spanheim démontre très-bien que l'âme ne peut

1. *Sess.* XXV, *Dec. de invoc. SS.* — 2. Ci-dessus, *liv.* II, *n.* 28. — 3. *Jac.*, I. 27. — 4. *Rom.*, XII. 3. — 5. *Grot., epist. ext. ord.* 75, 578, 579. — 6. *Apoc.*, XXI, 27.

être présentée à Dieu, *qu'elle ne soit sans tache et sans ride, toute pure et irréprochable*[1], conformément à la doctrine de saint Paul[2]; ce qu'il avoue qu'elle n'a point durant cette vie.

CLX. *Les protestants ne rejettent pas la purification des âmes après cette vie.* — La question reste après cela, si cette purification de l'âme se fait ou dans cette vie au dernier moment, ou après la mort : et Spanheim laisse la chose indécise. « Le » fond, dit-il[3], est certain; mais la manière et les » circonstances ne le sont pas. » Mais, sans presser davantage cet auteur par les principes de la secte, l'Eglise catholique passe plus avant : car la tradition de tous les siècles lui ayant appris à demander pour les morts le soulagement de leur âme, la rémission de leurs péchés, et leur rafraîchissement; elle a tenu pour certain que la parfaite purification des âmes se faisait après la mort, et se faisait par de secrètes peines qui n'étaient point expliquées de la même sorte par les saints docteurs, mais dont ils disaient seulement qu'elles pouvaient être adoucies ou relâchées tout à fait par les oblations et par les prières, conformément aux liturgies de toutes les Eglises.

CLXI. *Modération de l'Eglise à ne déterminer que le certain.* — Sans vouloir ici examiner si ce sentiment est bon ou mauvais, il n'y a plus d'équité ni de bonne foi, si l'on refuse du moins de nous accorder que dans cette présupposition le concile a dû former son décret avec une expression générale, et définir comme il a fait : premièrement, qu'il y a un purgatoire après cette vie; et secondement, que les prières des vivants peuvent soulager les âmes des fidèles trépassés[4], sans entrer dans le particulier ni de leur peine, ni de la manière dont elles sont purifiées, parce que la Tradition ne l'expliquait pas; mais en faisant voir seulement qu'elles ne sont purifiées que par Jésus-Christ, puisqu'elles ne le sont que par les prières et oblations faites en son nom.

CLXII. *Différence des termes généraux d'avec les termes vagues, enveloppés ou ambigus.* — Il faut juger de la même sorte des autres décisions, et se bien garder de confondre, comme font ici nos réformés, les termes généraux avec les termes vagues et enveloppés, ou avec les termes ambigus. Les termes vagues ne signifient rien; les termes ambigus signifient avec équivoque, et ne laissent dans l'esprit aucun sens précis; les termes enveloppés brouillent les idées différentes : mais quoique les termes généraux ne portent pas l'évidence jusqu'à la dernière précision, ils sont clairs néanmoins jusqu'à un certain degré.

CLXIII. *Les termes généraux sont clairs à leur manière.* — Nos adversaires ne nieront pas que les passages de l'Ecriture qui disent que le Saint-Esprit procède du Père ne nous marquent clairement quelque vérité; puisqu'ils marquent sans aucun doute que la troisième personne de la Trinité tire son origine du Père aussi bien que la seconde; encore qu'ils n'expriment pas spécifiquement en quoi consiste sa procession, ni en quoi elle est différente de celle du Fils. On voit donc qu'on ne peut accuser les expressions générales, sans accuser en même temps Jésus-Christ et l'Evangile.

1. *Spanh. Dub. Ev.*, *tom.* III; *Dub.* 141, *n.* 6, 7. — 2. *Ephes.*, V. 27. — 3. *Idem*, *n.* 7. — 4. *Sess.* XXV, *Dec. de Purgat.*

CLXIV. *En quoi consiste la netteté d'une décision.* — C'est en ceci que nos adversaires se montrent toujours injustes envers le concile, puisque quelquefois ils l'accusent d'être trop descendu dans le détail, et quelquefois ils voudraient qu'il eût décidé tous les démêlés des scotistes et des thomistes, à peine d'être convaincu d'une obscurité affectée : comme si on ne savait pas que dans les décisions de foi il faut laisser le champ libre aux théologiens, pour proposer différents moyens d'expliquer les vérités chrétiennes; et par conséquent que sans s'attacher à leurs explications particulières, il faut se restreindre aux points essentiels qu'ils défendent tous en commun. Loin que ce soit parler avec équivoque, que de définir en cette manière les articles de notre foi, c'est au contraire un effet de la netteté, de définir si clairement ce qui est certain, qu'on n'enveloppe point dans la décision ce qui est douteux; et il n'y a rien de plus digne de l'autorité et de la majesté d'un concile que de réprimer l'ardeur de ceux qui voudraient aller plus avant.

CLXV. *Ce qu'il y a de certain dans l'autorité du Pape très-bien reconnu dans le concile, et par les docteurs catholiques.* — Selon cette règle, comme on eut proposé à Trente une formule pour expliquer l'autorité du Pape, tournée d'une manière d'où l'on pouvait inférer en quelque façon sa supériorité sur le concile général, le cardinal de Lorraine et les évêques de France s'y étant opposés, le cardinal Palavicin raconte lui-même, dans son histoire, que la formule fut supprimée, et que le Pape répondit *qu'il ne fallait définir que ce qui plairait unanimement à tous les Pères*[1] : règle admirable pour séparer le certain d'avec le douteux. D'où il est aussi arrivé que le cardinal du Perron, quoique zélé défenseur des intérêts de la Cour de Rome, a déclaré au roi d'Angleterre « que le différend de » l'autorité du Pape, soit par le regard spirituel au » respect des conciles œcuméniques, soit par le re» gard temporel à l'endroit des juridictions sécu» lières, n'est point un différend de choses qui soient » tenues pour articles de foi, ni qui soit inséré et » exigé en la Confession de foi, ni qui puisse em» pêcher Sa Majesté d'entrer dans l'Eglise lorsqu'elle » sera d'accord des autres points[2]. » Et encore de nos jours le célèbre André Duval, docteur de Sorbonne, à qui les ultramontains s'étaient remis de la défense de leur cause, a décidé que la doctrine qui nie le Pape infaillible n'est pas absolument contre la foi, et que celle qui met le concile au-dessus du Pape ne peut être notée d'aucune censure, ni d'hérésie, ni d'erreur, ni même de témérité[3].

CLXVI. *Avec cette modération, Mélanchton aurait reconnu l'autorité du Pape.* — On voit par là que les doctrines qui ne sont pas appuyées sur une tradition constante et perpétuelle ne peuvent prendre racine dans l'Eglise, puisqu'elles ne font point partie de sa Confession de foi, et que ceux mêmes qui les enseignent, les enseignent comme leur doctrine particulière, et non pas comme la doctrine de l'Eglise catholique. Rejeter la primauté et l'autorité du Saint-Siége avec cette salutaire modération, c'est rejeter le lien des chrétiens, c'est être ennemi de l'ordre et de la paix, c'est envier à l'Eglise le bien que Mélanchton même lui a souhaité[1].

1. *Hist. Conc. Trid. interp. Giattin.*, *lib.* XIX, *cap.* 11, 13, 14, 15. — 2. *Répl.*, *liv.* VI, *préf.*, *p.* 858. — 3. *Duvall. Elench.*, *p.* 9; *It.*, *tract. de sup. Rom. Pont. potest.*, *part. II*, *q.* I, *p.* 4 *q.* 7, 8.

CLXVII. *Abrégé de ce dernier livre, et premièrement, sur la perpétuelle visibilité de l'Eglise.* — Après les choses qu'on vient de voir, il n'y a plus rien maintenant qui puisse empêcher nos réformés de se soumettre à l'Eglise : le refuge d'Eglise invisible est abandonné : il n'est plus permis d'alléguer pour le défendre les obscurités de l'Eglise judaïque; les ministres nous ont relevés du soin d'y répondre, en démontrant clairement que le vrai culte n'a jamais été interrompu, pas même sous Achaz et sous Manassès[2] : la société chrétienne, plus étendue selon les conditions de son alliance, a été encore plus ferme; et on ne peut plus douter de la perpétuelle visibilité de l'Eglise catholique.

CLXVIII. *Remarque sur la Confession d'Augsbourg.* — Ceux de la Confession d'Augsbourg sont encore plus obligés à la reconnaître que les calvinistes[3] : l'Eglise invisible n'a trouvé de place ni dans leur Confession de foi, ni dans leur Apologie, où nous avons vu au contraire l'Eglise, dont il est parlé dans le Symbole, revêtue d'une perpétuelle visibilité; et il faut, selon ces principes, nous pouvoir montrer une assemblée composée de pasteurs et de peuple, où la saine doctrine et les sacrements aient toujours été en vigueur.

CLXIX. *Les arguments qu'on faisait contre l'autorité de l'Eglise sont résolus par les ministres.* — Tous les arguments qu'on faisait contre l'autorité de l'Eglise se sont évanouis. Céder à l'autorité de l'Eglise universelle, ce n'est plus agir à l'aveugle, ni se soumettre à des hommes; puisqu'on avoue que ses sentiments sont la règle, et encore la règle la plus sûre pour décider les vérités les plus importantes de la religion[4]. On convient que si on eût suivi cette règle, et qu'on se fût proposé d'entendre l'Ecriture sainte selon qu'elle était entendue par l'Eglise universelle, il n'y aurait jamais eu de sociniens; jamais on n'aurait entendu révoquer en doute avec la divinité de Jésus-Christ l'immortalité de l'âme, l'éternité des peines, la création, la prescience de Dieu, et la spiritualité de son essence : choses qu'on croyait si fermes parmi les chrétiens, qu'on ne pensait pas seulement qu'on en pût jamais douter; et qu'on voit maintenant attaquées avec des raisonnements captieux, que beaucoup de faibles esprits s'y laissent prendre. On convient que l'autorité de l'Eglise universelle est un remède infaillible contre ce désordre. Ainsi l'autorité de l'Eglise, loin d'être, comme on le disait dans la Réforme, un moyen d'introduire parmi les chrétiens toutes les doctrines qu'on veut, est au contraire un moyen certain pour arrêter la licence des esprits, et empêcher qu'on n'abuse de la sublimité de l'Ecriture d'une manière si dangereuse au salut des âmes.

La Réforme a enfin connu ces vérités; et si les luthériens ne veulent pas les recevoir de la main d'un ministre calviniste, ils n'ont qu'à nous expliquer comment on peut résister à l'autorité de l'Eglise, après avoir avoué que la vérité y est toujours manifeste[5].

1. Ci-devant, *liv.* IV, *n.* 39; *liv.* V, *n.* 24, 25. *Mel. de pot. Pontif.*, *p.* 6. — 2. *IV. Reg.*, XVI. 4, 15. XXI; *Jur.*, *Syst.*, *p.* 222, 223. — 3. Ci-dessus, *n.* 4 *et suiv. jusqu'au* 10. — 4. Ci-dessus, *n.* 86, 87 *et suiv.* — 5. Ci-dessus, *n.* 4 *et suiv.*

CLXX. *Qu'on se sauve dans l'Eglise romaine.* — On ne doit plus hésiter à venir de toutes les communions séparées chercher la vie éternelle dans le sein de l'Eglise romaine, puisqu'on avoue que le vrai peuple de Dieu et ses vrais élus y sont encore, comme on a toujours avoué qu'ils y étaient avant la Réforme prétendue[1]. Mais on s'est enfin aperçu que la différence qu'on voulait mettre entre les siècles qui l'ont précédée et ceux qui l'ont suivie était vaine, et que la difficulté qu'on faisait de reconnaître cette vérité venait d'une mauvaise politique.

Que si les luthériens font encore ici les difficiles, et ne veulent pas se laisser persuader aux sentiments de Calixte; qu'ils nous montrent donc ce qu'a fait depuis Luther l'Eglise romaine pour déchoir du titre de vraie Eglise, et pour perdre sa fécondité, en sorte que les élus ne puissent plus naître dans son sein.

CLXXI. *Les ministres ne sont pas croyables lorsqu'ils font le salut si difficile dans l'Eglise romaine.* — Il est vrai qu'en reconnaissant qu'on se peut sauver dans l'Eglise romaine, les ministres veulent faire croire qu'on s'y peut sauver comme dans un air empesté, et par une espèce de miracle, à cause de ses impiétés et de ses idolâtries. Mais il faut savoir remarquer dans les ministres ce que la haine leur fait ajouter à ce que la vérité les a forcés de reconnaître. Si l'Eglise romaine faisait profession d'impiété et d'idolâtrie, on n'a pas pu s'y sauver devant la Réforme, et on ne peut pas s'y sauver depuis; et s'y on peut s'y sauver devant et après, l'accusation d'impiété et d'idolâtrie est indigne et calomnieuse.

CLXXII. *Excès des ministres, qui préfèrent la secte arienne à l'Eglise romaine.* — Aussi montre-t-on pour elle une haine trop visible, puisqu'on s'emporte jusqu'à dire qu'on s'y peut sauver à la vérité, mais plus difficilement que *parmi les ariens*[2], qui nient la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit; qui par conséquent se croient dédiés à des créatures par le baptême; qui regardent dans l'Eucharistie la chair d'un homme qui n'est pas Dieu, comme la source de la vie; qui croient que sans être Dieu un homme les a sauvés, et a pu payer le prix de leur rachat; qui l'invoquent comme celui à qui est donnée la toute-puissance dans le ciel et dans la terre; qui sont consacrés au Saint-Esprit, c'est-à-dire à une créature pour être ses temples; qui croient qu'une créature, c'est-à-dire le même Saint-Esprit, leur distribue la grâce comme il lui plaît, les régénère et les sanctifie par sa présence. Voilà la secte qu'on préfère à l'Eglise romaine; et cela n'est-ce pas dire à tous ceux qui sont capables d'entendre : Ne nous croyez pas; quand nous parlons de cette Eglise, la haine nous transporte, et nous ne nous possédons plus?

CLXXIII. *Les protestants ne peuvent plus s'excuser de schisme.* — Enfin, il n'est plus possible de tirer nos réformés du nombre de ceux *qui se séparent eux-mêmes, et qui font secte à part*, contre le précepte des apôtres et de saint Jude[3], et contre ce qui est porté dans leur propre Catéchisme[4]. En voici les termes dans l'explication du Symbole : « L'article » de la rémission des péchés est mis après celui de » l'Eglise catholique, parce que nul n'obtient par- » don de ses péchés que premièrement il ne soit » incorporé au peuple de Dieu, et persévère en » unité et communion avec le corps du Christ, et » ainsi qu'il soit membre de l'Eglise : ainsi hors de » l'Eglise il n'y a que damnation et que mort; car » tous ceux qui se séparent de la communauté des » fidèles, POUR FAIRE SECTE A PART, ne doivent espé- » rer salut pendant qu'ils sont en division. »

L'article parle clairement de l'Eglise universelle, visible, et toujours visible; et nous avons vu qu'on en est d'accord : on est pareillement d'accord comme d'un fait constant et notoire, que les Eglises qui se disent réformées, en renonçant à la communion de l'Eglise romaine, n'ont trouvé sur la terre aucune Eglise à laquelle elles se soient unies[1] : elles ont donc fait secte à part avec toute la communauté des chrétiens et de l'Eglise universelle; et selon leur propre doctrine, elles renoncent à la grâce de la rémission des péchés, qui est le fruit du sang de Jésus-Christ : de sorte que la damnation et la mort est leur partage.

CLXXIV. *Répétition abrégée des absurdités du nouveau système.* — Les absurdités qu'il a fallu dire pour répondre à ce raisonnement font bien voir combien il est invincible; car après mille vains détours, il en a enfin fallu venir jusqu'à dire qu'on demeure dans l'Eglise catholique et universelle, en renonçant à la communion de toutes les Eglises qui sont au monde, et se faisant une Eglise à part[2]; qu'on demeure dans la même Eglise universelle encore qu'on en soit chassé par une juste censure; qu'on n'en peut point sortir par un autre crime que par l'apostasie, en renonçant au christianisme et à son baptême; que toutes les sectes chrétiennes, quelque divisées qu'elles soient, sont un même corps et une même Eglise en Jésus-Christ; que les Eglises chrétiennes n'ont entre elles aucune liaison extérieure par l'ordre de Jésus-Christ; que leur liaison est arbitraire; que les Confessions de foi par lesquelles elles s'unissent sont pareillement arbitraires, et des marchés où l'on met ce qu'on veut; qu'on en peut rompre l'accord sans se rendre coupable de schisme; que l'union des Eglises dépend des empires, et de la volonté des princes; que toutes les Eglises chrétiennes sont naturellement et par leur origine indépendantes les unes des autres, d'où il s'ensuit que les indépendants, si grièvement censurés à Charenton, ne font autre chose que conserver la liberté naturelle des Eglises; que pourvu qu'on trouve le moyen de s'assembler de gré ou de force, et *de faire figure dans le monde*, on est un vrai membre du corps de l'Eglise catholique; que nulle hérésie n'a jamais été ni pu être condamnée par un jugement de l'Eglise universelle; qu'il n'y a même et n'y peut avoir aucun jugement ecclésiastique dans les matières de foi; qu'on n'a point droit d'exiger des souscriptions aux décrets des synodes sur la foi; qu'on se peut sauver dans les sectes les plus perverses, et même dans celle des sociniens.

CLXXV. *Le comble des absurdités. Le royaume de Jésus-Christ confondu avec le royaume de Satan.* — Je ne finirais jamais si je voulais répéter toutes les absurdités qu'il a fallu dire pour sauver la Ré-

1. Ci-dessus, *n.* 50, 51 *et suiv. jusqu'à* 59. — 2. *Préjug. lég.*, *I. part.*, *ch.* I; *Syst.*, *p.* 225. — 3. *Jud.*, 17, 18. — 4. *Dim.*, 16.

1. Ci-dessus, *n.* 21, 22, 34, 35 *et suiv.*, 68, 81, 82, 82 — 2. Ci-dessus, *n.* 65, *etc.*

forme de la sentence prononcée contre ceux qui font secte à part. Mais sans avoir besoin d'en raconter le détail, elles sont toutes ramassées dans celle-ci qu'on a toujours soutenue plus ou moins dans la Réforme, et où plus que jamais on met maintenant toute la défense de la cause : *que l'Eglise* catholique, dont il est parlé dans le Symbole, est un amas de sectes divisées entre elles, qui se frappent d'anathème les unes les autres : de sorte que le caractère du royaume de Jésus-Christ est le même que Jésus-Christ a donné au royaume de Satan, ainsi qu'il a été expliqué[1].

Mais il n'y a rien de plus opposé à la doctrine de Jésus-Christ même. Selon la doctrine de Jésus-Christ, le royaume de Satan est divisé contre lui-même, et doit tomber maison sur maison jusqu'à la dernière ruine[2]. Au contraire, selon la promesse de Jésus-Christ, son Eglise, qui est son royaume, bâtie sur la pierre, sur la même Confession de foi, et le même gouvernement ecclésiastique, est parfaitement unie : d'où il s'ensuit qu'elle est inébranlable, et que les portes de l'enfer ne pourront jamais prévaloir contre elle[3]; c'est-à-dire que la division, qui est le principe de la faiblesse, et le caractère de l'enfer, ne l'emportera point contre l'unité, qui est le principe de la force, et le caractère de l'Eglise. Mais tout cet ordre est changé dans la Réforme; et le royaume de Jésus-Christ étant divisé comme celui de Satan, il ne faut plus s'étonner qu'on ait dit, conformément à un tel principe, qu'il était tombé en ruine et désolation.

1. Ci-dessus, *n.* 51, *etc.* — 2. *Luc.*, XI. — 3. *Matth.*, XVI.

CLXXVI. *Fermeté inébranlable de l'Eglise. Conclusion de cet ouvrage.* — Ces maximes de division ont été le fondement de la Réforme, puisqu'elle s'est établie par une rupture universelle; et l'unité de l'Eglise n'y a jamais été connue : c'est pourquoi ses Variations, dont nous avons enfin achevé l'histoire, nous ont fait voir ce qu'elle était, c'est-à-dire un royaume désuni, divisé contre lui-même, et qui doit tomber tôt ou tard : pendant que l'Eglise catholique immuablement attachée aux décrets une fois prononcés, sans qu'on y puisse montrer la moindre variation depuis l'origine du christianisme, se fait voir une Eglise bâtie sur la pierre, toujours assurée d'elle-même, ou plutôt des promesses qu'elle a reçues, ferme dans ses principes, et guidée par un esprit qui ne se dément jamais.

Que celui qui tient les cœurs en sa main, et qui seul sait les bornes qu'il a données aux sectes rebelles, et aux afflictions de son Eglise, fasse revenir bientôt à son unité tous ses enfants égarés; et que nous ayons la joie de voir de nos yeux l'Israël malheureusement divisé se faire avec Juda un même chef[1].

1. *Osée*, I. 11.

AVERTISSEMENT AUX PROTESTANTS

SUR LES LETTRES DU MINISTRE JURIEU CONTRE L'HISTOIRE DES VARIATIONS.

PREMIER AVERTISSEMENT.

Le Christianisme flétri, et le Socinianisme autorisé par ce ministre.

MES CHERS FRÈRES,

I. *Caractères des hérésies et des docteurs qui les défendent, par saint Paul.* — DIEU qui permet *les hérésies*[1], *pour éprouver* la foi de ses serviteurs, permet aussi par la suite du même conseil, qu'il y ait des hommes hardis, artificieux, *errants, et jetant les autres dans l'erreur*[2]; qui sachent donner au mensonge de belles couleurs; que le peuple croie invincibles, parce qu'ils ne se rendent jamais à la vérité, infatigables à disputer et à écrire, et d'autant plus triomphants en apparence, qu'ils sont plus évidemment convaincus.

Mais il leur arrive, comme aux criminels, que plus ils multiplient leurs discours dans une aveugle confiance d'éblouir leurs juges, plus ils se coupent et se contredisent; ainsi en est-il de ces docteurs de mensonge, à qui saint Paul a aussi donné ce caractère, qu'*ils se condamnent eux-mêmes par leur propre jugement*[1].

1. *Cor.*, XI. 19. — 2. *II Tim.*, III. 13.

C'est ce qui paraît manifestement par les continuelles variations des hérésies, qui ne cessent de se condamner elles-mêmes en innovant tous les jours, en tombant d'absurdités en absurdités; en sorte qu'on voit bientôt, comme dit le même saint Paul, que ceux qui en entreprennent la défense, *n'entendent, ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec assurance*[2]. En effet, plus ils sont hardis à décider, plus ils montrent qu'ils n'entendent pas ce qu'ils disent. Ce qui se pousse à la fin de tels excès, que *leur folie est connue à tous*, selon la prédiction du même Apôtre[3]; et c'est alors qu'on peut espérer avec lui, qu'*ils ne passeront pas plus avant*, et que l'excès de l'égarement sera la marque du terme où il devra prendre fin : *Ils n'iront pas plus loin*, dit ce grand Apôtre, et ils cesseront de tromper les peuples, parce que *leur folie sera manifeste à toute la terre.*

II. *Que ces caractères conviennent manifestement au ministre Jurieu.* — Ne vous fâchez pas, mes

1. *Tit.*, III. 11. — 2. *I. Tim.*, I. 7. — 3. *II Tim.*, III. 9.

frères, si j'entreprends de vous faire voir que ces caractères marqués par saint Paul, paraissent manifestement au milieu de vous. Le seul qui s'y fait entendre depuis tant d'années, et à qui, par un si grand silence, tous les autres semblent laisser la défense de votre cause, c'est le ministre Jurieu, qui, outre qu'il est revêtu de toutes les qualités qui donnent de l'autorité dans un parti, ministre, professeur en théologie, écrivain fameux parmi les siens, qui seul, par ses prétendues Lettres pastorales, exerce la fonction de pasteur dans un troupeau dispersé; ajoute à tous ces titres celui de prophète, par la témérité de ses prédictions : mais en même temps il n'avance que des erreurs manifestes; il favorise les sociniens; il autorise le fanatisme, il n'inspire que la révolte, sous prétexte de flatter la liberté; sa politique met la confusion dans tous les Etats : au reste, il n'y a personne contre qui il parle plus que contre lui-même, tant sa doctrine est insoutenable; et il vous pousse si loin, qu'il est temps enfin d'en revenir.

Cinq ou six avertissements semblables à celui-ci le convaincront de tous ces excès. Vous lui allez voir aujourd'hui déchirer les siècles les plus purs, flétrir le christianisme dès son origine, soutenir les sociniens, montrer le salut dans leur communion; et pour défendre la Réforme contre les variations dont on l'accuse, effacer toute la gloire de l'Eglise et de la doctrine chrétienne.

III. *Le ministre entreprend de soutenir que l'Eglise dans ses plus beaux siècles a toujours varié dans sa foi.* — J'avais donné pour fondement à l'*Histoire des Variations*, que varier dans l'Exposition de la foi, *était une marque de fausseté et d'inconséquence dans la doctrine exposée*[1]; que l'Eglise n'avait aussi jamais varié dans ses décisions : et qu'au contraire, les protestants n'avaient cessé de le faire dans leurs actes, qu'ils appellent symboliques, c'est-à-dire dans leurs propres Confessions de foi, et dans les décrets les plus authentiques de leur religion[2]. Sans qu'il soit besoin de défendre ce que j'avance sur le sujet des protestants, il faut bien que ces messieurs se sentent coupables des variations dont je les accuse; autrement il n'y aurait eu qu'à convenir avec nous de la maxime générale, et se défendre sur l'application qu'on en fait à la doctrine protestante. Mais, mes frères, ce n'est pas ainsi qu'on procède. Ce que votre ministre trouve insupportable[3], c'est que j'ai osé avancer que la foi ne varie pas dans la vraie Eglise, et *que la vérité venue de Dieu a d'abord sa perfection*[4]. Ce ministre fait l'étonné, comme si j'avais inventé quelque nouveau prodige, et non pas répété fidèlement ce qu'ont dit nos Pères, que la doctrine catholique est celle *qui est toujours, et partout : Quod ubique, quod semper* : c'est ce que disait le docte Vincent de Lérins[5], une des lumières du quatrième siècle; c'est ce qu'il avait posé pour fondement de ce célèbre avertissement, où il donne le vrai caractère de l'hérésie, et un moyen général pour distinguer la saine doctrine d'avec la mauvaise. Les orthodoxes avaient, comme lui, toujours raisonné sur ce beau principe; les hérétiques mêmes n'avaient jamais

1. *Préf. des Var., n.* 2 *et suiv.* — 2. *Idem, n.* 8. — 3. *Lettre* VI, 3. *an., p.* 42. — 4. *Préf. des Var., n.* 8. — 5. *Vinc. Lirin., Commonit.* I. *init.*

osé le rejeter ouvertement, et l'obscurcissaient plutôt qu'ils ne le niaient : mais lorsque je l'avance, M. Jurieu ne peut le souffrir. « Je suis, dit-il[1], » tenté de croire que M. Bossuet n'a jamais jeté les » yeux sur les quatre premiers siècles : » ce sont donc les quatre premiers siècles, c'est-à-dire le plus beau temps du christianisme, dont il entreprend de montrer que la doctrine est incertaine et variable. « Comment, poursuit-il, se pourrait-il » faire qu'un homme savant pût donner une marque » d'une si profonde ignorance? » Je ne suis pas seulement dans une ignorance grossière, ma *témérité*, dit-il[2], *tient du prodige;* elle va même jusqu'à l'impiété. « On ne sait, dit-il, si l'on dispute avec » un chrétien ou avec un païen : car c'est ainsi précisément que pourrait raisonner le plus grand » ennemi du christianisme : » et il m'accuse d'avoir livré la religion chrétienne, *pieds et poings liés, aux infidèles*[3], parce que j'ai osé dire, « que la vérité venue de Dieu a eu d'abord sa perfection, » c'est-à-dire qu'elle a été très-bien connue et très-» heureusement expliquée d'abord. C'est le contraire » de cela, continue-t-il[4], qui est précisément vrai : » et pour le nier, il faut avoir un front d'airain, ou » être d'une ignorance crasse et surprenante. » Ainsi, pour bien parler de la vérité, au gré de votre ministre, il faut dire « qu'elle n'a pas été bien connue » d'abord, ni heureusement expliquée. La vérité » de Dieu, poursuit-il, n'a été connue que par par-» celles : » la doctrine chrétienne a été composée par pièces; elle a eu tous les changements, et le plus essentiel de tous les défauts des sectes humaines; et lui donner, comme j'ai fait, ce beau caractère de divinité, d'avoir eu d'abord sa perfection, ainsi qu'il appartenait à un ouvrage parti d'une main divine, non-seulement ce n'est pas la bien connaître, mais encore c'est un prodige de témérité, une erreur et une ignorance jusqu'au dernier excès, et une impiété manifeste.

IV. *Ce ministre ne se souvient plus d'un passage de Vincent de Lérins qu'il avait produit ailleurs.* — Mais, mes frères, prenez-y garde : ces étonnements affectés de votre ministre, ces airs de confiance qu'il se donne, et les injures qu'il dit à ses adversaires, comme s'ils n'avaient, ni foi, ni raison, ni même le sens commun, sont des artifices pour vous éblouir, ou pour cacher sa faiblesse : on en a ici une preuve bien convaincante. Ce ministre, qui fait l'étonné lorsqu'on lui dit que la foi ne varie jamais, et, comme un ouvrage divin, qu'elle a eu d'abord sa perfection, ne peut ignorer que ce ne soit la doctrine commune des catholiques; et pour venir aux anciens, dont on pourrait produire une infinité de passages, il ne peut du moins ignorer cet endroit célèbre de Vincent de Lérins[5], où il dit que « l'Eglise de Jésus-Christ, soigneuse gardienne » des dogmes qui lui ont été donnés en dépôt, n'y » change jamais rien : elle ne diminue point; elle » n'ajoute point; elle ne retranche point les choses » nécessaires; elle n'ajoute point les superflues. » Tout son travail, continue ce Père, est de polir » les choses qui lui ont été anciennement données, » de confirmer celles qui ont été suffisamment expli-» quées, de garder celles qui ont été confirmées et

1. *Lett.* VI, *p.* 42, *col.* 2. — 2. *Idem, p.* 42, *col.* 1. — 3. *Ibid col.* 2. — 4. *Ibid., p.* 43. — 5. *Vinc. Lirin., Com.* I

» définies, de consigner à la postérité par l'Écri-» ture, ce qu'elle avait reçu de ses ancêtres par la » seule Tradition. » M. Jurieu reconnaît ce passage, qu'il cite lui-même avec honneur dans son livre de *l'Unité*[1]. J'aurais peut-être pu le mieux traduire; mais j'aime mieux le réciter simplement, comme il l'a lui-même traduit. « Cela est précis, dit ce » ministre; et rien ne le peut être davantage : l'E-» glise n'ajoute rien de nouveau; elle ne fait donc » pas de nouveaux articles de foi. » Je l'avoue, cela est précis; mais contre lui. *Les conciles confirment*, dit-il après Vincent de Lérins, *ce qui a toujours été enseigné*. Il n'y a rien de plus précis pour démontrer que l'Eglise ne varie jamais dans sa doctrine. M. Jurieu n'était pas d'humeur à contester alors cette vérité, puisqu'il ne trouve rien à redire dans ce beau passage de Vincent de Lérins, et qu'au contraire il s'en sert pour confirmer sa doctrine.

V. *Que ma proposition, que le ministre trouve si nouvelle, est précisément celle que Vincent de Lérins a enseignée.* — Mais ce n'est pas assez à ce Père d'établir la même vérité que j'ai posée pour fondement : il l'établit par le même principe, qui est que la vérité venue de Dieu, a d'abord sa perfection, comme un ouvrage divin : « Je ne puis » assez m'étonner, dit-il[2], comment il y a des » hommes si emportés, si aveugles, si impies et si » portés à l'erreur, que non contents de la règle de la » foi, une fois donnée aux fidèles, et reçue de toute » antiquité, ils cherchent tous les jours des nou-» veautés, et veulent toujours ajouter, changer, » ôter quelque chose à la religion; comme si ce n'é-» tait pas un DOGME CÉLESTE, qui, révélé, UNE FOIS, » NOUS SUFFIT; mais une INSTITUTION HUMAINE qui ne » puisse être amenée à sa perfection qu'en la réfor-» mant; où, à dire le vrai, en y remarquant tous » les jours quelque défaut. » Voilà dans Vincent de Lérins un étonnement bien contraire à celui de M. Jurieu. Ce saint docteur s'étonne qu'on puisse penser à varier dans la foi : le ministre s'étonne qu'on puisse dire que la foi ne varie jamais. Le saint docteur traite d'aveugles et d'impies ceux qui ne veulent pas reconnaître que la religion soit une chose où l'on ne peut jamais ôter, ni ajouter, ni changer, en quelque temps que ce soit : le ministre impute, au contraire, à aveuglement et à impiété de n'y vouloir point connaître de changement, ni de progrès. Mais afin de mieux comprendre la pensée de Vincent de Lérins, il faut encore entendre ses preuves. Pour combattre toute innovation, ou variation qui pourrait arriver dans la foi, il dit « que les oracles divins ne cessent de crier : *Ne » remuez point les bornes posées par les anciens*[3]; » et, *Ne vous mêlez point de juger par-dessus le » juge*[4]; » c'est-à-dire, visiblement, par-dessus l'Eglise : et il soutient cette vérité par cette sentence apostolique, « qui, dit-il[5], à la manière d'un » glaive spirituel, tranche tout-à-coup toutes les » criminelles nouveautés des hérésies. *O Timothée, » gardez le dépôt*[6]; c'est-à-dire, comme il l'expli-» que, non ce que vous avez découvert, mais ce qui » vous a été confié; ce que vous avez reçu par » d'autres, et non pas ce qu'il vous a fallu inventer » vous-même; une chose qui ne dépend pas de » l'esprit, mais qu'on apprend de ceux qui nous » ont devancés; qu'il n'est pas permis d'établir par » une entreprise particulière, mais qu'on doit avoir » reçue de main en main par une tradition publi-» que; où vous devez être, non point auteur, mais » simple gardien; non point instituteur, mais sec-» tateur de ceux qui vous ont précédés; c'est-à-dire, » non pas un homme qui mène, mais un homme » qui ne fait que suivre les guides qu'il a devant » lui, et aller par le chemin battu. » Selon la doctrine de ce Père, il n'y a jamais rien à chercher ni à trouver en ce qui concerne la religion : non-seulement elle a été bien enseignée par les apôtres, mais encore elle a été bien retenue par ceux qui les ont suivis : et la règle, pour ne se tromper jamais, c'est, en quelque temps que ce soit, de suivre ceux qu'on voit marcher devant soi. Voilà précisément ma proposition : il n'y a jamais rien à ajouter à la religion, parce que c'est un ouvrage divin, qui a d'abord sa perfection. Loin de s'étonner, avec M. Jurieu, de ce qu'on reconnaît cette perfection de la doctrine chrétienne dès les premiers temps; ce grave auteur s'étonne de ce qu'on peut ne la pas reconnaître; et il n'y a rien, en effet, de plus étonnant que de voir des chrétiens, qu'on veut vous donner pour réformés, qui sont encore à savoir cette vérité, et à qui leur plus célèbre ministre la donne comme un prodige inouï parmi les fidèles.

VI. *Que les variations introduites par le ministre, regardent le fond de la croyance, même dans les dogmes principaux : la Trinité informe selon lui.* — Mais peut-être que ce qui manque, selon ce ministre, à la religion chrétienne, dans ses plus beaux temps, et dès les premiers siècles du christianisme, ce n'est pas des dogmes, mais des manières de les expliquer, et des termes pour les faire entendre; en sorte que la différence entre les Pères et nous, ne soit que dans les expressions; ou, si elle est dans les dogmes mêmes, ce ne sera pas dans les dogmes les plus importants. C'est ce que M. Jurieu semblait d'abord avoir voulu dire, car il n'osait déclarer tout ce qu'il avait dans le cœur; mais il a bien vu que s'en tenir là, ce ne serait pas se tirer d'affaire sur tant d'importantes variations dont les Eglises protestantes sont convaincues : c'est pourquoi il est contraint d'aller plus avant. Premièrement, pour les termes, il s'en fait lui-même l'objection par ces paroles[1] : « On dira que » toutes ces variations n'étaient que dans les termes, » et que dans le fond l'Eglise a toujours cru la » même chose : » mais il rejette bien loin cette réponse : « Il n'est pas vrai, poursuit-il, que ces » variations ne fussent que dans les termes; car les » manières dont nous avons vu que les anciens ont » exprimé la génération du Fils de Dieu, et son » inégalité avec son Père, donnent des idées très-» fausses et très-différentes des nôtres. » Il ne s'agit donc pas de termes, mais de choses; ni de manières d'expliquer, mais du fond; ni dans une matière peu importante, mais dans la plus essentielle, puisque c'est l'*inégalité du Père et du Fils*, sur laquelle les anciens avaient des idées *si fausses et si différentes des nôtres*. C'est, en effet, par ce grand mystère, par le mystère de la Trinité, que

1. *Tr.* VII, *ch.* 4, *p.* 626. — 2. *Vinc. Lir., Com.* I. — 3. *Prov.*, XXII. 28. — 4. *Eccli.*, VIII. 17. — 5. *Vinc. Lir., Com.*, — 6. *I. Tim.*, VI. 20.

1. *Lett.* VI, *p.* 45.

le ministre commence à vous montrer les variations de l'Église. « Ce mystère, vous dit-il[1], est de la » dernière importance, et est essentiel au christia- » nisme : cependant, continue ce hardi docteur, » chacun sait combien ce mystère demeura INFORME » jusqu'au premier concile de Nicée, et même jus- » qu'à celui de Constantinople. » Le mystère de la Trinité *informe!* Mes frères, je vous le demande, eussiez-vous cru devoir entendre cette parole d'une autre bouche que de celle d'un socinien? Si dès le commencement on a adoré distinctement un seul Dieu en trois personnes égales et coéternelles, le mystère de la Trinité n'était pas informe : or, selon votre ministre, il était informe, non-seulement jusqu'à l'an 325, où se tint le concile de Nicée, mais encore cinquante ans après, et jusqu'au premier concile de Constantinople, qui se tint en l'an 381. Donc les premiers chrétiens, dans la plus grande ferveur de la religion, et lorsque l'Église enfantait tant de martyrs, n'adoraient pas distinctement un seul Dieu en trois personnes égales et coéternelles : saint Athanase lui-même, et les Pères de Nicée n'entendaient pas bien cette adoration; le concile de Constantinople a donné la forme au culte des chrétiens : jusqu'à la fin du quatrième siècle, le christianisme n'était pas formé, puisque le mystère de la Trinité, si essentiel au christianisme, ne l'était pas : les chrétiens versaient leur sang pour une religion encore informe, et ne savaient s'ils adoraient trois dieux ou un seul Dieu.

VII. *Selon M. Jurieu, les premiers chrétiens ne croyaient pas que la personne du Fils de Dieu et toute la Trinité fût éternelle.* — Pour prouver ce qu'il avance, le ministre fait enseigner aux Pères des premiers siècles, « que le Verbe n'est pas » éternel en tant que Fils; qu'il était seulement » caché dans le sein de son Père, comme sapience, » et qu'il fut comme produit, et devint UNE PER- » SONNE DISTINCTE de celle du Père, peu devant la » création, et qu'ainsi la trinité des personnes NE » COMMENÇA qu'un peu avant le monde[2]. » Il n'y a personne qui n'ait ouï parler de l'hérésie des sabelliens, qui ne faisaient du Père et du Fils qu'une seule et même personne, et qui par là anéantissaient jusqu'au baptême; on sait combien cette hérésie fut détestée : mais elle était véritable jusqu'au moment que le monde fut créé. « Telle était, du » moins, selon M. Jurieu[3], la théologie des anciens, » celle de l'Église des trois premiers siècles sur la » Trinité, celle d'Athénagoras, contemporain de » Justin, martyr, qui écrivait quarante ans après » la mort des derniers apôtres, celle de Tatien, dis- » ciple de Justin, martyr; et il est clair que le dis- » ciple avait appris cela de son maître; » c'était la foi des martyrs, et c'était en cette foi qu'ils versaient leur sang.

VIII. *Aveuglement du ministre, qui décide que cette erreur, qu'il attribue aux anciens, n'est pas fondamentale.* — C'est aussi en conséquence de cet aveu que le ministre est contraint de dire qu'une si insigne variation dans la doctrine de l'Église, *n'est pas essentielle, ni fondamentale*[4]. Ce n'est pas une erreur fondamentale de dire que le Fils de Dieu n'est pas de toute éternité une personne distincte de celle du Père, et que cette distinction de personne entre le Père et le Fils, et enfin, pour trancher plus net, la trinité des personnes, non-seulement a commencé, mais encore n'a commencé qu'un peu avant la création du monde; en sorte que l'univers est presque aussi ancien que la Trinité qui l'a fait, et que ce qui est adoré comme Dieu par les chrétiens, est nouveau.

Je n'ai pas besoin de remarquer ici l'avantage que cette doctrine donne aux ariens et aux sociniens : le ministre l'a bien senti, mais il s'en sauve d'une étrange sorte : « C'est, dit-il, que les ariens » faisaient le Fils produit du néant, sans rien re- » connaître d'éternel en lui, ni l'essence, ni la » personne; » et les anciens le faisaient produit de la substance du Père, et de même substance avec lui : « seulement, poursuit le ministre, ils vou- » laient que la génération DE LA PERSONNE se fût » faite AU COMMENCEMENT du monde; » et ce monstre de doctrine, selon lui, n'a rien qui combatte l'essence du christianisme, ce n'est pas là *variation essentielle et fondamentale.* On peut être un vrai chrétien, et dire qu'une personne divine, et en un mot, ce qui est Dieu, et vrai Dieu, autant que le Père, a commencé.

IX. *Selon M. Jurieu, les premiers chrétiens ne croyaient pas que Dieu fût immuable.* — Mais la cause qu'il attribue à cette erreur des anciens, est pire que leur erreur même; car leur erreur, poursuit le ministre[1], « venait en partie d'une méchante » philosophie, parce qu'ils n'avaient pas une juste » idée de l'immutabilité de Dieu. » En effet, puisqu'il survenait à Dieu quelque chose, et encore quelque chose de substantiel, une nouvelle génération et une nouvelle personne qui n'y avait point été de toute éternité, la substance de Dieu se changeait et s'altérait avec le temps. Ainsi ce qu'on croit Dieu est nouveau, et ne prévient la créature que de quelques heures : ce qui n'est pas seulement, comme l'avoue le ministre, *n'avoir pas une juste idée de l'immutabilité de Dieu*, mais la détruire en termes formels : de sorte que tout le secours que donne votre ministre aux chrétiens des trois premiers siècles, pour les distinguer des ariens, c'est de les faire plus impies; puisque c'est une impiété beaucoup plus grande d'ôter à Dieu l'immutabilité de son être, qui était connue même des philosophes, que de lui ôter seulement avec les ariens la personne de son fils, bien moins nécessaire à connaître la perfection de son être, que son immutabilité, sans quoi on ne peut pas même le concevoir comme Dieu.

L'eussiez-vous cru, mes chers frères, qu'on dût jamais vous débiter cette doctrine dans des lettres qu'on ose nommer Lettres pastorales? Est-ce un pasteur qui écrit ces choses, ou bien un loup ravissant, qui vient ravager le troupeau? N'est-il pas temps de vous réveiller, lorsque celui qui fait parmi vous le docteur et le prophète, et à qui vous avez remis la défense de votre cause, en vient à cet excès d'égarement, de ne distinguer les chrétiens des trois premiers siècles, et les martyrs mêmes d'avec les ariens, qu'en les faisant plus impies, qu'en leur faisant rejeter non-seulement le dogme le plus essentiel du christianisme, qui est l'éternité

1. *Lett.* VI, *p.* 45, *col.* 2. — 2. *Idem*, *p.* 41. — 3. *Ibid.*, *p.* 43, 44. — 4. *Ibid.*, *p.* 44, *c.* 2.

1. *Lettre* VI, *p.* 44, *c.* 2.

du Fils de Dieu, mais encore ce que les païens n'ont pu méconnaître, l'immutabilité de l'Etre divin; de sorte que les saints docteurs, en perdant la foi, n'aient pu même retenir les restes de la lumière naturelle que les philosophes païens avaient conservée.

Et celui qui vous annonce de tels prodiges, loin d'en rougir, s'en glorifie. « Je me suis, dit-il[1], un » peu étendu à expliquer la théologie de l'Eglise » des trois premiers siècles sur la Trinité, parce » que je n'ai trouvé aucun auteur jusqu'ici, qui » l'ait bien comprise. » C'est la lumière de notre siècle : il se vante de découvrir, dans la théologie des trois premiers siècles, ce que personne n'avait compris avant lui. Mais encore, qu'a-t-il découvert dans leur théologie? Il y a découvert ce grand mystère, que Dieu n'était pas immuable, et qu'un Dieu n'était pas éternel. Voilà la belle découverte de ce grand personnage M. Jurieu : c'est pour cela qu'il nous vante sa grande science, et qu'il avertit « l'évêque de Meaux, qu'un évêque de cour comme » lui, et les autres dont le métier n'est pas d'étu- » dier, devraient un peu ménager ceux qui n'ont » point d'autre profession[2]. » C'est dommage, en effet, qu'on ne se tait pas par toute la terre, pour laisser M. Jurieu écrire tout seul, afin que toute la chrétienté apprenne cette merveille; que les siècles les plus voisins des apôtres, où est la force et la gloire du christianisme, ne croyaient pas Dieu immuable, ni la génération de son Fils éternelle, et que cette erreur est de celles qui ne sont *ni essentielles, ni fondamentales.*

X. *Que, selon M. Jurieu, les premiers chrétiens croyaient les personnes divines inégales.* — Si cette horrible flétrissure du christianisme, si une corruption si manifeste de la foi n'est pas l'accomplissement de ce que dit l'Apôtre sur les hérétiques, *que leur folie sera connue de tous*[3], je ne sais plus quand il le faut attendre. Mais votre docteur continue : « et il est vrai, poursuit-il[4], que les anciens, » jusqu'au quatrième siècle, ont eu une autre » fausse pensée au sujet des personnes de la Tri- » nité : c'est qu'ils y ont mis de l'inégalité. » Ils n'ont donc pas adoré en un seul Dieu trois personnes égales : ils ont adoré le Fils comme Dieu; mais ils ne l'ont pas connu comme étant égal à son Père. Un Dieu n'est pas égal à un Dieu : il y a de l'imperfection, puisqu'il y a de l'inégalité dans ce qui est Dieu : on peut concevoir un Dieu qui n'est pas parfait. Voilà les prodiges qu'on vous enseigne; voilà, dit votre ministre, ce que croyaient les martyrs et les siècles les plus purs. Que reste-t-il donc à conclure, sinon que les ariens raisonnaient mieux, et avaient une doctrine plus pure sur la divinité, que les docteurs de l'Eglise?

XI. *Que, selon M. Jurieu, on peut être dans les mêmes erreurs, et reconnaître du changement dans la substance de Dieu, sans ruiner les fondements de la foi.* — Mais remarquez, mes chers frères, que non content d'attribuer de tels prodiges aux siècles les plus purs de la religion, votre docteur est contraint de dire, comme vous venez de l'entendre, que ces prodiges ne sont pas contraires aux fondements de la foi; car l'erreur des anciens, dit-il, *n'est ni essentielle ni fondamentale :* et il faut bien qu'il en parle ainsi, à moins de condamner l'ancienne Eglise, lorsqu'elle enfantait les martyrs, et de dire qu'elle était Eglise sans avoir les fondements de la foi. Triomphez donc, ariens et sociniens : on peut, sans blesser l'essence de la piété, dire que la personne du Fils de Dieu n'est pas éternelle, qu'il est engendré dans le temps, qu'il n'est pas égal à son Père. Mais triomphez en particulier, ô sociniens, qui osez dire qu'il arrive à l'être de Dieu quelque chose de nouveau : M. Jurieu vous donne les mains, puisqu'il avoue qu'on peut croire, sans blesser le fond de la piété, non pas qu'il survient à Dieu des accidents, comme à nous, et de nouvelles pensées, ce qui autrefois faisait horreur; mais, ce qui est beaucoup pis, qu'il change dans la substance, et qu'une personne divine commence d'être : non-seulement on peut le croire, sans aucun péril de son salut, mais on l'a cru autrefois, et c'était la foi des martyrs.

XII. *Que le ministre approuve lui-même qu'on mette le Fils de Dieu au rang des choses faites, et que personne ne le reprend de ses erreurs.* — Je ne m'étonne pourtant pas que ce ministre parle ainsi, après avoir vu, non ce qu'il tolère dans les autres, mais ce qu'il enseigne lui-même. Car en parlant de Tertullien et de son livre contre Praxéas : « Là » il explique, dit-il[1], la génération du Fils, comme » nous, par l'entendement divin, qui, en se com- » prenant et s'entendant lui-même, a fait son » image et son Verbe qui est son Fils : cela va bien » jusque-là. » Remarquez, mes frères, ce blasphème : Dieu a fait son Fils. Que disaient de pis les ariens? Mais le ministre l'approuve : « Ter- » tullien, dit-il, l'entend comme nous, et cela va » bien jusque-là. » Cela va bien de dire que Dieu fait son Fils, et que celui par qui Dieu a fait toutes choses, est lui-même au nombre des choses faites. Un homme qui ne rougit pas de se donner pour savant, tombe dans une erreur qu'un théologien de quatre jours aurait évitée; et vous ne voyez pas encore que ce téméraire théologien, dans les embarras où le jette la défense de votre cause, hasarde tout, et que l'heure est venue, où, comme disait l'Apôtre, la folie de vos docteurs doit être connue de tout l'univers.

Il n'est pas ici question d'expliquer le sentiment de Tertullien : d'autres docteurs et des protestants l'ont fait devant nous, et ont très-bien justifié qu'il n'a jamais dit absolument que le Fils de Dieu eût été fait, ni autrement qu'il est écrit du Père même, qu'*il a été fait notre refuge, et le refuge du pauvre*[2]. Mais quand Tertullien se serait trompé, selon M. Jurieu, avant que la foi de la Trinité eût été *formée;* maintenant que de son aveu elle a reçu sa forme, fallait-il encore errer avec lui, et mettre le Fils de Dieu au rang des choses faites? et on lui laisse dire parmi vous toutes ces choses. Il n'en est pas moins ministre, pas moins professeur en théologie. Il adresse toutes ces erreurs à tous ses frères, sous le titre le plus vénérable que pût prendre un vrai pasteur, sans que personne le contredise. Il a trouvé parmi vous des contradicteurs sur ces prétendues prophéties : on l'a traité sur cela de visionnaire : on s'est moqué de ce qu'il a dit sur ces prétendus prophètes du Vivarais et du Dauphiné, où

1. *Lettre* VI, *p.* 44. — 2. *Lettre* VIII, *p.* 61. — 3. *II. Tim.*, III, 9. — 4. *Lett.* VI, *p.* 45.

1. *Lett.*, VI, *p.* 44, *col.* 1. — 2. *Ps.*, IX. 10.

toute la marque de l'Esprit de Dieu est de se laisser tomber par terre, et de crier de toute leur force, en fermant les yeux et faisant semblant de dormir. On lui a reproché publiquement qu'en autorisant ces illusions, il autorisait la tromperie et le fanatisme, et exposait le parti protestant à la risée de tout l'univers : on ne l'a pas épargné sur toutes ces choses. Il attaque le fondement de la foi ; il impute à l'ancienne Eglise, dès l'origine du christianisme, des erreurs essentielles sur la Trinité ; il les tolère, il les approuve, il les adopte : cependant on ne lui dit mot sur tout cela ; et ses Lettres pastorales courent l'univers sans être, je ne dis pas notées par les Eglises, mais reprises par aucun particulier; tant le soin de l'orthodoxie, si je puis parler de la sorte, est abandonné parmi vous. Vos gens, délicats sur l'esprit, craignent qu'on ne leur impute des visions et des faiblesses, et ils ne craignent pas qu'on leur impute des erreurs.

XIII. *Le mystère de l'Incarnation est également ignoré par les premiers chrétiens, selon M. Jurieu.* — Si les anciens ont été si aveugles dans le mystère de la Trinité, ils n'auront pas mieux entendu celui de l'Incarnation, dont la Trinité est le fondement : aussi votre ministre vous enseigne-t-il que les anciens docteurs, et « surtout ceux du troisième » siècle, et même ceux du quatrième, ont mêlé d'é» paisses ténèbres les lumières qu'ils avaient sur ce » mystère ; qu'ils ont confondu le Fils et le Saint» Esprit ; qu'ils nous ont fait un Dieu CONVERTI EN » CHAIR, selon l'hérésie qu'on a attribuée à Euty» chès ; et que ce n'est que par la voie des longues » contentions, qu'enfin cette vérité venue de Dieu » est arrivée à la perfection[1] ; » de sorte que loin d'y être d'abord, comme sont les œuvres où Dieu met la main d'une façon particulière, à peine y était-elle après quatre siècles.

XIV. *Les premiers chrétiens ignoraient ce que la raison naturelle enseignait aux païens, et même l'unité de Dieu, et ses perfections.* — Comment les anciens auraient-ils compris les vérités particulières au christianisme, puisque même ils ont ignoré ce que la raison naturelle a enseigné aux Gentils? Ecoutez parler votre ministre : *Je voudrais bien*, poursuit-il[2] *que l'évêque de Meaux me prouvât cette maxime*, (que la vérité venue de Dieu ne peut souffrir de variations, et qu'elle atteint d'abord toute sa perfection,) *seulement dans le dogme d'un Dieu unique, tout-puissant, tout sage, tout bon, infini et infiniment parfait.* Avons-nous bien entendu? Quoi! ce n'est plus l'immutabilité de l'être divin que ce ministre fait ignorer aux premiers chrétiens ; c'est encore tous les autres attributs divins que nous venons de nommer. Répétons encore ces paroles, de peur de nous être trompés en lui faisant dire des nouveautés si étranges : « Je vou» drais bien que l'évêque de Meaux me prouvât cette » maxime, (que la vérité arrive d'abord à sa per» fection,) seulement dans le dogme d'un Dieu uni» que, tout-puissant, tout sage, tout bon, infini et » infiniment parfait. Il n'y a point d'endroit, con» tinue-t-il, où les Pères de l'Eglise auraient dû » être plus uniformes et plus exempts de variations » que celui-là; puisque c'est celui qu'ils devaient » savoir le mieux, s'y exerçant perpétuellement » dans leurs disputes contre les païens : » cependant ils ne le savaient qu'imparfaitement; car, poursuit-il, « combien trouve-t-on dans tous ces » dogmes de variations et de fausses idées? » Ainsi l'unité de Dieu, qui était le dogme le plus éclatant du christianisme, n'était qu'imparfaitement connue par les fidèles des trois premiers siècles. Il le faut bien, puisqu'ils adoraient comme Dieu le Père, la personne du Fils et le Saint-Esprit, qui ne lui étaient, ni égales, ni coéternelles ; ce n'était donc pas un même Dieu, puisque Dieu ne peut être inégal à soi-même. Les chrétiens, qui faisaient semblant de tant détester la multiplicité des dieux, en avaient trois bien comptés dans les premiers siècles ; et afin de ne point errer sur ce seul article, selon eux, « la bonté de Dieu était un accident, » comme la couleur; la sagesse de Dieu n'est pas » sa substance : » et ce n'était pas seulement la pensée d'Athénagoras et de Tertullien : « c'était, » dit-il, la théologie du siècle. » On ne croyait pas « que Dieu fût partout, ni qu'il pût être en même » temps dans le ciel et dans la terre : la plupart » des anciens ont cru Dieu corporel et étendu, » comme Tertullien; » afin que les sociniens, qui ont de Dieu cette basse idée, aient pour garants *la plupart* des saints docteurs. Quel prodige ne peut-on donc pas soutenir par l'autorité de l'Eglise primitive? Et il ne faut pas s'en étonner, « puisqu'on » y représentait Dieu muable et divisible, changeant » ce germe de son Fils en une personne, et divi» sant une partie de sa substance pour son Fils, » sans la détacher de soi[1]. » Qui peut dire que Dieu est muable et divisible, peut lui attribuer toutes les passions, tous les défauts, et même tous les vices, avec les païens. S'il peut changer et devenir ce qu'il n'était pas, il n'est plus *celui qui est*, il tient plus du néant que de l'être : il n'est plus la vérité même, la sainteté même; et il peut perdre tout ce qu'il peut acquérir : ainsi on peut lui ôter non-seulement son Fils et son Saint-Esprit, mais encore tous ses attributs et son propre être. C'est où vous conduit votre ministre; et il conclut cet étrange discours, en disant, « que cette belle et » juste idée que nous avons aujourd'hui de l'être » parfait, quoique vérité venue de Dieu, n'a pas » atteint toute sa perfection d'abord. »

Vous l'entendez, mes chers frères, l'idée de l'Etre parfait est une idée d'aujourd'hui. Quand Tertullien a dit que Dieu était « le souverain grand, » et par-là unique, sans pouvoir avoir son égal, » autrement qu'il ne serait point Dieu[2]; » quand tous les Pères des premiers siècles, aussi bien que de tous les autres ont soutenu aux païens la même chose; quand ils leur ont prouvé mille et mille fois l'unité de Dieu par la souveraineté et la singularité de sa perfection; quand ils ont dit que jamais nul n'avait prononcé le nom de Dieu, qu'en y attachant l'idée de la perfection, ils n'étaient pas entendus, et ils ne s'entendaient pas eux-mêmes : selon M. Jurieu, cette idée que nous avons *aujourd'hui*, n'est pas celle de l'antiquité; et il semble que ce ministre ne l'aurait pas eue, ou n'y aurait pas fait d'attention, si un philosophe moderne n'était venu lui apprendre que l'idée de Dieu était jointe à celle de l'être parfait.

1. *P.* 45, 46. — 2. *P.* 46.

1. *P.* 46. — 2. *Lib.* I. *adv. Marcion., c.* 3.

XV. *Suite de la doctrine du ministre : tous les fondements de la foi ignorés et combattus par les chrétiens des quatre premiers siècles.* — Quoi qu'il en soit, il est certain, selon lui, que les Pères, et même ceux des trois premiers siècles, ne l'avaient pas, non plus que celles de l'éternité et de l'immutabilité de l'être de Dieu, ni des personnes divines, et les autres que nous avons vues. C'est ce que dit ce ministre dans la sixième Lettre de cette année, qui est la première qu'il a opposée à l'*Histoire des Variations*. La seconde, qui est en ordre, la septième, n'est pas moins pleine d'erreurs et d'égarements. Il la commence en répétant « qu'il y a trois » vérités essentielles et fondamentales, imparfaite» ment expliquées par les plus anciens docteurs de » l'Eglise, la Trinité des personnes, l'Incarnation » de la seconde, et l'idée d'un Dieu unique, qui est » l'être infiniment parfait[1]; » et l'on a vu que ce qu'il appelle explication imparfaite de ces dogmes, c'était les anéantir tout à fait, et établir en termes formels des dogmes contraires. Il est bien aisé de comprendre que le reste ne se soutient plus, après qu'on a renversé ces fondements. Aussi était-ce « l'opinion constante et régnante dans ces premiers » siècles de l'Eglise, que Dieu avait abandonné le » soin de toutes les choses qui sont au-dessous du » ciel, sans en excepter même les hommes, et ne » s'était réservé la Providence immédiate que des » choses qui sont dans les cieux. » Ainsi la providence particulière tant célébrée dans l'Ecriture, et poussée par Jésus-Christ même jusqu'au moindre de nos cheveux, était oubliée par les chrétiens, quoiqu'elle fût si sensible, que les philosophes platoniciens et stoïciens, mieux instruits que les chrétiens et que les martyrs, la reconnussent. O Dieu! quelle patience faut-il avoir pour entendre dire des choses si fausses et si avantageuses, non-seulement aux sociniens, mais encore à tout le reste des libertins et des impies! Ce n'est pas tout : « La » grâce, qu'on regarde aujourd'hui, avec raison, » comme l'un des plus importants articles de la re» ligion chrétienne, était entièrement INFORME jus» qu'au temps de saint Augustin. Avant ce temps » les uns étaient stoïciens et manichéens; d'autres » étaient purs pélagiens; les plus orthodoxes ont » été semi-pélagiens[2]. » Quoi! même sans en excepter saint Cyprien, tant cité par saint Augustin contre ces hérétiques[3]? quoiqu'il ait dit en trois mots tout ce qu'il fallait pour les confondre, en disant si précisément, et en prouvant avec tant de force qu'*il ne faut se glorifier de rien, parce que nul bien ne vient de nous?* Les autres Pères n'en ont pas moins dit : et néanmoins, dit notre ministre, *tous en général ont discouru sur cette matière d'une manière à faire voir qu'ils n'y avaient fait aucune attention*, quoique ce soit le fondement de la piété et de l'humilité chrétienne, *et n'avaient pas étudié l'Ecriture là-dessus.* Mais quoique saint Augustin et les conciles de son temps eussent fait sur ce sujet, selon le ministre même, des décisions si justes, on n'a pas laissé de varier : *dans le sixième siècle et dans les suivants, l'Eglise romaine devint quasi pélagienne*[4], pendant que le pape saint Grégoire, un si fidèle disciple de saint Augustin, y présidait : *l'article de la satisfaction de Jésus-Christ, celui de la justification et celui du péché originel*, sont mal enseignés par les anciens Pères : *le péché originel est conçu comme l'un des importants articles de la religion chrétienne :* cependant le ministre me « défie » de lui faire voir cette importante vérité dans les » Pères qui ont précédé saint Augustin, toute for» mée, toute conçue, comme elle a été depuis; » encore qu'il sache bien, pour ne pas citer ici tous les auteurs, qu'on la trouve dans un concile tenu par saint Cyprien[1] aussi constamment et aussi clairement posée que dans saint Augustin même; et que sur ce fondement du péché originel on y établisse la nécessité du baptême des petits enfants, en termes aussi forts qu'on l'a fait dans les conciles de Milève et de Carthage.

1. *Lett.* VII, *p.* 49. — 2. *Idem*, *p.* 50. — 3. *Lib. de Dono persev.*, *c.* 19, *n.* 48. *Cont. Jul.*, *l.* I, *n.* 22, *et alibi*, II, *n.* 25. *Ad Bonif.*, *lib.* IV, *c.* 8 *et seq. n.* 25, *et alibi. t.* X. *S. Cypr.*, *Testim.*, *lib.* III, *c.* 4, *edit. Baluz.*, *p.* 305. — 4. *Lett.* VII, *p.* 50, *c.* 2.

Mais il ne s'agit pas ici de soutenir la doctrine de l'Eglise, il s'agit de manifester aux yeux du monde la basse idée que l'on en a dans la Réforme. « S'il » y a, poursuit le ministre, quelque doctrine im» portante dans toute la religion, et qui soit claire» ment enseignée dans l'Ecriture, c'est celle de la » satisfaction de Jésus-Christ, qui a été mis en » notre place et qui a souffert les peines que nous » avons méritées. Ce dogme si important et si fon» damental est demeuré SI INFORME jusqu'au qua» trième siècle, qu'à peine peut-on rencontrer un » ou deux passages qui l'expliquent bien. » On trouve même dans saint Cyprien des choses « très» injurieuses à cette doctrine; et pour la justifica» tion, les Pères n'en disent rien; ou ce qu'ils en » disent est faux, mal digéré et imparfait. » Ainsi, de tous les articles qui servent de fondement à la piété, il ne s'en est trouvé aucun où la foi des trois premiers siècles ait été pure : que dis-je? aucun où il n'ait régné des erreurs essentielles : et ce n'était pas seulement trois ou quatre auteurs qui se trompaient; le ministre répète encore *que c'était la théologie du siècle*, dont il rend cette raison; « que » dans un temps où le savoir était rare entre les » chrétiens, deux ou trois savants entraînaient la » foule dans leurs opinions; » tant le fondement de la foi était faible et mal établi : en sorte que la théologie de ces siècles était non-seulement *imparfaite et flottante*[2], mais encore pleine d'erreurs capitales, sur tous les articles qu'on vient de voir, quoique ce soit sans difficulté les plus essentiels du christianisme.

XVI. *Que les Pères, selon le ministre, loin d'entendre l'Ecriture, ne la lisaient même pas.* — Il ne faut pas s'en étonner : « C'est dit le ministre[3], que » la vérité n'a pris sa dernière forme que par une » très-longue et très-attentive lecture de l'Ecriture » sainte; et, poursuit-il, il ne paraît pas que les » anciens docteurs des trois premiers siècles s'y » soient beaucoup attachés. » O Dieu, encore un coup, est-il bien possible que ces saints docteurs, un saint Justin, un saint Irénée, un saint Clément d'Alexandrie, un saint Cyprien, tant d'autres qui passaient les jours et les nuits à méditer l'Ecriture sainte, dont leurs écrits ne sont qu'un tissu, qui en faisaient toutes leurs délices, et y trouvaient leur consolation durant tant de persécutions, ne s'y

1. *Epist. ad Fid. de infant. baptiz.*, *p.* 97. — 2. *Lett.* VII, *p* 51. — 3. *Idem.*

soient point attachés, ou qu'ils n'y aient point vu le mystère de la piété qu'on prétend y être si clair, qu'il ne faut à présent aux plus ignorants, aux artisans les plus grossiers, aux plus simples femmes, qu'ouvrir les yeux pour l'y trouver! C'est ainsi qu'on parle de ceux qui ont fondé après les apôtres l'Eglise chrétienne, non-seulement par leurs prédications et par leurs travaux, mais encore par leur sang. Non-seulement le savoir était rare parmi eux, comme on vient d'entendre, quoiqu'il y eût alors tant de philosophes, tant d'excellents orateurs, tant de doctes jurisconsultes, et en un mot tant de grands hommes de toutes les sortes, qui embrassaient le christianisme avec connaissance de cause : mais ce qu'il y a de plus étrange, c'était le savoir qui regardait la religion et l'Ecriture elle-même qui *était rare alors*, même parmi ceux qu'on regardait comme les docteurs. « Ils sortaient, dit votre ministre[1], des écoles des platoniciens; ils étaient » pleins de leurs idées; et ils en ont rempli leurs » ouvrages, au lieu de s'attacher uniquement aux » idées du Saint-Esprit. »

XVII. *Réflexion sur les erreurs attribuées aux premiers siècles du christianisme.* — Il faut ici se souvenir que lorsque l'on accuse la théologie des anciens d'être imparfaite et sans forme, il ne s'agit pas seulement de certaines expressions précises qu'on a opposées depuis aux subtilités et aux faux-fuyants des hérétiques; il s'agit du fond de la doctrine, puisque le ministre soutient, comme on a vu, qu'on allait jusqu'à détruire l'éternité et la Trinité des personnes divines, l'immutabilité, la spiritualité, l'immensité, l'unité et la perfection de l'être divin, l'Incarnation de Jésus-Christ, la corruption aussi bien que la réparation de notre nature, la providence, la grâce, jusqu'à être stoïcien et manichéen, ou pélagien et demi-pélagien; je dis même *les plus orthodoxes :* en sorte qu'il n'y avait aucune partie du mystère et de la doctrine de Jésus-Christ, je ne dis pas qui fût demeurée en son entier, mais qui ne fût pas altérée dans son fond. C'est ainsi que la Réforme se défend. Attaquée dans ses variations elle ne peut se défendre qu'en accusant l'antiquité, et surtout les trois premiers siècles, non-seulement de la plus grossière ignorance, mais encore des erreurs les plus capitales. M. Jurieu est l'auteur d'une si belle défense : au moins, dit-il, nous ne périrons pas tout seuls; nous nous sauverons par le nom et la dignité de nos complices; et s'il faut que la Réforme soit convaincue d'instabilité, et par là de fausseté manifeste, elle entraînera tous les siècles précédents, et même les plus purs, dans sa ruine. N'importe que les sociniens gagnent leur cause : ils nous sont moins odieux que les papistes; et puisqu'il nous faut périr, périssent avec nous les plus saints de tous les Pères, et périsse, s'il le faut ainsi, toute la gloire du christianisme.

XVIII. *Que l'Eglise chrétienne, selon le ministre, a été la plus malheureuse et la plus mal instruite de toutes les sociétés.* — Nous avons observé ailleurs[2] ce que ce ministre téméraire dit des Pères de ces trois siècles : *que c'étaient de pauvres théologiens qui ne marchaient que rez-pied rez-terre*[3]; il n'excepte que le seul Origène, c'est-à-dire de tous ces docteurs celui dont les égarements sont les plus fréquents; et il laisse dans l'ordure et dans le mépris saint Justin, saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, un si sublime théologien; saint Cyprien, un si grand évêque et un martyr si illustre; Tertullien, un prêtre si docte et si vénérable, tant qu'il demeura dans le sein de l'Eglise; saint Ignace même, et saint Polycarpe, disciples de saint Pierre et de saint Jean, et toutes les autres lumières de ces temps-là. Encore si ces *pauvres théologiens* n'étaient qu'ignorants, quoique ce soit un grand crime à des docteurs d'avoir si profondément ignoré les principes de la piété; mais, pour comble d'ignominie, il leur faut attribuer des erreurs plus grossières et plus impies que celles des païens mêmes : et ceux qui ne se défendent que par de si grands outrages envers le christianisme, osent encore se glorifier d'en être les réformateurs, et les seuls restaurateurs de la piété.

Mais ce n'est pas là tout le mal : en sortant de cette ignorance et de ces erreurs capitales des trois premiers siècles, et en venant au quatrième qui est le siècle de lumière, on n'en vaut pas mieux. On retombe en ce moment dans l'idolâtrie, et dans une idolâtrie la plus dangereuse de toutes, aussi bien que la plus grossière et la plus maligne; puisque c'est l'idolâtrie antichrétienne, où sous le nom des saints, on rétablit les faux dieux et tout le culte des païens[1]. Oui, dit-on, c'est en sortant des trois premiers siècles, si grossiers et si infectés de tant d'erreurs, qu'aussitôt on est replongé dans une si détestable idolâtrie; et ces grandes lumières du quatrième siècle, ces grands hommes, sous qui on avoue que la théologie chrétienne a du moins pris à la fin sa dernière forme, saint Basile, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin, qui seul, dit-on, *renferme plus de théologie dans ses écrits que tous les Pères des premiers siècles* fondus ensemble, sont les auteurs de ce culte impie et de cette idolâtrie antichrétienne.

Ce ne sont point ici des conséquences que nous tirions de la doctrine de votre ministre : nous avons produit ailleurs ses termes exprès[2], où il dit que tous ces grands hommes du quatrième siècle y ont fait régner l'idolâtrie; qu'*ils ont été séduits par les esprits abuseurs*, *pour rétablir le culte des démons*[3]; et enfin, que c'est sous eux que se sont formés l'impiété, les blasphèmes, les persécutions, et pour tout dire en un mot, les idolâtries de l'Antechrist.

C'est ce que j'appellerais, si je le voulais, des prodiges de témérité, d'impiété, d'ignorance; et je ferais retomber sur le ministre tous les outrages dont il me charge pour avoir dit seulement que la vérité chrétienne, comme un ouvrage divin, a eu d'abord sa perfection. Je pourrais dire, à juste titre, qu'on ne sait si on a affaire à un chrétien ou à un païen, lorsqu'on entend ainsi déchirer le christianisme, sans l'épargner dans ses plus beaux jours. Mais laissant à part toutes exagérations, considérons de sang-froid la constitution qu'on veut donner à l'Eglise chrétienne. Les derniers siècles, depuis mille ans, sont le règne de l'Antechrist. Autrefois

1. *Lett.* VII, *p.* 51. — 2. *Apoc.*, *Avert.*, *n.* 33, 35. — 3. *Jur.*, *Acc. des Proph.*, *II. part.*, *pag.* 333.

1. *Apoc.*, *Avertiss.*, *n.* 28 *et suiv.* — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *n.* 36.

les protestants vantaient du moins le quatrième, comme le plus éclairé, et ils ne peuvent encore lui refuser cet honneur : mais cependant c'est la source de l'idolâtrie antichrétienne; c'est là qu'elle s'est formée; c'est là qu'elle règne. La Réforme poussée dans ce siècle, voulait, ce semble, se faire un refuge dans les siècles des martyrs; et maintenant ce sont les plus infectés d'ignorance et d'erreurs; je dis, même dans les points les plus essentiels, et dans le fond de la piété. Où est donc cette Eglise de Jésus-Christ contre laquelle *l'enfer ne devait pas prévaloir*[1]? Où est cet ouvrage des apôtres dont Jésus-Christ avait dit : *Je vous ai choisis et je vous ai établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure*[2]? Cependant tout tombe, tout est renversé aussitôt après les apôtres.

XIX. *La décision du concile d'Ephèse censurée par le ministre Jurieu. Les sociniens triomphent selon ces maximes.* — Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est que même en se redressant, on laissait en son entier la plus grande partie de l'erreur. Le mystère de la Trinité était encore *informe* au concile de Nicée, comme on a vu, et *jusqu'au concile de Constantinople*, qui est le second général; le mystère de l'Incarnation n'a été formé que par de longues disputes avec les ariens, les nestoriens et les eutychiens; et ainsi il ne l'était pas au second concile général. Le sera-t-il du moins dans le troisième, qui est celui d'Ephèse, où, après la défaite des ariens, on triompha de Nestorius, ennemi de l'Incarnation? Non, il faut encore essuyer les disputes avec Eutychès. La perfection de ce mystère était réservée au concile de Chalcédoine et au pape saint Léon, quoique ce soit l'Antechrist. Mais le concile d'Ephèse a-t-il du moins expliqué en termes convenables le mystère de l'Incarnation contre Nestorius, qui le détruisait? On avait cru jusqu'ici que ce saint concile de deux cents évêques assemblés de toute la terre, et auquel tout le reste de l'univers donnait son consentement, avait parlé convenablement contre cette erreur, en décidant que la sainte Vierge était vraiment mère de Dieu : car il n'y avait rien de plus précis pour faire voir que Jésus-Christ était né Dieu, également Fils de Dieu et Fils de Marie : ce qui ne laissait aucune évasion à ceux qui divisaient sa personne, et ne voulaient pas avouer qu'un enfant *de trois mois fût Dieu.* C'était donc là de ces expressions inspirées de Dieu à son Eglise, comme le consubstantiel, comme les autres que tous les siècles suivants ont révérées. Mais écoutons M. Jurieu, l'arbitre des chrétiens, et le censeur souverain des premiers conciles œcuméniques. *Ce fut*, dit-il[3], *aux docteurs du cinquième siècle une témérité malheureuse d'innover dans les termes*, en appelant la sainte Vierge *Mère de Dieu;* terme qui n'était point *dans l'Ecriture;* au lieu de se contenter de l'appeler *avec l'Ecriture : Mère de Jésus-Christ.* Le ministre continue : « Aussi Dieu n'a-t-il » pas versé sa bénédiction sur la fausse sagesse de » ces docteurs : au contraire, il a permis que la » plus criminelle et la plus outrée de toutes les » idolâtries de l'antichristianisme ait pris son ori- » gine de là; » il veut dire la dévotion à la sainte Vierge. Mais il faut bien avouer qu'elle était devant ce concile, puisque l'Eglise où il était assemblé, et qui sans doute était bâtie avant qu'il se tînt, s'appelait Marie[1], du nom de cette Mère Vierge, et que longtemps avant ce concile, saint Grégoire de Nazianze avait raconté qu'une martyre du troisième siècle *avait prié la sainte Vierge Marie d'aider une vierge qui était en péril*[2]. Le ministre devrait donc dire, selon ses principes, que ce fut en punition de cette idolâtrie du quatrième siècle, que Dieu livra le cinquième qui la suivit, à la téméraire entreprise d'appeler Marie, mère de Dieu. Mais quelle est donc cette faute des Pères du concile d'Ephèse si hautement censurée par votre ministre? Est-ce que la bienheureuse Vierge n'est pas en effet Mère de Dieu? le ministre n'ose le dire. C'est donc à cause que cette expression, si propre à confondre l'erreur qui partageait Jésus-Christ, n'était pas dans l'Ecriture. A ce coup, que deviendra l'*homousios* de Nicée, et le *Deus de Deo* du même concile? Il deviendra, ce que dit Calvin[3], une expression *dure* qu'il eût fallu supprimer; puisque même, selon cet auteur[4], le Fils de Dieu est *Dieu lui-même* comme son Père, et n'en reçoit pas l'essence divine. C'est ainsi que ces téméraires censeurs méprisent les plus saints conciles et toute l'antiquité ecclésiastique. Le concile d'Ephèse ne leur est plus rien; celui de Nicée n'est pas plus ferme : en méprisant les expressions propres et précises, qui servaient de barrière aux dogmes contre les fuites et les équivoques des hérétiques, ils ouvrent la voie aux sociniens. En effet, ces téméraires docteurs n'épargnent rien. Ils nous ont fait un christianisme tout nouveau, où Dieu n'est plus qu'un corps, où il ne crée rien, ne prévoit rien que par conjectures. comme nous; où il change dans ses résolutions et dans ses pensées; où il n'agit pas véritablement par sa grâce dans notre intérieur; où Jésus-Christ n'est qu'un homme; où le Saint-Esprit n'est plus rien de subsistant; où pour la grande consolation des libertins l'âme meurt avec le corps, et l'éternité des peines n'est qu'un songe plein de cruauté. Tel est ce nouveau christianisme que Socin et ses sectateurs ont introduit. Vous vous récriez avec raison contre ces blasphèmes; mais ces subtils adversaires ne s'étonnent pas de vos cris. Pourquoi se tant récrier? vous diront-ils : vos ministres sont pour nous; vous leur avez vu attribuer aux premiers docteurs de l'Eglise la partie la plus importante des dogmes qui vous font peine dans notre doctrine. Dieu change, Dieu est un corps; le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas des choses subsistantes de toute éternité; la grâce et le péché originel sont des dogmes que les premiers siècles ne connaissaient pas : c'est ce que nous avons déjà gagné de l'aveu de vos ministres. Vous vous accoutumerez peu à peu à tout le reste de nos dogmes, et alors la réformation sera vraiment accomplie. Vous le savez : c'est ainsi qu'ils parlent; mais que leur répondrez-vous selon les principes de votre ministre? Pendant qu'ils abusent de l'Ecriture, et la tournent en mille manières plausibles au sens humain qu'elles flattent, si vous pensez, mes frères, donner un frein à leur licence,

1. *Matth.*, XVI. 18. — 2. *Joan.*, XV. 16. — 3. *Lett.* XVI, 1. *an.*, *p.* 130, 131.

1. *Concil. Ephes.*, *act.* 1; *Labb.*, *tom.* III, *col.* 415. — 2. *Orat. in Cypr. et Just.*, *tom.* I, *p.* 279. — 3. *Opusc. explic. perfid. Valent. Gent.*, *p.* 673, 681. — 4. *Idem*, *p.* 665, 672, *etc. I. Instit.*, *n.* 13, 19, *etc.*

en disant qu'ils ne peuvent montrer un seul auteur chrétien qui ait entendu l'Ecriture comme ils font, et plutôt, qu'on leur montrera que tous les auteurs leur sont contraires : cette preuve, la plus sensible et la plus propre à leur conviction qu'on puisse leur opposer, par le secours de vos ministres, n'est plus qu'un jouet de ces esprits libertins. Leur vanterez-vous le quatrième et le cinquième siècle, l'autorité de leurs conciles, et les lumières admirables de leurs docteurs? Mais c'est la source et le siége de l'idolâtrie antichrétienne. Irez-vous aux siècles précédents? Mais tout y est plein d'erreurs et d'ignorance, et vos ministres leur y font trouver plus de partisans que de censeurs. Qu'y a-t-il donc d'entier dans le christianisme, et où le trouverons-nous dans sa pureté?

XX. *L'Ecriture même ne subsiste plus. Jésus-Christ et les apôtres n'ont plus d'autorité.* — Dans l'Ecriture, dites-vous? Voilà de quoi on vous flatte; mais vous ne considérez pas que pour l'honneur de l'Ecriture, il faut trouver quelqu'un qui l'ait entendue : or, si nous en croyons votre ministre, il n'y eut jamais de livre plus universellement mal entendu que cette Ecriture, ni de doctrine plutôt oubliée que celle de Jésus-Christ, ni enfin de docteurs plus malheureux que les apôtres; puisqu'à peine avaient-ils les yeux fermés, que l'Eglise qu'ils avaient plantée fut toute défigurée par des erreurs capitales. Et par qui est arrivé ce malheur sur le travail des apôtres? Par leurs disciples, par leurs successeurs, par ceux qui remplirent leurs chaires incontinent après eux, par ceux qui versaient leur sang pour leur doctrine : tant ils avaient mal instruit leurs disciples; tant leur travail, qui devait être si solide et si permanent, fut tôt dissipé.

XXI. *Les sociniens, autrement les tolérants, poussent le ministre dans une manifeste contradiction et ne lui laissent aucune réplique.* — Là vous aurez à essuyer la risée et les railleries des libertins. Où sont, diront-ils, les promesses de Jésus-Christ? Où la fermeté de son Eglise? Où la pureté tant vantée du christianisme? Les sociniens déclarés ne seront pas moins terribles : Pourquoi nous condamnez-vous avec tant d'aigreur pour des dogmes qui nous sont communs avec les martyrs? Mais ceux qui pressent le plus M. Jurieu, sont ceux qu'il appelle les tolérants, c'est-à-dire des sociniens déguisés, mitigés, si vous le voulez, dont toute *la religion*, dit votre ministre [1], *est dans la tolérance des différentes hérésies.* « Ces sortes de gens, poursuit-» il, tirent avantage des variations des anciens, et » ils disent : Il faut que les mystères de la Trinité » et de l'Incarnation ne soient pas couchés si clai-» rement dans l'Ecriture, puisque les premiers » Pères ont varié là-dessus. »

Assurément il n'y a rien de plus pressant que cet argument des tolérants. Car ces anciens, qu'on accuse d'avoir varié sur ces mystères, ne sont pas les simples et les ignorants; ce sont les docteurs et les évêques : ce ne sont pas quelques esprits contentieux qui obscurcissaient exprès les Ecritures : ce sont les saints et les martyrs. Si donc on avoue aux sociniens, ou, si vous voulez, à ces tolérants, que ces mystères n'étaient pas connus dans les premiers siècles, il s'ensuit qu'ils n'étaient pas clairs

1. *Lett.* VII, *p.* 53.

dans l'Ecriture, et qu'il faut encore maintenant excuser ceux qui ne peuvent les y voir.

Que répond ici votre ministre? Ecoutez et étonnez-vous de la prodigieuse contradiction de sa doctrine. « Il faut répondre à cela, dit-il [1], qu'il n'est » pas vrai que les anciens Pères aient varié sur les » parties essentielles de ces mystères. Car ils ont » tous constamment reconnu qu'il n'y avait qu'un » Dieu, et une seule essence divine : dans cette » seule essence trois personnes, et que la seconde » de ces trois personnes s'est incarnée et a pris » chair humaine. » Voilà une réponse qui tranche; mais les tolérants lui feront bien voir qu'il ne la peut avancer sans se contredire. Vous nous assurez maintenant, diront-ils, que les anciens n'ont point varié dans les parties essentielles de ces mystères : mais vous nous disiez tout à l'heure qu'ils niaient l'éternité de la personne du Fils, et qu'ils croyaient que pour en expliquer la génération, il fallait dire qu'il était arrivé du changement en Dieu; en sorte que son propre Fils ne lui était pas coéternel : par conséquent, ni l'éternité de sa personne, ni l'immutabilité de son éternelle génération, ne sont pas *parties essentielles* du mystère de la Trinité.

Cela est embarrassant pour votre ministre, et vous voyez bien qu'il n'en sortira jamais. Mais ces tolérants le poussent encore plus avant : *Les anciens Pères*, dites-vous, *n'ont point varié là-dessus*, c'est-à-dire sur le mystère de la Trinité et sur celui de l'Incarnation : *et c'est une preuve évidente que l'Ecriture est claire sur ces articles.* Tout ce donc où ils ont varié n'était pas clair : or, selon vous, ils ont varié, non-seulement sur l'éternité de la personne du Verbe, et sur l'immutabilité de l'être divin, mais encore sur la providence particulière, sur la spiritualité et l'immensité de Dieu, sur la grâce, sur le libre arbitre, sur la satisfaction de Jésus-Christ, et sur tous les autres points qu'on a vus : donc l'Ecriture n'est pas claire sur tous ces points, et il faut tolérer ceux qui les rejettent.

Que sert ici à votre ministre la distinction de la foi et de la théologie? *La foi des anciens*, dit-il, *n'a pas varié*, mais seulement *leur théologie.* Ces importuns tolérants ne le laisseront pas en repos. Qu'appelez-vous leur théologie, que vous distinguez de leur foi? C'est, dit le ministre, l'explication qu'ils ont voulu faire des articles de la foi. Mais voyons encore quelle explication? Etait-ce une explication qui laissât en son entier le fond des mystères, ou bien une explication qui le détruisit en termes formels?

Ce n'était pas une explication qui laissât en son entier le fond du mystère, puisqu'on lui a démontré que, selon lui, c'étaient les choses les plus essentielles, que les anciens ignoraient; comme sont l'éternité du Fils de Dieu, la perfection de l'Etre divin, et les autres choses semblables. Ainsi leurs explications regardaient immédiatement le fond de la foi : la distinction de théologie, dont on vous amuse, n'est qu'une illusion et un discours jeté en l'air pour tromper les simples.

XXII. *Que le ministre, poussé par les embarras de sa cause, visiblement ne sait où il en est.* — Reconnaissez donc, mes chers frères, que votre docteur, incertain de ce qu'il doit dire, hasarde tout ce

1. *Lett.* VII, *p.* 53.

qui lui vient dans la pensée, selon qu'il se sent pressé par les difficultés qu'on lui propose, et vous le donne pour bon, sans vous ménager. Dans son *Système de l'Eglise*[1], il a eu besoin de dire qu'elle n'avait jamais varié dans les articles fondamentaux : il l'a dit, et s'il y a une vérité qui ne puisse être contestée, c'est celle-là, puisqu'il est de la dernière évidence que l'Eglise ne subsiste plus quand on en a renversé jusqu'aux fondements. D'ailleurs il n'a point trouvé de meilleur moyen pour distinguer les articles fondamentaux d'avec les autres, qu'en disant que les articles fondamentaux sont ceux qui ont toujours été reconnus : on n'a donc jamais varié sur ces articles. C'était ici une doctrine où il fallait absolument demeurer ferme, et selon ses principes particuliers, et selon la vérité même : mais l'*Histoire des Variations* a fait changer un principe si constant. Pour justifier les variations de la Réforme, il a fallu en trouver dans l'ancienne Eglise. Votre ministre avait cru d'abord qu'il lui suffirait d'en montrer dans la manière seulement d'expliquer les choses ; mais dans la suite de la dispute il a bien vu qu'il n'avançait rien, s'il ne montrait des variations dans le fond même : il a donc fallu en attribuer aux premiers siècles, et dans les matières les plus essentielles. Les tolérants sont venus qui lui ont prouvé par ses principes que ces matières n'étaient donc plus si essentielles, s'il était vrai que les premiers siècles les eussent ignorées ou rejetées. Alors il a fallu revenir à ses premières pensées, et répondre que les premiers siècles n'avaient point varié dans tous ces points. Ainsi dans la même lettre[2] on trouve les trois premiers siècles accusés d'erreurs capitales sur la personne du Fils de Dieu, sur la foi de la Providence, sur la satisfaction et la grâce de Jésus-Christ; et le reste que nous avons vu ; et on y trouve en même temps *qu'on n'a jamais varié sur les parties essentielles de ces mystères*[3]. Le même homme dit ces deux choses dans la même Lettre; et pour s'expliquer plus clairement, il commence par assurer « que la » foi des simples n'a jamais varié sur la Trinité, » sur l'Incarnation, et sur les autres articles fon- » damentaux, comme sur la satisfaction que Jésus- » Christ a offerte par sa mort pour nos péchés, et » enfin sur la Providence, qui seule gouverne le » monde, et dispense tous les événements particu- » liers. » Voilà donc déjà la foi des simples, c'est-à-dire, du gros des fidèles, en sûreté : mais de peur qu'on ne s'imagine que les docteurs ne fussent ceux dont la subtilité eût tout brouillé, il ajoute : « que cette foi des simples était en même temps la » foi des docteurs. » Voilà ce qu'on trouve en termes formels dans les mêmes Lettres de votre ministre : c'est-à-dire, qu'on y trouve en termes formels dans une matière fondamentale, les deux propositions contradictoires; tant il est peu ferme dans le dogme, et tant il est manifestement de ceux dont parle saint Paul, *qui n'entendent ni ce qu'ils disent eux-mêmes, ni les choses dont ils parlent avec le plus d'assurance*[4].

XXIII. *Que tout ce qu'il pourra dire sera également contre lui.* — Il faudra enfin toutefois que ce ministre choisisse, puisqu'on ne peut pas soutenir ensemble les deux contradictoires. Mais, mes frères, que choisira-t-il, puisqu'il est également pris, quoi qu'il choisisse? Dira-t-il que la foi de l'Eglise n'a jamais varié? Il fait pour moi, et il confirme ma proposition qu'il a trouvée si étrange, si prodigieuse, *si pleine de témérité et d'ignorance, et plus digne enfin d'un païen que d'un chrétien.* Prendra-t-il le parti de dire que l'Eglise des premiers siècles a varié dans ses dogmes? Ils ne seront donc plus fondamentaux, ni si certains que le prétend ce ministre même : il sera forcé de recevoir ceux qui les nieront; et les tolérants, c'est-à-dire, comme on a vu, des sociniens déguisés, gagneront leur cause.

Peut-être que, pour couvrir ses contradictions et son erreur, il dira qu'à la vérité les Pères qu'il a cités ont enseigné ce qu'il avance : mais que c'étaient des particuliers qui n'entendaient pas les vrais sentiments de l'Eglise. Mais déjà, s'il est ainsi, ma proposition, tant condamnée par votre ministre, est en sûreté; puisqu'il demeure pour constant qu'on ne peut plus accuser la foi de l'Eglise, ni soutenir qu'elle ait varié : et d'ailleurs ce n'est ici qu'une échappatoire; puisque le ministre n'a pas prétendu montrer de l'erreur dans la doctrine des particuliers, mais par la doctrine des particuliers, en faire voir dans l'Eglise même, y faire voir, comme il dit, *des erreurs capitales dans la théologie de ces siècles-là, une opinion régnante et constante*, et le reste que nous avons vu[1] : et quand il n'aurait voulu rapporter que des erreurs particulières, il ne laisserait pas d'être convaincu de ne les avoir pas rejetées; puisque, pour les rejeter autant qu'il faut, il faut les rejeter jusqu'à dire qu'elles sont damnables. Or elles ne sont pas damnables, si elles se sont trouvées dans les martyrs, si l'Eglise les y a vues, et les y a tolérées : il faudra donc mettre au rang de ceux qu'on tolère, ceux qui nient que la génération et la personne du Fils de Dieu soient éternelles. La conséquence est si bonne, que votre ministre a été contraint de l'avouer; d'avouer, dis-je, que l'erreur où l'on niait l'éternité de la personne du Fils de Dieu, n'était pas *essentielle et fondamentale :* ce qui donne aux défenseurs de cette impiété la même entrée qu'aux luthériens dans la communion de la vraie Eglise.

XXIV. *Étrange état où ce ministre met les protestants.* — Mais enfin, direz-vous, venons au fond. Est-il vrai, ou ne l'est-il pas, que les saints docteurs aient varié sur tous ces dogmes? Hélas! où en êtes-vous, si vous avez besoin qu'on vous prouve que les articles les plus essentiels, et même la Trinité et l'Incarnation, ont toujours été reconnus par l'Eglise chrétienne? Il n'y a que les sociniens qui aient besoin d'être instruits sur ce sujet-là. Que si vous êtes ébranlés par l'autorité de M. Jurieu, qui vous dit si hardiment que ces importantes vérités n'étaient pas connues des anciens, vous devez en même temps vous souvenir que sa doctrine ne se soutient pas, et que ce qu'il assure si clairement dans un endroit, il ne le désavoue pas moins clairement en l'autre. Ce ministre n'est donc plus bon qu'à vous faire voir la confusion qui règne dans vos Eglises, où ce qu'il y a de plus important et de plus certain devient plus douteux.

1. *Syst. de l'Egl.*, *p.* 256 *et suiv.* 453 *et suiv.: etc.* — 2. *Lett.* VII, *p.* 49 *et suiv.* — 3. *Idem*, *p.* 56. — 4. *I. Tim.*, I. 7.

1. *Lett.* VI, *p.* 45; VII, *p.* 49. Ci-dessus, *n.* 15.

XXV. *Les Pères calomniés par M. Jurieu, justifiés non-seulement par les catholiques, mais encore par les protestants : la calomnie du ministre contre Athénagoras.* — Mais après tout, que vous dit-on pour vous prouver les variations qu'on attribue aux anciens? Pour vous faire croire, par exemple, que les anciens admettaient en Dieu du changement, on vous produit Athénagoras : mais cet auteur, dans le propre endroit qu'on vous allègue[1], répète trois et quatre fois *que Dieu est non-seulement un être immense, éternel, incorporel, qui ne peut être entendu que par l'esprit et par la pensée;* mais encore ce qui est précisément ce qu'on nous conteste, *indivisible, immuable;* ou qu'on me montre ce que veut dire ce mot απαθὴς, si ce n'est inaltérable, immuable, imperturbable, incapable de rien recevoir de nouveau en lui-même, ni d'être jamais autre chose que ce qu'il a été une fois. Voilà, ce me semble, assez clairement, l'immutabilité de l'Être divin, et en passant son immense perfection, que votre ministre ne veut pas qu'on ait connue distinctement en ces temps-là. Il ne me serait pas plus difficile de défendre les autres Pères d'une si grossière erreur; et si je parle d'Athénagoras à votre ministre, c'est à cause que c'est le premier qu'il a cité, et le premier de ces saints auteurs qui m'est tombé sous la main : mais à Dieu ne plaise, mes frères, que j'aie à défendre la doctrine des premiers siècles contre vous, sur l'éternelle génération du Fils de Dieu.

Si votre ministre en doute, et qu'il ne veuille pas lire les doctes traités d'un Père Thomassin[2], qui explique si profondément les anciennes traditions, ou la savante Préface d'un père Pétau[3], qui est le dénouement de toute sa doctrine sur cette matière; je le renvoie à Bullus[4], ce savant protestant anglais, dans le Traité où il a si bien défendu les Pères qui ont précédé le concile de Nicée. Vous devez, ou renoncer, ce qu'à Dieu ne plaise, à la foi de la sainte Trinité, ou présupposer avec moi que cet auteur a raison. L'antiquité n'a pas moins connu les autres points; et sans m'arrêter ici à vous nommer tous les Pères, le seul saint Cyprien suffirait pour confondre M. Jurieu. Je le défie de me faire voir dans ce grave auteur la moindre teinture des erreurs dont il accuse les trois premiers siècles : au contraire, il serait aisé de lui faire voir toutes ces erreurs condamnées dans ses écrits, si c'en était ici le lieu; et vous pouvez en faire l'essai dans un des passages que votre ministre produit.

XXVI. *Calomnie de M. Jurieu contre saint Cyprien.* — Pour vous montrer que saint Cyprien n'entendait pas la satisfaction de Jésus-Christ, il a produit un passage[5], où il dit que « la rémission » des péchés se donne dans le baptême par le sang » de Jésus-Christ; mais que les péchés qui suivent » le baptême sont effacés par la pénitence et par » les bonnes œuvres[6]. » Il voudrait vous faire croire que la rémission des péchés, que saint Cyprien attribue à la pénitence et aux bonnes œuvres, est opposée à celle qu'il attribue au sang du Sauveur; mais c'est à quoi ce saint martyr ne songeait pas. Il ne fait que rapporter les passages de l'Écriture, où la rémission des péchés est attribuée à l'aumône et aux bonnes œuvres. Si ces expressions emportaient l'exclusion du sang de Jésus-Christ, il faudrait donc faire le même procès, non plus à saint Cyprien, mais à Salomon, qui a dit que *le péché a été nettoyé par la foi et par l'aumône*[1]; à l'Ecclésiastique, qui enseigne que *comme l'eau éteint le feu ardent, ainsi l'aumône résiste aux péchés*[2]; à Daniel qui a dit : *Rachetez vos péchés par vos aumônes*[3]; au livre de Tobie, où il est écrit, que *l'aumône délivre de la mort*, et qu'*elle lave les péchés*[4]; à Jésus-Christ même, qui dit : *Faites l'aumône et tout est pur pour vous*[5]. Mais si dans ces passages célèbres, que saint Cyprien produit, et qu'il produit tous sous le nom d'Écriture sainte, même ceux de l'Ecclésiastique et de Tobie, ne veulent pas dire que l'aumône sauve indépendamment du sang de Jésus-Christ, pourquoi imputer cette erreur à saint Cyprien, qui ne fait que les répéter? Si donc il attribue particulièrement à Jésus-Christ la rémission des péchés dans le baptême, c'est à cause qu'il y agit seul, et sans qu'il soit nécessaire d'y joindre nos bonnes œuvres, ou, comme parle saint Cyprien[6], nos *satisfactions particulières*, ainsi qu'il paraît dans les enfants : mais au surplus quand il dit qu'*il faut* SATISFAIRE; qu'*il faut* MÉRITER *la bienveillance de notre Juge, le fléchir par nos bonnes œuvres, et le faire notre débiteur*, il n'entend pas pour cela que la rémission des péchés, et la grâce que nous acquérons par ce moyen, ne viennent pas de son sang; car au contraire, il reconnaît que lorsque ce juste Juge donnera à *nos bonnes œuvres et* A NOS MÉRITES *les récompenses qu'il leur a promises*, la vie éternelle que nous obtiendrons, nous sera donnée *par son sang. Il faut*, dit-il[7], SATISFAIRE *à Dieu pour ses péchés* : mais il faut aussi *que la satisfaction soit reçue par Notre Seigneur*. Il faut croire que tout ce qu'on fait n'a rien de parfait ni de suffisant en soi-même; puisqu'après tout, quoi que nous fassions, nous ne sommes que des serviteurs inutiles, et que nous n'avons pas même à nous glorifier du peu que nous faisons; puisque, comme nous l'avons déjà rapporté, tout nous vient de Dieu par Jésus-Christ, en qui seul nous avons accès auprès du Père[8].

Voilà les paroles de saint Cyprien; et vous voyez bien, mes chers frères, que sa doctrine est la nôtre. Nous distinguons avec lui la grâce pleinement donnée dans le baptême, d'avec celle qu'il faut obtenir par de *justes satisfactions*, comme parle le même Père[9], et néanmoins qu'il ne faut attendre, dit-il encore dans le même endroit, *que de la divine miséricorde*.

Votre ministre vous a donc fait voir que saint Cyprien ne connaissait pas, non plus que les autres Pères, la justification protestante. Il a raison, et il vous confirme ce que j'ai fait ailleurs[10], que votre justification, par pure imputation, est un mystère inconnu à toute l'antiquité; comme nous avons démontré que les protestants, et Mélanchton même, le plus zélé défenseur de cette doctrine, en demeurent d'accord. Ainsi saint Cyprien n'avait garde de

1. *Athenag.*, *Legat. pro Christ. Edit. Bened. inter Opera Just.*, *n.* 8, *p.* 285. — 2. *Dogm. Theol. Thomass.*, *tom.* III. — 3. *Petav.*, *Præf.*, *t.* II, *Theol. dogm.* — 4. *Bull. Def. PP.* — 5. *Lett.* VII, *p.* 50, *c.* 2. — 6. *Cypr.*, *Tr. de Oper. et Eleemos.*

1. *Prov.*, IV. 27. — 2. *Eccli.*, III. 33. — 3. *Dan.*, IV. 24. — 4. *Tob.*, XII. 9. — 5. *Luc.*, XI. 41. — 6. *Cypr.*, *de Op. et Eleem.*, *p.* 237 *et seq.* — 7. *Epist.* 26. — 8. *Testim.* III. 4, *p.* 305; *Testim.* II. 27. *p.* 293 *et* 294. — 9. *Epist.*, XL, *p.* 54. — 10. *Var.*, *liv.* V, *n.* 29. 39.

parler en ce point-là comme vous faites; et tout ce qu'a gagné votre ministre en vous citant ce saint martyr, ça été de vous montrer la condamnation, non d'une vérité vraiment chrétienne, mais d'un article particulier de votre Réforme.

XXVII. *Passage de saint Augustin, pour montrer que l'Eglise apprend de nouveaux dogmes : que ce passage est falsifié, et prouve tout le contraire.* — Mais enfin, direz-vous encore, il cite un passage exprès de saint Augustin, où ce sublime théologien reconnait qu'en combattant les hérétiques, « l'Eglise apprend tous les jours de nouvelles vérités; ce ne sont donc pas, conclut le ministre[1], de nouvelles explications et de nouvelles manières que les hérétiques donnent moyen à l'Eglise d'apprendre, mais de nouvelles vérités. » Ce passage est concluant, direz-vous. Il est vrai : mais par malheur pour votre ministre, *ces nouvelles vérités* sont de son invention. Voici ce que dit saint Augustin dans le passage qu'il allègue : « Il y a, dit-il[2], plusieurs choses qui appartiennent à la foi catholique, lesquelles étant agitées par les hérétiques, dans l'obligation où l'on est de les soutenir contre eux, sont considérées plus soigneusement, plus clairement entendues, plus vivement inculquées; en sorte que la question émue par les ennemis de l'Eglise, est une occasion d'apprendre. » Voilà tout ce que dit saint Augustin, sans y rien ajouter ni diminuer. Si j'avais eu à choisir dans tous ses ouvrages un passage exprès contre ce ministre, j'aurais préféré celui-ci à tous les autres; puisqu'il est clair, selon les paroles de ce saint docteur, qu'apprendre, dans cet endroit, n'est pas découvrir *de nouvelles vérités*, comme le ministre l'ajoute du sien; mais se confirmer dans celles qu'on sait, s'y rendre plus attentif, les mettre dans un plus grand jour, les défendre avec plus de force : ce qui présuppose manifestement ces vérités déjà reconnues. Après cela, fiez-vous à votre ministre, quand il vous cite des passages. Non, mes frères, il ne les lit pas, ou il ne les lit qu'en courant : il y cherche des difficultés et non pas des solutions; de quoi embrouiller les esprits et non de quoi les instruire; et il n'épargne rien pour vous surprendre.

XXVIII. *Qu'un passage du Père Pétau, produit par M. Jurieu, dit encore tout le contraire de ce que prétend ce ministre.* — Comme quand pour vous faire accroire, *que la théologie des Pères était imparfaite* sur le mystère de la Trinité, il fait dire au Père Pétau *en propres termes, qu'ils ne nous en ont donné que les premiers linéaments*[3]. Mais ce savant auteur dit le contraire à l'endroit que le ministre produit, qui est la préface du tome II des *Dogmes théologiques :* car il entreprend d'y prouver que la doctrine catholique a toujours été constante sur ce sujet; et dès le premier chapitre de cette préface, il démontre que *le principal et la substance du mystère* a toujours été bien connu par la Tradition; que les Pères des premiers siècles *conviennent avec nous dans le fond, dans la substance, dans la chose même, quoique non toujours dans la manière de parler*[4] *:* ce qu'il continue à prouver au second chapitre, par le témoignage de saint Ignace, de saint Polycarpe, et de tous les anciens docteurs : enfin dans le troisième chapitre, qui est celui que le ministre nous objecte en parlant de saint Justin, celui de tous les anciens qu'on veut rendre le plus suspect, ce savant Jésuite décide que ce saint martyr *a excellemment et clairement proposé ce qu'il y a de principal et de substantiel dans ce mystère :* ce qu'il prouve aussi d'Athénagoras, et de Théophile d'Antioche, des autres, *qui tous ont tenu*, dit-il[1], *le principal et la substance du dogme sans aucune tache;* d'où il conclut que s'il se trouve dans ces saints docteurs quelque passage plus obscur, c'est à cause qu'ayant à traiter avec « les païens et les philosophes, ils ne déclaraient pas avec la dernière subtilité et précision, l'intime et le secret du mystère dans les livres qu'ils donnaient au public; et pour attirer ces philosophes, ils le tournaient d'une manière plus conforme au platonisme qu'ils avaient appris, de même qu'on a fait encore longtemps après dans les catéchismes, qu'on faisait pour instruire ceux qu'on voulait attirer au christianisme, à qui au commencement on ne donnait que les premiers traits, ou, comme le ministre le traduit, les premiers linéaments des mystères : » non qu'ils ne fussent bien connus, mais parce qu'on ne jugeait pas que ces âmes, encore infirmes, en pussent soutenir tout le poids; en sorte qu'on jugeait à propos de les introduire dans un secret si profond, avec un ménagement convenable à leur faiblesse : voilà, *en propres termes*, ce que dit ce Père. Votre ministre lui fait dire tout le contraire *en propres termes.* Il lui fait dire que *la théologie était imparfaite*, à cause qu'il dit qu'elle se tempérait, et qu'elle s'accommodait à la capacité des ignorants; et il prend pour ignorance dans les maîtres, le sage tempérament dont ils se servaient envers leurs disciples.

XXIX. *Erreur grossière du ministre, qui croit que la foi de la Trinité et de l'Incarnation s'est formée quand on a fait des décisions : preuve du contraire par le concile de Chalcédoine.* — Et pour vous découvrir encore plus clairement les illusions dont on tâche de vous éblouir, y en a-t-il une plus grossière que celle d'avoir voulu faire accroire que la foi de l'Eglise n'a été formée, que lorsqu'à l'occasion des hérésies survenues, il a fallu en venir à des décisions expresses? Mais au contraire, on n'a fait les décisions qu'en proposant la foi des siècles passés. Par exemple, votre ministre a osé vous dire que la foi de l'Incarnation n'a été formée qu'après qu'on eut essuyé les disputes des nestoriens et des eutychiens, c'est-à-dire, dans le concile de Chalcédoine : mais ce n'est pas ce qu'en a pensé le concile même. Car par où a-t-on commencé cette vénérable assemblée, et par où a commencé saint Léon, qu'elle a eu pour conducteur? Par dire peut-être que jusqu'alors on n'avait pas bien entendu ce mystère, ni assez pénétré ce qu'en avait dit l'Ecriture. A Dieu ne plaise : on commence par faire voir que les saints docteurs l'avaient toujours entendue comme on faisait encore alors, et qu'Eutychès avait rejeté la doctrine et les expositions des Pères. C'est par-là que commença saint Léon, comme on le voit par ses divines Lettres, que ce

1. *Lett.* VI, *p.* 43, *c.* I. — 2. *Aug., de Civ. Dei, lib.* XVI, *cap.* 2. *n.* 1, *tom.* VII, *col.* 415. — 3. *Lett.* VI, *p.* 45. — 4. *Theol. dogm., t.* II, *Præf., c.* I, *n.* 10, 12.

1. *Theol. dogm., t.* II, *Præf., c.* 3.

concile a admirées; c'est ce que fait ce concile même; et il n'approuve la Lettre de saint Léon qu'à cause qu'elle est conforme à saint Athanase, à saint Hilaire, à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Ambroise, à saint Chrysostome, à saint Augustin, à saint Cyrille, et aux autres que saint Léon avait cités[1].

Mais peut-être qu'on crut ajouter la perfection qui manquait aux décisions des conciles précédents? Point du tout : car on commence par les rapporter au long et à les poser pour fondement; puis le saint concile parle ainsi : « Cette sainte » assemblée suit et embrasse la règle de la foi éta- » blie à Nicée, celle qui a été confirmée à Constan- » tinople, celle qui a été posée à Ephèse, celle que » suit saint Léon, homme apostolique et Pape de » l'Eglise universelle, et n'y veut ni ajouter ni » diminuer[2]. » La foi était donc parfaite; et si l'on se fût avisé de dire à ces Pères, comme fait aujourd'hui votre ministre, qu'avant leur décision elle était *informe*, ils se seraient récriés contre cette parole téméraire, comme contre un blasphème. C'est pourquoi ils commencent ainsi leur définition de foi : « Nous renouvelons la foi infaillible de nos » Pères qui se sont assemblés à Nicée, à Constan- » tinople, à Ephèse, sous Célestin et Cyrille[3]. » Pourquoi donc font-ils eux-mêmes une nouvelle définition de foi? Est-ce que celle des conciles précédents n'était pas suffisante? Au contraire, « elle » suffisait, continuent-ils, pour une pleine déclara- » tion de la vérité. Car on y montre LA PERFECTION » de la Trinité et de l'Incarnation du Fils de Dieu. » Mais parce que les ennemis de la vérité, en dé- » bitant leurs hérésies, ont inventé de nouvelles » expressions; les uns en niant que la sainte Vierge » fût Mère de Dieu, et les autres en introduisant » une prodigieuse confusion dans les deux natures » de Jésus-Christ : ce saint et grand concile ensei- » gnant que la prédication de la foi est dès le com- » mencement TOUJOURS IMMUABLE, a ordonné que la » foi des Pères DEMEURERAIT FERME, et qu'il n'y a » rien A Y AJOUTER, comme s'il y manquait quelque » chose. » Ainsi la définition de ce concile n'a rien de nouveau, qu'une nouvelle déclaration de la foi des Pères et des conciles précédents, appliquée à de nouvelles hérésies.

XXX. *Suite de la preuve, en remontant du concile de Chalcédoine aux conciles précédents, et jusqu'à l'origine du christianisme. — Passage de saint Athanase.* — Ce qu'on fit alors à Chalcédoine, on l'avait fait à Ephèse. On commença par y faire voir contre Nestorius, que saint Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, le pape saint Jules, le pape saint Félix et les autres Pères avaient reconnu Jésus-Christ comme Dieu et homme tout ensemble, et par conséquent sa sainte Mère comme étant vraiment Mère de Dieu[4]; en sorte que saint Grégoire de Nazianze n'hésitait pas à anathématiser ceux qui le niaient[5] : on renouvela la foi de Nicée, *comme pleinement suffisante* pour expliquer le mystère, et on montra que les saints Pères l'avaient entendu comme on faisait à Ephèse; on décida sur ce fondement que saint Cyrille « était défenseur de l'an- » cienne foi, et que Nestorius était un novateur qui » devait être chassé de l'Eglise. Nous détestons, » disait-on, son impiété : tout l'univers l'anathé- » matise : que celui qui ne l'anathématise pas, soit » anathème[1]. »

On vous dira qu'on n'entend parler que des Pères et des conciles, et que c'est trop négliger l'Ecriture sainte. Détrompez-vous de cette erreur : loin de négliger par-là l'Ecriture, c'est le moyen qu'on prenait pour en fixer l'interprétation, et ne varier jamais : on ne trouvait point de plus sûre interprétation, que celle qui avait toujours été publique et solennelle dans l'Eglise. Ainsi on faisait gloire à Chalcédoine d'entendre l'Ecriture sainte, comme on avait fait à Ephèse, et à Ephèse comme on avait fait à Constantinople et à Nicée. Mais est-il vrai qu'à Nicée la foi de la Trinité fût encore *informe*, et qu'elle ne fut formée qu'à Constantinople, où l'on définit la divinité du Saint-Esprit? Il est vrai qu'on ne définit expressément à Nicée que ce qui était expressément révoqué en doute, qui était la divinité du Fils de Dieu : car l'Eglise, toujours ferme dans sa foi, ne se presse pas dans ses décisions; et sans vouloir émouvoir de nouvelles difficultés, elle ne les résout par décrets exprès, qu'à mesure qu'on les lui fait : de sorte qu'on ne prononça aucun décret particulier sur la divinité du Saint-Esprit, dont on ne disputait pas encore alors. Cependant, comme dit très-bien le concile de Chalcédoine[2], « LA FOI de la Trinité était PARFAITE; » puisqu'après avoir déclaré qu'on croyait au Père » et au Fils, comme son égal; lorsqu'on disait » avec la même force et la même simplicité : Je » crois au Saint-Esprit; on nous apprenait suffi- » samment à y mettre notre confiance, comme on » la met en Dieu : mais parce que dans la suite on » fit à l'Eglise une nouvelle querelle sur le Saint- » Esprit, il en fallut déclarer plus expressément » la divinité dans le concile de Constantinople; » non que la foi de Nicée fût *informe* et insuffisante : à Dieu ne plaise; mais afin de fermer la bouche plus expressément aux esprits contentieux.

En effet, il est bien certain que saint Athanase, qui était l'oracle de l'Eglise, avait parlé aussi pleinement de la divinité du Saint-Esprit, qu'on fit depuis à Constantinople; et il fait voir clairement dans sa Lettre, où il expose la foi à l'empereur Jovien, que les Pères de Nicée en avaient parlé de même[3]. Aussi les Pères de Constantinople firent profession de n'exposer que la foi ancienne, dans laquelle tous les fidèles avaient été baptisés[4]. Par ce moyen, on n'innovait rien à Constantinople : mais on n'avait pas plus innové à Nicée. Saint Athanase a fait voir aux ariens que la foi de ce saint concile était celle dans laquelle *les martyrs avaient versé leur sang*[5]. Ce grand homme avait vu la persécution : il en restait dans l'Eglise un grand nombre de saints confesseurs avec qui il conversait tous les jours, et personne n'ignorait la foi des martyrs. Il démontre, dans un autre endroit, que la foi de la divinité de Jésus-Christ *avait passé de père en*

1. *Conc. Chal., Act.* 2. *Labb., t.* IV, *col.* 325 *et seq* — 2. *Act.* 4 *col.* 466 *et seq.* — 3. *Defin. Chalced., Act.* 5, *col.* 561. — 4. *Conc. Eph., act.* I. *Labb., t.* III, *col.* 513. — 5. *Greg. Naz., Epist. ad Cledon.* I, *p.* 738.

1. *Conc. Eph., act.* I, *col.* 501. — 2. *Alloc. ad Marc. Imp. Conc. Chalc., p.* 3; *Labb., t.* IV, *col.* 821. — 3. *Ath. expos. fid., tom.* I, *p.* 100. *Epist. Cath. Orat.* I *et seq. cont. Arian. passim. Ep.* I. *ad Serap. de Spir. S., t.* I, *part. II, pag.* 548 *et seq. Idem, p.* 772. *Ep. ad Antioch. Ep. ad Serap.* 3. 4. *Ibid., p.* 691 *et seq.* — 4. *Conc. Constant. Labb., t.* IV *et* V. — 5. *Ep. ad. Jov. imp., t.* I, *part. II, p.* 780.

père jusqu'à nous[1]. Il prouve qu'Origène même, que les ariens vantaient le plus comme un des leurs, avait très-bien expliqué la saine doctrine sur l'éternité et la consubstantialité du Fils de Dieu[2], C'est *cette foi*, dit-il[3], *qui a été de tout temps;* et c'est pourquoi, continue-t-il, « toutes les Eglises » la suivent (en commençant par les plus éloi- » gnées), celles d'Espagne, de la Grande-Breta- » gne, de la Gaule, de l'Italie, de la Dalmatie, » Dacie, Mysie, Macédoine, celles de toute la » Grèce, de toute l'Afrique, les iles de Sardaigne, » de Chypre, de Crète, la Pamphylie, la Lycie, » l'Isaurie, l'Egypte, la Lybie, le Pont, la Cappa- » doce : les Eglises voisines ont la même foi, et » toutes celles d'Orient, à la réserve d'un très-petit » nombre : les peuples les plus éloignés pensent de » même; » et cela, c'était à dire, non-seulement tout l'Empire romain, mais encore tout l'univers. Voilà l'état où était l'Eglise sous l'empereur Jovien, un peu après la mort de Constance; afin qu'on ne s'imagine pas que ce dernier prince, pour avoir été défenseur des ariens, ait pu réduire l'Eglise à un petit nombre par ses persécutions; au contraire, poursuit saint Athanase, « tout l'univers embrasse » la foi catholique, et il n'y a qu'un très-petit » nombre qui la combattent. » C'est ainsi que l'ancienne foi et la foi des Pères s'était non-seulement conservée, mais encore répandue partout. Pour vous, disait-il, ô ariens, « quels Pères nous nom- » merez-vous? » Il met en fait « qu'ils n'en peuvent » produire aucun, ni nommer pour leur doctrine » aucun homme sage, ni d'autres prédécesseurs » que les Juifs et Caïphe[4]. » Voilà comme parlait saint Athanase au commencement du quatrième siècle, dans le temps que la mémoire des trois premiers siècles était récente, et qu'on en avait tant d'écrits que nous n'avons plus. Après que les ariens ont été condamnés par toute la terre, et que le fait de leur nouveauté, objecté en face à ces hérétiques par saint Athanase, a passé pour constant; nous serions trop incrédules et trop malheureux, si nous avions encore besoin qu'on nous le prouvât, ou qu'il fallût renouveler le procès avec M. Jurieu, et mettre en compromis la foi des premiers siècles sur l'éternité du Fils de Dieu.

Mais ce fait de la nouveauté des ariens étant avéré, le même saint Athanase en conclut, dans un autre endroit[5], « que leur doctrine n'étant point » venue des Pères, et au contraire, qu'ayant été » inventée DEPUIS PEU, on ne les pouvait ranger » qu'au nombre de ceux dont saint Paul avait pré- » dit qu'*il viendrait dans les derniers temps quel- » ques gens qui abandonneraient la foi, en s'atta- » chant à des esprits d'erreur*[6] : » remarquez ces mots, *quelques gens*, et ces mots, *abandonneraient la foi*, et ces mots, *dans les derniers temps.* Les hérétiques sont toujours des gens qui *abandonnent la foi ;* je dis même leur *propre foi*, comme remarque ici saint Athanase, depuis qu'ils se séparent de leurs maîtres et de la foi qu'ils en avaient eux-mêmes reçue ; des gens qui par conséquent trouvent établi ce qu'ils quittent et ce qu'ils attaquent ; qui sont donc, non pas le tout qui demeure, mais *quelques-uns* qui innovent et qui se détachent, qui viennent aussi dans *les derniers temps*, après tous les autres, dans les temps postérieurs, ἐν τοῖς ὑστέροις καιροῖς, et qui n'ont pas été dès le commencement. Il n'en faut pas davantage pour les convaincre. Pour convaincre les ariens avec toutes les autres sectes, qui voulaient gagner Théodose le Grand, un saint évêque conseilla à cet empereur de leur demander s'ils s'en voulaient rapporter aux anciens Pères[1] : ce qu'ils refusèrent tous, tant ils étaient assurés d'y trouver leur condamnation ; et dès qu'Arius parut, Alexandre d'Alexandrie, son évêque, lui reprocha la nouveauté de sa doctrine et le chassa de l'Eglise comme *un inventeur de fables impertinentes ;* reconnaissant hautement « qu'il n'y » avait qu'une seule Eglise catholique et apostoli- » que, que tout le monde ensemble n'était pas ca- » pable de vaincre, quand il se réunirait pour la » combattre[2]. »

XXXI. *Manière abrégée et de fait, pratiquée dans les conciles pour prouver la nouveauté des hérétiques.* — C'était donc, sans aller plus loin, et sans qu'il fût nécessaire de remuer tant de livres, une preuve, courte et convaincante de la nouveauté des hérétiques; c'en était, dis-je, une preuve, que lorsqu'ils venaient, tout le monde se récriait contre leur doctrine, comme on fait des choses inouïes. Pourquoi venez-vous nous inquiéter? leur disait-on, avant vous on ne parlait point de votre doctrine, et vous-mêmes vous avez cru comme nous. On disait aux eutychiens : « Vous avez rompu avec tous les » évêques du monde, avec nos Pères et avec tout » l'univers[3] : » que ne gardiez-vous la foi que vous aviez vous-mêmes reçue avec nous? Pour nous, nous ne changeons pas : « nous conservons la foi, » dans laquelle nous avons été baptisés, et nous y » voulons mourir comme nous y sommes nés : nous » baptisons en cette foi, disaient les évêques, » comme nous y avons été baptisés : c'est ce que » nous avons cru et ce que nous croyons encore. Le » pape Léon croit ainsi : Cyrille croyait de même : » c'est la foi qui NE CHANGE PAS, ET QUI DEMEURE » TOUJOURS[4]. » Il n'y a donc point de variations : « tout le monde est orthodoxe : qui sont ceux qui » contredisent[5]? » A peine paraissent-ils dans le grand nombre de catholiques.

On en disait autant à Ephèse aux nestoriens. Tout l'univers anathématise l'impiété des nestoriens. « Quoi! préférera-t-on un seul évêque à six » mille évêques? » Et ailleurs, « ils ne sont que » trente qui s'opposent à tout l'univers[6]. » On en dit autant à Nicée contre Arius et les siens : à peine avaient-ils cinq ou six évêques; encore ce peu d'évêques avaient-ils cru autrefois comme les autres : aussi ne prenaient-ils point d'autre parti « que de » mépriser la simplicité de tous leurs collègues, et » de se vanter d'être les seuls sages, les seuls ca- » pables d'inventer de nouveaux dogmes[7] : » louanges que les orthodoxes ne leur enviaient pas.

XXXII. *Rien à hésiter dans les conciles, et rien à*

1. *De Dec. fid. Nic.*, *t.* I, *p.* 208. — 2. *Idem*, *n.* 27. — 3. *Epist. ad Jov. sup.* — 4. *De Dec. Nic. fid.*, *Ibid.*, *n.* 27, *p.* 233. — 5. *Orat.* 2 *in Arian. nunc Orat.* I, *n.* 8, *tom.* I, *p.* 412. — 6. *I Tim.*, IV, I.

1. *Soc.*, *liv.* V, *cap.* 10. *edit. Vales.* — 2. *Alex. Episc. Alex. Epist. Apud Theodoret. Hist. eccl. l.* I, *c.* 3, *p.* 533. — 3. *Conc. Chalc.*, *part. III*, *n.* 20, 26, 57, *Labb.*, *t.* IV, *col.* 820 *et seq.* — 4. *Idem*, *n.* 53. *Conc. Chalc.*, *Act.* 2, 4. — 5. *Ibid.*, *Act.* 4. — 6. *Conc. Ephes.*, *p.* 2; *Act.* I. *Apol. Dalm. Con. Ephes.*, *part. II*, *edit. Rom.*, *p.* 477. *Labb.*, *t.* III. *Relat. ad Imp.*, *Act.* 5. — 7. *Epist. Alex. Alexandrin. ad omn. Ep. ejus. Ep. ap. Theod.*, *lib.* I, *Hist.*, *c.* 3.

chercher après.— Sur ce fondement inébranlable de l'antiquité de la foi et de l'innovation des hérétiques, justifiée si évidemment par leur petit nombre, les conciles prenaient aisément la résolution qu'ils devaient prendre, qui était de confirmer l'ancienne foi, qu'ils avaient trouvée établie partout, lorsque les hérésies s'étaient élevées. On estimait autant les derniers conciles que les premiers, parce qu'on savait qu'ils allaient tous sur les mêmes vestiges. Dans cet esprit, on disait aux eutychiens : « C'est » en vain que vous réclamez les anciens conciles : » le concile de Chalcédoine VOUS DOIT SUFFIRE ; puis- » que par la vertu du Saint-Esprit, tous les conciles » orthodoxes y sont renfermés[1], » et si après cela on voulait douter, ou faire de nouvelles questions, « c'en est assez, disait-on : après que les choses ont » été si bien discutées, ceux qui veulent encore » chercher trouvent le mensonge[2].

XXXIII. *Ce que c'est que la catholicité. Que l'hérésie a toujours été une opinion particulière, et celle du petit nombre contre le grand.* — Cette courte histoire des quatre premiers conciles ne contient que des faits constants et incontestables, qui suffisent pour faire voir que loin que la foi de la Trinité et celle de l'Incarnation fût *informe*, comme on vous le dit, avant leurs décisions; au contraire, ces décisions la supposent déjà formée et parfaite de tout temps. On voit aussi très-clairement, par les mêmes faits, que les hérésies n'ont jamais été que des opinions particulières, puisqu'elles ont commencé par cinq ou six hommes, par *quelques-uns*, nous disait saint Paul[3], *qui abandonnaient la foi* qu'ils trouvaient reçue, enseignée, établie par toute la terre, et de tout temps; puisque les hérétiques mêmes, quelque effort qu'ils fissent, n'ont jamais pu marquer la date de son commencement, comme l'Eglise la montrait à chacun d'eux. De cette sorte, lorsque les hérésies se sont élevées, il n'a jamais pu être douteux quel parti l'Eglise avait à prendre; personne ne pouvant douter raisonnablement, comme dit Vincent de Lérins[4], qu'on ne dût préférer *l'antiquité à la nouveauté*, *et l'universalité aux opinions particulières.*

XXXIV. *La même chose est prouvée dans la matière de la grâce, et contre les pélagiens.* — Mais ce qui paraît dans ces hérésies, qui ont attaqué la foi de la Trinité et celle de l'Incarnation, ne paraîtrait pas moins clairement dans les autres, s'il était question d'en faire l'histoire. Votre ministre apporte comme un exemple de variations, la doctrine du péché originel et de la grâce : mais c'est précisément sur cet article que saint Augustin, qu'il a cité comme favorable à sa prétention, lui dira que *la foi chrétienne et l'Eglise catholique n'ont jamais varié*[5]. En effet, on ne peut nier que lorsque Pélage et Célestius sont venus troubler l'Eglise sur cette matière, *leurs profanes nouveautés n'aient fait horreur par toute la terre*, comme parle saint Augustin[5], *à toutes les oreilles catholiques*; et cela, *autant en Orient qu'en Occident*, comme dit le même Père[6]; puisque même ces hérésiarques ne se sauvèrent dans le concile de Diospolis en Orient, qu'en désavouant leurs erreurs : encore trouva-t-on mauvais que ces évêques d'Orient se fussent laissés surprendre aux équivoques de ces hérésiarques, et ne les eussent pas frappés d'anathème. Voilà le sort qu'eut l'hérésie de Pélage d'abord qu'elle commença de paraître : à peine put-elle gagner cinq ou six évêques, qui furent bientôt chassés par l'unanime consentement de tous leurs collègues, avec l'applaudissement de tous les peuples et de toute l'Eglise catholique; jusque-là que ces hérétiques étaient contraints d'avouer, comme le rapporte saint Augustin, premièrement, qu'*un dogme insensé et impie avait été reçu dans tout l'Occident*[1] : et quand ils virent que l'Orient n'était pas moins déclaré contre eux, ils dirent en général *qu'un dogme populaire prévalait, que l'Eglise avait perdu la raison, et que la folie y avait pris le dessus : ce qui était*, ajoutait-il, *la marque de la fin du monde*[2] : tant eux-mêmes ils craignaient de dire que ce malheur y eût duré, ou y pût durer longtemps. Telle est la plainte commune de toute hérésie : et Julien le pélagien la faisait en ces propres termes, pour lui et ses compagnons : en sorte qu'il ne leur restait que la malheureuse consolation de se dire eux-mêmes ce petit nombre de sages qu'il fallait croire plutôt que *la multitude, qui était pour l'ordinaire ignorante et insensée*[3], ce qui était, même en se vantant, un aveu formel de la singularité, et par conséquent de la nouveauté de leur doctrine. Aussi n'eut-on point de peine à les convaincre de s'être opposés à la doctrine des Pères. Saint Augustin leur en a produit des passages, où la foi de l'Eglise se trouve aussi claire avant la dispute des pélagiens, qu'elle l'a été depuis[4] : d'où ce grand homme concluait très-bien qu'il n'y avait jamais eu de variation sur ces articles, puisqu'il était bien constant que ces saints docteurs n'avaient fait rien autre chose « que de conserver dans l'Eglise ce qu'ils y » avaient trouvé; d'enseigner ce qu'ils y avaient » appris, et de laisser à leurs enfants ce qu'ils » avaient reçu de leurs pères[5]. » Qu'on nous allègue après cela des variations sur ces matières. Mais quand on ne voudrait pas en croire saint Augustin, témoin si irréprochable en cette occasion, sans avoir besoin de discuter les passages particuliers qu'il a produits, personne ne niera ce fait public, que les pélagiens trouvèrent toute l'Eglise en possession de baptiser les petits enfants en la rémission des péchés, et de demander dans toutes ses prières la grâce de Dieu, comme un secours nécessaire, non-seulement à bien faire, mais encore à bien croire et à bien prier : ce qui étant supposé comme constant et incontestable, il n'y aurait rien de plus insensé que de soutenir après cela, que la foi de l'Eglise ne fût point parfaite sur le péché originel et sur la grâce.

XXXV. *Comment l'Eglise profite des hérésies, et si c'est dans le fond de la doctrine.* — Si maintenant on demande, avec le ministre, comment donc il sera vrai de dire que l'Eglise a profité par les hérésies? Saint Augustin répondra pour nous, « que

1. *Conc. Chalc., p.* 3, *n.* 30. — 2. *Edict. Val. et Marc. ib. n.* 3. — 3. *I. Tim.* IV. 1. — 4. *Com.* I, *p.* 369, *etc.* . *Aug., l.*, I, *cont. Jul., c.* 6, *n.* 23. *tom.* X, *col.* 511. — 5. *Lib.* IV. *ad Bonif., c.* 12, *n.* 32, *col.* 492; *et n.* 20, *col.* 495. — 6. *Lib. de gest. Pelag. n.* 22, 23, *tom.* X, *col.* 203, *et seq. et alibi.*

1. *Aug., l.* IV, *ad Bonif., c.* 8, *n.* 20, *col.* 480. — 2. *Ep. imperf. cont. Jul., l.* I, *c.* 12. *Ibid., l.* II, *c.* 2. — 3. *Aug., ibid.* — 4. *Lib.* I *et* II *cont. Jul. Lib.* IV *ab Bonif.* 8 *et seq. De præd. SS., c.* 14, *n.* 26. *De don. Pers.* 4, 5, 19, *n.* 7 *et seq.* — 5. *Lib.* II *cont. Jul., c.* 10, *n.* 34, *col.* 519.

» chaque hérésie introduit dans l'Eglise de nou- » veaux doutes, contre lesquels on défend l'Ecriture » sainte avec plus de soin et d'exactitude, que si » on n'y était pas forcé par une telle nécessité[1]. » Ecoutez : on la défend avec *plus de soin*, et non pas, on l'entend mieux dans le fond. Le célèbre Vincent de Lérins prendra aussi en main notre cause, en disant[2], que « le profit de la religion con- » siste à profiter dans la foi, et non pas à la chan- » ger; qu'on peut y ajouter l'intelligence, la science, » la sagesse : mais toujours dans son propre genre, » c'est-à-dire, dans le même dogme, dans le même » sens, dans le même sentiment; » ce qui tranche en un mot toute cette question, que « les dogmes » peuvent recevoir avec le temps la lumière, l'évi- » dence, la distinction; mais qu'ils conservent TOU- » JOURS la plénitude, l'intégrité, la propriété, » c'est-à-dire, comme il l'explique, « que l'Eglise ne » change rien, ne diminue rien, n'ajoute rien, ne » perd rien de ce qui lui était propre, et ne reçoit » rien de ce qui était étranger. » Qu'on nous dise après cela qu'elle varie.

Que si l'on nous presse encore, et qu'on nous demande, en quoi donc ont profité à l'Eglise les nouvelles décisions, le même docteur répondra[3], que « les décisions des conciles n'ont fait autre » chose que de donner par écrit à la postérité ce » que les anciens avaient cru par la seule Tradi- » tion; que de renfermer en peu de mots le prin- » cipe et la substance de la foi, et souvent, pour » faciliter l'intelligence, d'exprimer par quelque » terme nouveau, mais propre et précis, la doctrine » qui n'avait jamais été nouvelle : » en sorte, comme il venait de l'expliquer encore plus précisément en deux mots, « qu'en disant quelquefois les choses » d'une manière nouvelle, on ne dit néanmoins ja- » mais de nouvelles choses : *Ut cùm dicas novè,* » *non dicas nova.* »

XXXVI. *Téméraire raisonnement et grossière erreur de M. Jurieu.* — Et c'est encore en ceci que se fait paraître la profonde ignorance de votre savant. « L'évêque de Meaux, nous dit-il[4], osera-t-il » bien me nier que la plus sûre marque dont les » savants de l'un et de l'autre parti se servent pour » distinguer les écrits supposés et faussement attri- » bués à quelques Pères, est le caractère et la ma- » nière de la théologie qu'on y trouve? La théologie » chrétienne, poursuit-il, se perfectionnait tous les » jours; et ceux qui sont un peu versés dans la » lecture des anciens, reconnaissent aussitôt de » quel siècle est un ouvrage, parce qu'ils savent en » quel état était la théologie et les dogmes en cha- » que siècle. » Il ne sait assurément ce qu'il veut dire, et confond ignoramment le vrai et le faux. Car, s'il veut dire qu'on discerne ces ouvrages, parce qu'il paraît dans les derniers de nouveaux dogmes qui ne fussent point dans les anciens, il compose le christianisme de pièces mal assorties, et il dément tous les Pères. Que s'il veut dire qu'après la naissance des erreurs, on trouve l'Eglise plus attentive, et, pour ainsi dire, mieux armée contre elles; qu'on emploie des termes nouveaux, pour en confondre les auteurs, et qu'on répond à leurs subtilités par des preuves accommodées à leurs objections, il dit vrai; mais il s'explique mal, et ne fait rien pour lui, ni contre nous.

XXXVII. *Que cette méthode de convaincre les hérétiques par leur nouveauté et par leur petit nombre, est ancienne et apostolique.* — Que ce docteur, enflé de sa vaine science, apprenne donc des anciens maîtres du christianisme, que l'Eglise n'enseigne jamais des choses nouvelles; et qu'au contraire, elle confond tous les hérétiques, en ce que, lorsqu'ils commencent à paraître, la surprise et l'étonnement où tous les peuples sont jetés, fait voir que leur doctrine est nouvelle, qu'ils dégénèrent de l'antiquité et de la croyance reçue. C'est la méthode de tous les Pères; et Vincent de Lérins, qui l'a si bien expliquée, n'a fait au fond que répéter ce que Tertullien, saint Athanase, saint Augustin, et les autres avaient dit aux hérétiques de leur temps, et par des volumes entiers. Je ne veux ici rapporter que ce peu de mots de saint Athanase : « La foi de l'Eglise catholique est celle » que Jésus-Christ a donnée, que les apôtres ont » publiée, que les Pères ont conservée : l'Eglise » est fondée sur cette foi; et celui qui s'en éloigne » n'est pas chrétien[1]. » Tout est compris en ces quatre mots : Jésus-Christ, les apôtres, les Pères, nous et l'Eglise catholique : c'est la chaîne qui unit tout; c'est le fil qui ne se rompt jamais; c'est là enfin notre descendance, notre race, notre noblesse, si on peut parler de la sorte, et le titre inaltérable où le catholique trouve son extraction : titre qui ne manque jamais aux vrais enfants, et que l'étranger ne peut contrefaire.

Quand nous parlons des saints Pères, nous parlons de leur consentement et de leur unanimité : si quelques-uns d'eux ont eu quelque chose de particulier dans leurs sentiments, ou dans leurs expressions, tout cela s'est évanoui, et n'a pas fait tige dans l'Eglise : ce n'était pas là ce qu'ils y avaient appris, ni ce qu'ils avaient tiré de la racine. Ce qui demeure, ce qu'on voit passer en décision aussitôt qu'on trouble l'Eglise en le contestant; ce qu'on marque du sceau de l'Eglise, comme vérité reçue de la source, et qu'on transmet aux âges suivants avec cette marque : c'est ce qui a fait et fera toujours la règle certaine de la foi.

Selon cette méthode si simple et si sûre, toutes les fois qu'il paraît quelqu'un qui tient dans l'Eglise ce hardi langage : « Venez à nous, ô vous » tous ignorants et malheureux, qu'on appelle vul- » gairement catholiques : venez apprendre de nous » la foi véritable, que personne n'entend que de » nous; qui a été cachée pendant plusieurs siècles, » mais qui vient de nous être découverte[2]. » (Prêtez l'oreille, mes frères, reconnaissez qui sont ceux qui disaient au siècle passé, qu'ils venaient de découvrir la vérité qui avait été inconnue *durant plusieurs siècles.*) Toutes les fois que vous entendrez de pareils discours, toutes les fois que vous entendrez de ces docteurs qui se vantent de réformer la foi qu'ils trouvent reçue, prêchée et établie dans l'Eglise quand ils paraissent; revenez à ce dépôt de la foi dont l'Eglise catholique a toujours été une fidèle gardienne; et dites à ces novateurs, dont le nombre est si petit quand ils commencent, qu'on

1. *Lett.* VI *et* VII. *De don. Pers., c.* 20, *n.* 53, *col*, 851. — 2. *Com.* I. — 3. *Com.* I. — 4. *Lett.* VII, *p.* 51.

1. *Epist.* I *ad Serap. de Sp. S., n.* 28; *t.* I, *part. II, p.* 676. — 2. *Vinc. Lir., Ibid.*

les peut compter par trois ou quatre : dites-leur, avec tous les Pères, que ce petit nombre est la conviction manifeste de leur nouveauté, et la preuve aussi sensible que démonstrative, que la doctrine qu'ils viennent combattre était l'ancienne doctrine de l'Eglise. Car si à Chalcédoine, si à Ephèse, si à Constantinople, si à Nicée on a confondu les auteurs des hérésies qu'on y condamnait par leur petit nombre, comme par une marque sensible de leur nouveauté : si on les a convaincus, comme on vient de le faire voir par les actes les plus authentiques de l'Eglise, que tous les peuples se sont d'abord soulevés contre eux, ce qui montrait invinciblement que la doctrine qu'ils venaient combattre, non-seulement était déjà établie, mais encore avait jeté de profondes racines dans tous les esprits : si enfin on leur fermait la bouche, en leur disant qu'ils avaient eux-mêmes été élevés dans la foi qu'ils attaquaient; ce qu'ils ne pouvaient nier, et ce qui était pour eux, et pour tous les autres, une preuve d'expérience de leur nouveauté : si non-seulement les eutychiens, et plus haut les nestoriens, et plus haut les macédoniens, et plus haut les ariens, mais encore les pélagiens, ont été si clairement confondus par cette marque sensible, par ce moyen positif, par cette preuve expérimentale : concluez que c'était là la preuve commune donnée à l'Eglise contre toutes les nouveautés. Car si on s'est récrié à la nouveauté, lorsque ces nouvelles doctrines ont commencé à paraître, on se serait récrié de même à toute autre innovation. La doctrine, qui est donc venue sans jamais avoir excité ce cri de surprise et d'aversion, porte la marque certaine d'une doctrine qui a toujours été. Jamais il ne viendra de secte nouvelle, qu'on ne convainque de sa nouveauté, par son petit nombre : on lui fera toujours, avec Vincent de Lérins[1], ce reproche de saint Paul : *Est-ce de vous qu'est venue la parole de Dieu? ou bien n'est-elle venue qu'à vous seuls[2]?* Comme s'il disait, le reste de l'Eglise ne l'entend-il pas? Comment osez-vous vous opposer au consentement universel? Reconnaissez donc, mes frères, que si on s'est servi dans tous les temps de cet argument, tiré du consentement de l'Eglise, et si on s'en sert encore, c'est à l'exemple des apôtres : et si encore on l'a tiré de l'exemple des apôtres, c'est à l'exemple des Pères. Que si on nous dit, après cela, qu'il n'y a point de sûreté dans l'opinion de la multitude qui pour l'ordinaire est ignorante, nos Pères, ou plutôt l'Ecriture même, ne nous ont pas laissés sans répartie : car ils nous ont appris à fermer la bouche à ceux qui ne cédaient pas à la multitude du peuple de Dieu, en leur disant : « Pourquoi méprisez-vous » la multitude que Dieu a promise à Abraham? *Je » te ferai*, dit-il, *le père*, non de plusieurs hommes, » mais *de plusieurs nations; et en toi seront bénis » tous les peuples de la terre*[3]. » Distinguez donc la multitude abandonnée à elle-même, et livrée à son ignorance par un juste jugement de Dieu, de la multitude choisie, de la multitude séparée, de la multitude promise et bénie, conduite par conséquent avec un soin spécial de Dieu et de son esprit : ou, pour parler avec saint Athanase[4] : *Distinguez la multitude qui défend l'héritage de ses Pères*, telle qu'était la multitude que ce grand homme vient de nous montrer dans l'Eglise[1], *d'avec la multitude qui est éprise de l'amour de la nouveauté*, et qui porte par ce moyen sa condamnation sur son front.

XXXVIII. *Que le ministre Jurieu a refusé de confondre les sociniens par cette méthode, parce qu'il se serait aussi confondu lui-même.* — C'est par cette sûre méthode que tous nos Pères, sans exception, ont fermé la bouche aux hérétiques. Si votre ministre avait considéré, je ne dis pas seulement leur autorité, mais leurs raisons, il ne se serait pas laissé séduire aux illusions des sociniens, et il ne les aurait pas abandonnés jusqu'aux premiers siècles de l'Eglise, sur l'éternité de la personne du Fils de Dieu et l'immutabilité de son éternelle génération. Il n'aurait non plus accordé aux pélagiens et aux autres ennemis de la grâce chrétienne, que la foi en fût *imparfaite, flottante et informe* devant eux. Mais, en prenant tous ces hérétiques dans le point de leur commencement et de leur innovation, où étant en si petit nombre, ils osaient rompre avec le tout, dans lequel eux-mêmes ils étaient nés, ils les auraient convaincus que leur doctrine était une opinion particulière; et la contraire, la foi catholique et universelle. Mais s'il avait suivi cette sûre et infaillible méthode, dont nul autre qu'un catholique ne se peut jamais servir, il aurait à la vérité confondu les sociniens; mais il se serait aussi confondu lui-même, puisqu'aussitôt nous lui aurions objecté ce qu'il aurait objecté aux autres : c'est pourquoi il a mieux aimé, avec les sociniens, imputer des variations à l'Eglise catholique, que de les confondre en disant avec tous les saints, selon la promesse de Jésus-Christ, que la foi catholique est invariable.

XXXIX. *Qu'on mène insensiblement les protestants au socinianisme, et par quels degrés.* — Eveillez-vous donc ici, mes très-chers frères, et voyez où l'on vous mène pas à pas. Dès que vos auteurs ont paru, on leur a prédit, qu'en ébranlant la foi des articles déjà reçus, et l'autorité de l'Eglise et de ses décrets, tout, jusqu'aux articles les plus importants, jusqu'à celui de la Trinité, viendraient l'un après l'autre en question[2]; et la chose était évidente, pour deux raisons. La première, que la méthode dont on se servait contre quelques points, comme, par exemple, contre celui de la présence réelle, de recevoir la raison et le sens humain à expliquer l'Ecriture, portait plus loin que cet article, et allait généralement à tous les mystères. La seconde, qu'en méprisant les siècles postérieurs et leurs décisions, les premiers ne seraient pas plus en sûreté; de sorte qu'il en faudrait enfin venir à renouveler toutes les questions déjà jugées, et à refondre, pour ainsi dire, le christianisme, comme si l'on n'y eût jamais rien décidé. C'est ainsi qu'on l'avait prédit, et c'est ainsi qu'il est arrivé. Les sociniens se sont élevés sur le fondement du luthéranisme et du calvinisme, et sont sortis de ces deux sectes : le fait est incontestable, et nous en avons fait l'histoire ailleurs[3]. Mais il y a des opiniâtres et des entêtés qui ne veu-

1. *Vinc. Lir.*, *Ibid.* — 2. *I. Cor.*, XIV, 36. — 3. *Vinc.*, *Lir*, *Ibid.* — 4. *Adv. eos qui ex sola mult. verit. dijudic.*, *t.* II, *p.* 561 *et* 562.

1. Ci-dessus, *n.* 30. — 2. *Var.*, *liv.* V, *n.* 31; *liv.* XV, *n.* 122, 123. — 3 *Idem*, *liv.* XV, *n.* 122, 123.

lent pas se rendre à ces preuves. La conduite que tient encore aujourd'hui votre ministre, ne leur laissera aucune réplique; puisque déjà il abandonne aux sociniens, dans les articles les plus pernicieux de leur doctrine, les siècles les plus purs de l'Eglise, et que par-là il se voit contraint contre ses principes à tolérer leur erreur.

XL. *Que le ministre Jurieu a rangé les sociniens dans le corps de l'Eglise universelle.* — Quand je lui ai reproché, dans l'*Histoire des Variations*, son relâchement manifeste envers les sociniens, jusqu'à leur avoir donné place dans l'Eglise universelle, et à faire vivre des saints et des élus parmi eux; il s'est élevé contre ce reproche d'une manière terrible, et m'a donné un démenti outrageux. « J'avoue, dit-il[1], que j'ai besoin de toute ma patience » pour m'empêcher de dire à M. Bossuet ses vérités » tout rondement. Il ne fut jamais de fausseté plus » indigne, ni de calomnie plus hardie. » Voilà comme il parle, quand il se modère, quand il craint que la patience ne lui échappe : mais il en faut venir au fond. N'est-il pas vrai qu'il a mis les sociniens dans le corps de l'Eglise universelle? La démonstration en est claire à l'endroit où il divise l'Eglise en deux parties, dont l'une s'appelle *le corps*, et l'autre *l'âme*[2] *:* « la première est visible, » et comprend tout ce grand amas de sectes qui » font profession du christianisme dans toutes les » provinces du monde. » Il poursuit : « Toutes les » sectes du christianisme, hérétiques, orthodoxes, » schismatiques, pures, corrompues, saines, ma» lades, vivantes et mortes, sont toutes parties de » l'Eglise chrétienne, et même en quelque sorte » véritables parties; c'est-à-dire qu'elles sont par» ties de ce que j'appelle le corps de l'Eglise : » et enfin, « ces sectes qui ont rejeté, ou la foi, ou la » charité, ou toutes les deux ensemble, sont des » membres de l'Eglise, c'est-à-dire véritablement » attachés à son corps, par la profession d'une » même doctrine, qui est Jésus crucifié, Fils de » Dieu, Rédempteur du monde : car il n'y a point » de secte entre les chrétiens, qui ne confesse la » doctrine chrétienne, au moins jusque-là. » Remarquez : il n'y a, dit-il, aucune secte qui ne le confesse : par conséquent les sociniens le confessent au moins *jusque-là*, comme les autres, et sont compris par le ministre parmi *les membres véritables de l'Eglise chrétienne.*

XLI. *Que le corps de l'Eglise chrétienne et le corps de l'Eglise catholique, c'est le même, selon ce ministre, et que les sociniens y sont compris.* — Mais peut-être distinguera-t-il le corps de l'Eglise chrétienne d'avec le corps de l'Eglise catholique ou universelle, dont il est parlé dans le Symbole? Point du tout : car, après avoir rejeté, non-seulement la définition que nous donnons à cette Eglise catholique, mais encore celle que lui voudraient donner les protestants, la sienne est que « l'Eglise » universelle ou catholique, *c'est* le corps de ceux » qui font profession de croire Jésus-Christ le véri» table Messie et le Rédempteur[3] : corps, ajoute» t-il, divisé en un grand nombre de sectes, mais qui » conserve une considérable partie, au milieu de » laquelle se trouve toujours un nombre d'élus, » qui croient véritablement, sincèrement et pure» ment, tout ce que le corps en général fait profes» sion de croire. » On voit ici, selon son idée, le corps et l'âme de l'Eglise catholique : ce corps est ce grand nombre de sectes divisées, et néanmoins unies en ce point de croire *Jésus-Christ le véritable Messie et le Rédempteur :* ce qu'aussi il venait de dire qu'on croyait dans toutes les sectes, sans en excepter aucune : de sorte qu'ayant défini le corps de l'Eglise catholique confessée dans le Symbole par ce qui est commun à toutes les sectes, on voit qu'il les y met toutes, et par conséquent celle des sociniens comme les autres. Voilà donc les sociniens, non-seulement chrétiens, mais encore catholiques; et ce nom, autrefois si précieux et si cher aux orthodoxes, est prodigué jusqu'aux ennemis de la divinité du Fils de Dieu.

1. *Lett.* x, *p.* 79. — 2. *Préj. légit., I. part., ch.* I, *p.* 8, 9. — 3. *Idem, p.* 29.

XLII. *Que ce ministre se moque, quand il dit qu'il met les sociniens dans l'Eglise catholique ou universelle, au même sens qu'il y met les mahométans.* — Le ministre nous répond ici, qu'il a mis les sociniens parmi les chrétiens, « comme il y a » mis aussi les mahométans, qui croient que Jésus» Christ, Fils de Marie, a été conçu du Saint-Es» prit, et qu'il est le Messie promis aux Juifs[1]. » Mais il nous joue trop ouvertement, quand il parle ainsi. Car veut-il mettre les mahométans dans l'Eglise chrétienne? En sont-ils une véritable partie? Sont-ils compris dans cet article du Symbole : *Je crois l'Eglise catholique*, comme le ministre y vient de comprendre les sociniens? Et les comptera-t-il encore parmi les membres du corps de l'Eglise catholique? Je ne crois pas qu'il en vienne à cet excès : il faut pourtant y venir, ou cesser de nous faire accroire qu'il ne reçoit les sociniens dans le christianisme, qu'au même titre qu'il y reconnaît les mahométans.

XLIII. *Que ce ministre enseigne positivement qu'une société socinienne peut contenir dans sa communion de vrais enfants de Dieu, et qu'on y peut faire son salut.* — Le ministre triomphe néanmoins, comme s'il m'avait fermé la bouche, après ce bel exemple des mahométans; et joignant le dédain avec la colère : « Le sieur Bossuet, dit-il[2], a lu » cela, et après il dit, qu'à pleine bouche je mets » les sociniens entre les communions véritablement » chrétiennes, dans lesquelles on peut se sauver : » il ne faut que ce seul article et ce seul exemple » pour ruiner la réputation de la bonne foi de cet » auteur. » Mais c'est vainement qu'il s'emporte; et on va voir clairement, pourvu qu'on veuille se donner la peine de considérer sa doctrine, qu'il reconnaît des élus dans la communion des sociniens.

Il pose donc pour certain, que la parole de Dieu, partout où elle est, et partout où elle est prêchée, a son efficace pour la sanctification de quelques âmes. « Il est impossible, dit-il[3], que la parole de » Dieu demeure absolument inefficace : » d'où il conclut : « que la prédication de la parole de Dieu » ne peut demeurer sans produire quelque véritable sanctification, et le salut de quelques-uns. »

Mais peut-être qu'on croira que, pour avoir cet effet, il faudra, selon le ministre, que cette parole soit prêchée dans sa pureté? Point du tout; puis-

1. *Lett.* x, *p.* 79. — 2. *Idem.* — 3. *Syst. de l'Egl., liv.* I, *c.* 12, *p.* 98, 99, 100.

qu'il met au nombre des sociétés où la prédication a son effet, des Églises séparées entre elles de communion et de doctrine, telles que sont *l'Ethiopienne, Jacobite, Nestorienne, Grecque, et généralement toutes les communions de l'Orient*, quoiqu'elles soient *dans une grande décadence*[1], d'où il conclut, *que Dieu peut se conserver des élus dans des communions et dans des sectes très-corrompues;* jusque-là qu'il s'en est conservé dans l'Eglise la plus corrompue et la plus perverse de toutes, qui est *l'antichrétienne*, d'où il fait sortir les cent quarante-quatre mille marqués dans l'*Apocalypse*, c'est-à-dire un très-grand nombre d'élus; et tout cela par ce principe général, que *la parole de Dieu n'est jamais prêchée en un pays, que Dieu ne lui donne efficace à l'égard de quelques-uns :* encore, comme on voit, qu'elle soit si loin d'y être prêchée purement.

Le principe fondamental sur lequel il appuie cette doctrine, c'est, dit-il, que la parole de Dieu, *écrite et prêchée*, est pour les élus[2], et ne serait jamais adressée aux réprouvés, s'il n'y avait parmi eux des élus mêlés : ce qu'il prouve finalement, et comme pour mener les choses au premier principe, en disant, que *ce ne serait pas concevoir un Dieu sage et miséricordieux, s'il faisait annoncer sa parole à des peuples entre lesquels il n'a pas d'élus;* parce que cela *ne servirait qu'à les rendre plus inexcusables;* ce qui serait *cruauté, et non pas miséricorde.*

De principes si généraux il suit clairement, que Dieu conservant parmi les sociniens sa parole *écrite et prêchée*, il a dessein de sauver quelqu'un parmi eux; autrement cette parole ne leur servirait, non plus qu'aux autres, qu'à les rendre plus inexcusables : ce qui est, selon le ministre, une cruauté qu'on ne peut attribuer, sans égarement, *à un Dieu sage et miséricordieux*. Mais de peur qu'on ne nous reproche que nous imputons à M. Jurieu une conséquence qu'il rejette, il la prévoit et l'approuve par ces paroles : « On ne doit pas dire que par mon » raisonnement, il s'ensuivrait que Dieu pourrait » avoir des élus dans les sociétés sociniennes, qui » conservent l'Evangile, le prêchent et le lisent; et » que cependant j'ai mis les sociétés qui ruinent le » fondement, entre celles où Dieu ne conserve point » d'élus[3]. » Voilà du moins la difficulté bien prévue et bien posée : voyez maintenant la réponse : « Je » réponds, que si Dieu avait permis que le socinia» nisme se fût autant répandu que l'est, par exem» ple, le papisme, ou la religion grecque, il aurait » aussi trouvé des moyens d'y nourrir ses élus, et » de les empêcher de participer aux hérésies mor» telles de cette secte; comme autrefois il a trouvé » bon moyen de conserver dans l'arianisme un » nombre d'élus, et de bonnes âmes, qui se garan» tiront de l'hérésie des ariens. Mais comme les » sociniens ne font point de nombre dans le monde, » qu'ils y sont dispersés sans y faire figure, qu'en » la plupart des lieux ils n'ont point d'assemblées » ou de très-petites assemblées; il n'est point » nécessaire de supposer que Dieu y sauve per» sonne, parce qu'une si petite exception ne fait » aucun préjudice à la règle générale; » savoir, que Dieu ne fait jamais prêcher sa parole où il n'a pas d'élus. Voilà le passage entier dans toute sa suite, et voilà sans difficulté la société socinienne, par elle-même, en état d'élever des enfants à Dieu. D'où vient donc, selon le ministre, qu'il ne s'y en trouve point à présent? Ce n'est pas à cause qu'elle rejette des vérités fondamentales, comme il faudrait dire, si on voulait l'exclure par sa propre constitution de donner à Dieu des élus; c'est à cause que les sociniens ne sont pas assez multipliés : tout dépendait du succès; et s'ils trouvent moyen de s'étendre assez pour faire quelque figure dans le monde, ils forceront Dieu à faire naître parmi eux de vrais fidèles.

Mais pourquoi n'y en aurait-il pas eu, et n'y en aurait-il pas encore à présent, puisqu'il est constant qu'ils ont eu des Eglises en Pologne, et qu'ils en ont encore aujourd'hui en Transylvanie? Dieu n'est-il cruel qu'à ces sociétés? Mais pourquoi plutôt qu'aux autres? Est-ce à cause qu'il y a aussi d'autres sectes en Transylvanie? Il y en a aussi beaucoup d'autres dans les pays où notre ministre a sauvé les jacobites et les nestoriens. Mais quoi! s'il ne restait en Transylvanie que des sociniens, y aurait-il alors de vrais fidèles parmi eux; ou bien, cette nation serait-elle la seule réprouvée de Dieu, où sa parole *écrite et prêchée* se conserverait sans aucun fruit, et seulement pour la rendre plus inexcusable? Quel motif pourrait avoir cette *cruauté*, comme l'appelle M. Jurieu? Quoi! ce petit nombre et le peu d'étendue de ces Eglises? Qu'on nous montre donc dans quel nombre et dans quelles bornes sont renfermées les sociétés où Dieu peut être cruel, selon le ministre?

XLIV. *Que le ministre avoue qu'on se sauverait parmi les sociniens, s'ils faisaient nombre, et qu'il se moque, en disant que cela veut dire, si, par impossible.* — C'est en substance ce que j'avais objecté dans l'*Histoire des Variations*[1]; et on n'y répond que par ces paroles : « Il est vrai, dit le ministre[2], » j'ai dit quelque part, que si Dieu, par une sup» position impossible, avait permis que le socinia» nisme eût gagné tout le monde, ou une partie, » comme a fait le papisme, il s'y serait conservé des » élus : » illusion si grossière, qu'un aveu formel de sa faute ne serait pas plus honteux ni moins convaincant. On n'a qu'à relire le passage de son système, qu'on vient de citer, pour voir s'il y a un mot de *supposition impossible*, ou rien qui y tende : au contraire, M. Jurieu prend pour exemple une chose déjà arrivée, qui est le salut dans l'arianisme; car enfin il le veut ainsi : à tort, ou à droit, il ne nous importe. Il veut, dis-je, encore un coup, qu'on se soit sauvé dans une société où l'on niait la divinité du Fils de Dieu. Comment donc pouvait-il exclure les sociniens, après un préjugé si favorable, ou s'imaginer que leur nombre ne pût jamais égaler celui des calvinistes ou des luthériens, ou le nôtre, ou celui des Grecs, ou celui des nestoriens et des jacobites, ou en tout cas, celui des ariens, parmi lesquels le ministre a reconnu de vrais fidèles[3]? Quel privilége avaient-ils de se multiplier malgré leurs blasphèmes contre la divinité de Jésus-Christ? Et où est-ce que Dieu a promis que les sociniens ne

1. *Syst. de l'Egl., liv.* I, *c.* 12, *p.* 101, 225; *Préj. légit., p.* 16. — 2. *Syst., p.* 99. — 3. *Idem, p.* 102.

1. *Var., liv.* XV, *n.* 79. — 2. *Jur., Lett.* X, *p.* 79. — 3. *Préj., p.* 16; *Syst., p.* 101, 225.

parviendraient jamais à ce nombre? Mais s'il a voulu avoir des élus dans plusieurs sociétés divisées, où a-t-il dit que le grand nombre lui fût nécessaire pour y en avoir? A quel nombre s'est-il fixé? Et s'il méprise le petit nombre, pouvait-il avoir des élus parmi les luthériens et les calvinistes, au commencement de leur secte, où l'on sait que leur nombre était plus petit et leurs sociétés moins formées que ne sont celles qui restent aux sociniens? Ne voit-on pas qu'on se moque, lorsqu'on dit de pareilles choses, et qu'on insulte en soi-même à la crédulité d'un faible lecteur?

XLV. *Autre illusion du ministre; et que, selon sa doctrine, on se peut sauver, en communiant au dehors avec les sociniens.* — Mais voici une seconde réponse : *J'ai ajouté*, dit-il[1], *en même temps, que* s'il y avait des élus (dans une telle société) « Dieu » se les serait conservés par miracle, comme il a » fait dans le papisme; c'est-à-dire, qu'il peut y » avoir des élus et des orthodoxes cachés dans la » communion des sociniens; mais ce n'est pas à » dire qu'on peut être sauvé dans la communion des » hérésies sociniennes. » Nouvelle illusion : car, que veut dire *qu'il peut y avoir des élus cachés dans la communion des sociniens?* Est-ce à dire qu'il peut y avoir de vrais chrétiens cachés au milieu des sociniens? Ce n'est rien dire : car il y en a bien parmi les Turcs et parmi les autres mahométans. Il faut donc dire, comme il est prouvé dans l'*Histoire des Variations*[2], qu'il y a des élus dans la communion extérieure des sociniens, qui assistent à leurs assemblées, à leurs prêches, à leur cène, si vous le voulez, sans aucune marque de détestation, et qui entendent tous les jours blasphémer contre Jésus-Christ dans les assemblées où ils vont pour servir Dieu : c'est ce qu'on a objecté à M. Jurieu dans le livre *des Variations* : c'est à quoi ce ministre ne répond rien. Mais il demeure muet à une objection bien plus importante.

XLVI. *Que le ministre a accordé et accorde encore sa tolérance aux ariens et aux sociniens.* — Je lui ai soutenu qu'on pouvait, selon sa doctrine, être du nombre *des élus* de Dieu, non-seulement en communiant à l'extérieur avec les ariens, mais encore *en tolérant leurs dogmes en esprit de paix*[3]. On peut donc étendre la paix et la tolérance jusqu'à ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ : ce dogme est devenu indifférent, ou du moins non fondamental. C'est tout ce que demandent les sociniens, qui gagneront bientôt tout le reste, si on leur accorde ce point. Mais M. Jurieu en a fait le pas; et malgré tout ce qu'il a dit, il ne leur peut refuser la tolérance en esprit de paix, qu'il a déjà accordée à leurs frères les ariens. Le passage en est rapporté dans l'*Histoire des Variations*[4] : il est tiré de mot à mot du *livre des Préjugés*[5]; et le ministre, qui l'a vu cité dans l'*Histoire des Variations*, n'y réplique rien dans sept ou huit grandes Lettres qu'il a opposées à ce livre.

Mais qu'aurait-il à y répliquer, puisque dans ces Lettres mêmes, il dit pis que tout cela, et qu'il dit qu'on s'est sauvé dans les premiers siècles, et même qu'on y a eu rang parmi les martyrs, en niant l'éternité de la personne du Fils de Dieu, et l'immutabilité de sa génération éternelle? *Ce n'est pas là*, dit-il[1], *une variation essentielle et fondamentale.* On peut varier là-dessus, *sans varier sur les parties essentielles du mystère.* Il niera encore cela, car il nie tout : mais vous venez d'entendre ses propres paroles[2]; et il donne gain de cause aux tolérants, qui ne sont, comme on a vu plusieurs fois, que des sociniens déguisés.

XLVII. *Les sociniens plus fiers que jamais, par les pas qu'on fait vers eux dans la Réforme prétendue.* — Je ne m'étonne donc pas si ces hérétiques triomphent, ni s'ils inondent de leurs écrits artificieux toute la face de la terre. Ils gagnent visiblement du pays parmi vous; puisque déjà on leur accorde des élus cachés dans leur société, et même la tolérance pour leurs dogmes principaux : mais ce qu'il y a de pis, votre ministre les combat si faiblement et par des principes si mauvais, que jamais ils ne se sont sentis plus forts, et jamais ils n'ont conçu tant d'espérance.

C'est en vain que ce ministre répond, que jamais homme n'eut plus *de chagrin* que lui contre les tolérants[3]. Ce n'est point *du chagrin* qu'il faut avoir pour ceux qui errent; car outre que le chagrin met dans le cœur de l'aigreur et de l'amertume, il fait agir par passion et par humeur, chose toujours variable; comme aussi vous venez de voir une perpétuelle inconstance dans ce ministre. Ce sont des principes, c'est une doctrine constante et suivie qu'il faut opposer à ces novateurs : et parce que votre ministre n'a rien eu de tout cela à leur opposer selon les maximes de la Réforme, vous avez vu clairement, qu'il n'a fait par tous ses discours, que relever leurs espérances.

XLVIII. *Blasphême des sociniens, confirmé par la doctrine du ministre Jurieu.* — Défiez-vous, mes chers frères, de ces dangereux esprits, de ces hardis novateurs, en un mot, des sociniens, qui bientôt, si on les écoutait, ne laisseraient rien d'entier dans la religion chrétienne. Ils viennent de publier leur Histoire, où ils avouent que « la vé- » rité a cessé de paraître dans l'Eglise depuis le » temps qui suit immédiatement la mort des apô- » tres[4]; » et ils racontent que Valentin Gentil, un de leurs martyrs, persécuté par Calvin et par Bèze, « s'opposait si fortement à la vulgaire croyance de » la Trinité, qu'on a même écrit qu'en ces temps, » ne sachant à quoi se résoudre dans des commen- » cements si embarrassants et si difficiles, il lui » avait préféré le mahométisme. » En effet, si les sociniens et leurs prédécesseurs ont raison, le mahométisme, qui rejette la Trinité et l'Incarnation, est plus pur en ce qui regarde la divinité en général, et en particulier en ce qui regarde la personne de Jésus-Christ que n'a été le christianisme depuis la mort des apôtres. La doctrine du Fils de Dieu est plus pure dans l'Alcoran, que dans les écrits de nos premiers pères. Mahomet est un docteur plus heureux, que ne l'ont été les nôtres; puisque ses disciples ont persisté dans sa doctrine, au lieu que les chrétiens ont abandonné celle des apôtres, qui est celle de Jésus-Christ même, incontinent après leur mort. Vous avez horreur de ces blasphèmes et avec raison. Ouvrez donc les yeux, mes chers frè-

1. *Lett.* x. — 2. *Var., liv.* xv, *n.* 80. — 3. *Idem.* — 4. *Ibid.* — 5. *Préj. légit.*, I, *p.* 22.

1. *Lett.* vi, *p.* 44. — 2. Ci-dessus, *n.* 8, 11, 12, 21. — 3. *Lett.* x, *p.* 79. — 4. *Hist. ref. Pol., lib.* 1, *c.* 1.

res, et voyez où l'on vous mène; puisque déjà on vous dit, à l'exemple des sociniens, que les disciples des apôtres et les martyrs, dont la passion a suivi la leur de si près, ont tellement dégénéré de leur doctrine, qu'ils lui ont même préféré la philosophie, avec des erreurs aussi capitales que celles que vous venez d'entendre.

XLIX. *Conclusion de ce discours. Réflexion sur l'état présent du parti protestant.* — Mais vous entendrez dans la suite des choses bien plus étranges que celles que j'ai relevées dans ce discours; et si, étonnés de tant de faiblesses, de tant de contradictions, des égarements si étranges de votre ministre, vous vous demandez à vous-mêmes, comment il se peut faire, je ne dis pas qu'un théologien, mais qu'un homme, quel qu'il soit, pour peu qu'il ait de bon sens, y soit tombé : souvenez-vous qu'il est écrit, *que Dieu envoie l'esprit de vertige, d'étourdissement et une efficace d'erreur à ceux qui résistent à la vérité*[1] : et cela véritablement par un jugement terrible sur les docteurs de mensonge : mais en même temps, mes chers frères, par un conseil de miséricorde sur vous et sur tous ceux qui sont abusés et prévenus; afin, comme je l'ai dit au commencement, avec saint Paul[2], *que la folie de ces séducteurs étant connue de toute la terre*, le progrès de la séduction soit arrêté, et qu'on revienne du schisme et de l'erreur. C'est à quoi Dieu vous conduit, si vous n'êtes point sourds à sa voix. Considérez l'état où vous êtes : votre prétendue Réforme, à ne regarder que les soutiens du dehors, ne fut jamais plus puissante ni plus unie. Tout le parti protestant se ligue, et a encore trouvé le moyen d'entraîner dans ses desseins tant de puissances catholiques, qui n'y pensent pas assez. Votre ministre triomphe; et avec un air de prophète, il publie dans toutes ses Lettres, que c'est là vraiment un coup de Dieu : mais il y a des coups de Dieu de plus d'une sorte. Pendant qu'à l'extérieur, la Réforme est plus redoutable, et tout ensemble plus fière et plus menaçante que jamais, elle ne fut jamais plus faible dans l'intérieur, dans ce qui fait le cœur d'une religion. Sa doctrine n'a jamais paru plus déconcertée : tout s'y dément, tout s'y contredit : vous en avez déjà vu des preuves surprenantes; vous en verrez d'autres dans la suite : mais ce que vous voyez déjà est assez étrange. Jamais on ne mit au jour tant de monstrueuses erreurs; jamais on n'écouta tant de fables, tant de vains miracles, tant de trompeuses prophéties : la gloire du christianisme est livrée aux sociniens : le mal est monté jusqu'à la tête; et les plus célèbres docteurs sont ceux qui s'égarent davantage. Ainsi la mesure semble être au comble; et il est temps ou jamais d'ouvrir les yeux. Dieu est assez bon et assez puissant pour confondre encore les ligues, et ensemble tous les projets de la Réforme entreprenante : mais quand, contre toute apparence, elle aurait remporté autant de victoires que ses prophètes lui en promettaient, ceux qui s'y laisseraient tromper ne seraient jamais qu'un troupeau errant, enivré du succès, et ébloui par les espérances du monde.

1. *Is.*, XIX. 14; XXIX. 10. — 2. *II. Thessal.*, II. 11.

DEUXIÈME AVERTISSEMENT.

La Réforme convaincue d'erreur et d'impiété par ce ministre.

I. *Dessein des deux avertissements suivants.* — Vous avez vu, mes chers frères, selon ma promesse, dans un premier Avertissement, le christianisme flétri, et le socinianisme autorisé par votre ministre. Vous avez été étonnés de ce qu'il a dit en faveur d'une secte qui se vante d'avoir porté la Réforme à perfection, en niant la divinité du Fils de Dieu, et en affaiblissant tout le christianisme. Mais cessez de vous arrêter à tant de choses étranges, que vous avez vu qu'il a avancées sur le sujet des sociniens : il en a dit de plus essentielles contre lui-même et contre toute la Réforme; puisqu'il l'a chargée d'erreurs capitales, et dans son commencement, et dans son progrès. Il en a dit encore de plus importantes en faveur de l'Eglise catholique, puisqu'il a dit qu'on peut se sauver dans sa communion. Il a dit tout cela, mes frères : vous l'allez voir dans la dernière évidence. Il a nié l'avoir dit : vous ne le verrez pas moins clairement. Il ne s'agit pas de conséquences que je veuille tirer de sa doctrine : ce sont des termes formels pour l'affirmative, et formels pour la négative, que j'ai à vous rapporter; c'est-à-dire, qu'il y a des vérités contraires à la Réforme, et favorables à l'Eglise, si claires, qu'un ministre ne les a pu nier; et à la fois si décisives contre lui, qu'il a honte de les avoir avouées. Si à ce coup vous n'ouvrez les yeux, vous les aurez bien assoupis. Commençons.

II. *Emportement du ministre, qui appelle l'auteur de l'*Histoire des Variations *au jugement de Dieu, comme un calomniateur.* — Ecoutez-le, mes chers frères, c'est lui qui parle dans la dixième Lettre de cette année, et la cinquième de celle qu'il oppose aux *Variations*. Il s'agit d'une Addition au livre XIV, qui a jeté M. Jurieu dans d'étranges emportements. « Si, dit-il[1], cette Addition est importante, c'est à voir le caractère de M. Bossuet : car » il est vrai que rien n'est plus propre à le faire » reconnaître dans le monde pour un déclamateur » sans honneur et sans sincérité. » Voici la cause de ces reproches. « On trouve, continue-t-il, dans » cette belle Addition, que je suis demeuré d'accord » que Luther, dans son livre *de Servo arbitrio*, avait » employé des termes trop durs au sujet de la nécessité qui repose sur la volonté : et tout ce que » j'ai conclu, c'est que l'on ne doit pas condamner » les gens sur des expressions dures, quand les » sentiments dans le fond sont innocents, et qu'on » doit se tolérer dans ces expressions. » Il poursuit : « On trouvera dans cette Addition, ces paroles » pleines de calomnies, et indignes d'un homme » d'honneur. M. Jurieu a raison d'avouer de bonne » foi, des réformateurs en général, qu'ils ont enseigné que Dieu poussait les pécheurs aux crimes » énormes. M. Jurieu n'a point avoué cela; et » M. Bossuet rendra compte quelque jour devant » Dieu d'une imposture aussi fausse et aussi maligne. »

1. *Lett.* X, *p.* 77.

III. *Dieu auteur du péché. Premier blasphème de la Réforme, prouvé par le ministre Jurieu. Paroles de Mélanchton, approuvées par Luther.* — Mais s'il craignait ce jugement de Dieu où il m'appelle, il songerait qu'un jour on y récitera ces paroles, où traitant la paix avec les luthériens[1], après leur avoir reproché que leurs premiers réformateurs, c'est-à-dire, Mélanchton et Luther même, ont approuvé, du moins par leur silence, les écrits de Calvin, ceux de Zwingle, ceux de Zanchius, que les luthériens d'aujourd'hui accusent de ce détestable particularisme, comme ils l'appellent, qui ôte le libre arbitre et fait Dieu auteur du péché, il continue ainsi son discours : « Mais ce n'est pas seulement par » leur silence ou par l'approbation, que vos réfor- » mateurs ont été de durs prédestinateurs, et ont » enseigné EN PAROLES EXPRESSES, et encore des » plus dures, le particularisme, la prédestination » et la réprobation, avec une nécessité qui provient » de la force des décrets. Que Mélanchton paraisse » le premier : c'est de lui qu'est cette parole que » nos calomniateurs ont tant relevée : Que l'adul- » tère de David, et la trahison de Judas, n'est pas » moins l'œuvre de Dieu, que la conversion de saint » Paul. »

Il cite en marge le commentaire de cet auteur sur le chapitre VIII aux Romains, où il est vrai qu'on trouve en autant de mots cet exécrable blasphème. Sont-ce donc là seulement des paroles dures, comme M. Jurieu avoue qu'il en a lui-même imputé aux premiers réformateurs; ou, comme nous le disons, une doctrine abominable? Il continue : « Mais on » lisait ces paroles dans les premières éditions des » *Lieux communs* de Mélanchton : La divine prédes- » tination ôte la liberté à l'homme; car tout arrive » selon ses décrets dans toutes les créatures; et » non-seulement les œuvres extérieures, mais en- » core les pensées intérieures[2]. » Tout arrive selon les décrets de Dieu, et au dedans et au dehors de l'homme : par conséquent toutes ses pensées bonnes et mauvaises, et autant ses crimes que ses bonnes œuvres : et de peur qu'on ne crût que Mélanchton eût enseigné ces blasphèmes sans l'aveu de Luther; M. Jurieu ajoute : « Luther a vu cela, et il a ap- » prouvé le livre de Mélanchton, jusqu'à le juger » digne non-seulement de l'immortalité, mais en- » core d'être inséré parmi les Ecritures canoni- » ques. » Il cite, pour le prouver, le livre du *Serf arbitre* de Luther, où il est vrai que se trouve cette approbation très-expresse des blasphèmes de Mélanchton; et pour ne laisser aux luthériens aucun moyen de s'échapper, il se fait cette objection[3] : « Mais, dites-vous, Mélanchton a rétracté cette opi- » nion dans les éditions suivantes de ses *Lieux* » *communs* au titre : *De la cause du péché.* Il est » vrai, il l'a rétractée, et avec raison; car qui pour- » rait souffrir cette parole QUI DÉTRUIT TOUTE RELI- » GION : Que la divine prédestination ôte à l'homme » son libre arbitre? » Voilà l'objection proposée, et Mélanchton bien convaincu d'avoir enseigné une impiété manifeste *et détruit toute religion.* Mais de peur qu'il ne lui échappe, non plus que son maître Luther, il ajoute premièrement contre Mélanchton, qu'*il n'a rétracté cette opinion que mollement et en doutant;* et contre Luther, que lorsqu'il approuva les *Lieux communs* de Mélanchton, ils n'avaient point encore été corrigés : *donc*, poursuit-il, *il a admis cette dure opinion de la prédestination, qui ôtait le libre arbitre à l'homme.* Est-ce là dire seulement des paroles dures, *et non pas admettre une opinion qui détruit toute religion*, et établit l'impiété?

1. *Consult. de incund. pac.*, *p.* 209. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *p.* 211.

IV. *Pareils blasphèmes trouvés dans Luther par le ministre Jurieu.* — C'en est assez pour confondre ce téméraire ministre dans le jugement de Dieu, où il m'appelle : mais il passe encore plus avant; et voici comme il parle de Luther[1] : « Il n'a pas » seulement approuvé les paroles de Mélanchton, » mais il en a dit de semblables dans le livre du *Serf* » *arbitre*, dont le titre seul fait connaître le senti- » ment de l'auteur. Ecoutons donc comme il parle : » C'est le fondement de la foi de croire que Dieu est » clément, quoiqu'il sauve si peu d'hommes, et en » damne un si grand nombre; de croire qu'il est » juste, quoiqu'il nous FASSE DAMNABLES nécessaire- » ment PAR SA VOLONTÉ; en sorte qu'il semble pren- » dre plaisir au supplice des malheureux, et être » plus digne de haine que d'amour. Si donc je pou- » vais entendre par quelque moyen que Dieu est » miséricordieux et juste, pendant qu'il ne fait pa- » raître que colère et injustice, je n'aurais pas be- » soin de foi. Dieu caché dans sa majesté ni ne dé- » plore la mort des pécheurs, ni ne la détruit; mais » il opère la vie et la mort, et toutes choses dans » tous. Il ne veut point la mort du pécheur, EN PA- » ROLE, JE L'AVOUE, mais il la veut par cette secrète » et impénétrable volonté. » Voilà les paroles de Luther, où il reconnaît que Dieu fait les hommes *damnables* par sa volonté, et les fait inévitablement et nécessairement damnables. Les faire damnables de cette sorte, c'est sans doute les faire pécheurs : et Luther l'enseigne ainsi en termes formels, puisqu'il prouve ce qu'il avance, en disant qu'*il fait toutes choses*, et par conséquent le péché *dans les hommes.* D'où il s'ensuit que Dieu veut effectivement, et leur péché, et leur perte; quoiqu'à l'entendre parler, (c'est toujours Dieu qu'il entend,) il fasse semblant de ne les vouloir pas; *in verbo scilicet.* Qui jamais parla ainsi de Dieu, si ce n'est ceux qui n'en croient point, ou qui ont perdu toute la révérence qu'inspire naturellement un si grand nom? Voilà ce que M. Jurieu a tiré du livre du *Serf arbitre* de Luther; et il ose encore prendre Dieu en son redoutable tribunal à témoin, comme il n'attribue à Luther que des paroles trop dures, pendant qu'il le convainc avec tant de force de ces exécrables sentiments. Mais il le presse encore par des paroles tirées de ce même livre du *Serf arbitre :* « C'est en » vain, disait Luther, qu'on tâche d'excuser Dieu, » en accusant le libre arbitre. S'il a prévu la tra- » hison de Judas, Judas était fait traître PAR NÉCES- » SITÉ; et il n'était point en son pouvoir, ni dans » celui d'aucune créature de faire autrement ni de » changer la volonté de Dieu[2]. » En est-ce assez pour convaincre Luther? Mais, pour ne lui laisser pas le loisir de respirer, le ministre lui reproche encore d'avoir dit : « Si nous trouvons bons que » Dieu couronne des indignes, il ne faut pas trou- » ver moins bon qu'il damne des innocents : en

1. *Consult. de incund. pac.*, *p.* 211. — 2. *Idem*, *p.* 212.

» l'un et en l'autre, il est excessif selon les hommes; mais il est juste et véritable en lui-même. » C'est maintenant une chose incompréhensible de » damner des innocents; mais on le croit jusqu'à » ce que le Fils de l'homme soit révélé[1]. » C'est donc l'objet de la foi, que Dieu damne des innocents; et les fait lui-même coupables; puisque les faire damnables, comme dit Luther, et les faire pécheurs et coupables, c'est la même chose; et voilà, selon Luther, le grand mystère qui nous sera révélé dans la vision bienheureuse.

Luther est terriblement pressé, vous le voyez; mais le ministre revient encore à la charge : *Voici*, dit-il[2], *par où il finit;* c'est toujours de Luther qu'il parle : « Si nous croyons qu'il est vrai que » Dieu prévoit et préordonne toutes choses, et que » d'ailleurs il n'est pas possible qu'il se trompe, » ou qu'il soit empêché dans sa science et dans la » prédestination, et enfin, que rien ne se fait sans » sa volonté : la même raison nous fait voir qu'il » ne peut y avoir aucun libre arbitre ni dans l'homme, ni dans l'ange, ni dans aucune créature. » Tout ce qui se fait par nous, dans ce qui regarde » le salut et la damnation, se fait par une pure nécessité, et non point par le libre arbitre : l'homme » n'en a point; il est esclave et captif de la volonté » de Dieu ou de celle de Satan; en sorte qu'il n'a » aucune liberté ni libre arbitre de se tourner d'un » autre côté, ou de vouloir autre chose, tant que » l'esprit ou la grâce de Dieu dure en l'homme : » et j'appelle nécessité, poursuit Luther, cité par » le ministre, non pas la nécessité de contrainte, » mais celle d'immutabilité; » et le reste toujours soutenu de la même force : ce qu'il achève de prouver par Calixte, luthérien, dont voici les propres termes cités par M. Jurieu[3] : « Tout le but du » livre de Luther est de faire voir que toutes les » actions des hommes, et tous les événements qui » en dépendent, ne peuvent arriver autrement qu'ils » arrivent, ni se faire avec contingence, ou par la » volonté du libre arbitre de l'homme, mais par la » pure et unique volonté, disposition et ordre de » Dieu. » Ce n'est donc pas seulement le sentiment de Luther, que Dieu veut et fait tout le bien et tout le mal qui se trouve dans le monde, mais c'est là encore tout le but de son traité du *Serf arbitre :* et ce n'est pas seulement M. Jurieu ou les calvinistes qui objectent ces énormes excès à Luther; mais ce sont encore ses sectateurs mêmes et les luthériens les plus doctes et les plus célèbres, du nombre desquels est Calixte, dont les paroles citées par le ministre Jurieu, se trouvent en effet dans le livre de ce fameux luthérien, intitulé : *Jugement sur les Controverses*, etc.

V. *M. Jurieu démontre que Luther a établi ces blasphèmes comme dogmes capitaux, et ne les a jamais rétractés.* — Et parce qu'on pourrait penser que Luther aurait dit ces choses comme *douteuses, ou problématiques*, continue M. Jurieu : au contraire, dit ce ministre[4], *il les pose comme des dogmes certains, qu'il n'est ni permis ni sûr de révoquer en doute;* et pour le prouver, il allègue ces paroles, par où Luther conclut : « Ce que j'ai dit dans ce » livre, je ne l'ai pas dit comme en disputant ou » en conférant, mais je l'ai assuré et je l'assure, et » je n'en laisse le jugement à personne; mais je » conseille à tout le monde de s'y soumettre. » Ce qu'il veut qu'on reçoive avec une entière soumission, c'est que tout est nécessaire d'une absolue nécessité : « et souvenez-vous, poursuit-il, vous » qui m'écoutez, que c'est moi qui l'ai enseigné; » en sorte qu'il ne paraît pas seulement que Luther a établi ces dogmes impies, mais encore qu'il les a établis avec toute la certitude qu'on peut jamais donner à un dogme, et comme un des fondements qu'il veut le plus inculquer à ses sectateurs.

Si j'avais à convaincre Luther devant Dieu et devant les hommes, de ces horribles impiétés, je ne produirais autre chose que ce que produit ici M. Jurieu. Mais pour le convaincre lui-même d'avoir regardé tous ces discours de Luther, non-seulement comme durs, mais comme impies, et non-seulement comme contenant des expressions excessives, mais encore comme contenant des dogmes affreux : je n'ai encore qu'à produire ces paroles de ce ministre au luthérien Sculter. « Voilà, lui dit-il[1], toute » cette suite de dogmes que vous appelez dans nos » auteurs de grands monstres, des monstres affreux » et horribles. Voilà tous nos dogmes, et beaucoup » plus que nous n'en disons, et ce que nous serions » bien fâchés de dire. » C'est donc de tous ces dogmes qu'on vient de voir, et dont il témoigne lui-même tant d'horreur, qu'il a convaincu Luther; et afin de ne nous laisser aucun doute de ce qu'il déteste dans ce chef de la Réforme, après avoir rapporté tous les dogmes qu'il en reçoit. « Nous embrassons, dit-il[2], de tout notre cœur tous ces » dogmes de Luther; mais en voici qui lui sont » propres : Que Dieu par sa volonté nous REND » DAMNABLES NÉCESSAIREMENT; que c'est en vain » qu'on excuse Dieu en accusant le libre arbitre; » qu'il n'était point au pouvoir de Judas de n'être » point traître; que Dieu damne les hommes par sa » propre volonté; qu'il damne des innocents comme » il couronne des indignes; qu'il ne peut y avoir de » libre arbitre, ni dans l'homme, ni dans l'ange, » ni dans aucune créature, et que tout ce qui se » fait par nous, se fait non point par le libre arbitre, mais par une pure nécessité. Nous rejetons, » poursuit-il, toutes ces choses, et nous les rejetons avec horreur, comme choses QUI DÉTRUISENT » TOUTE RELIGION, et qui ressentent le MANICHÉISME. » Je le dis à regret, et malgré moi, favorisant » autant que je le puis la mémoire de ce grand » homme. » Grand homme comme vous voyez, qui vomit des impiétés et des blasphèmes qu'on n'entendra peut-être pas dans l'enfer même. Mais voilà les grands hommes de la Réforme, et voilà comme ils sont traités par ceux-là mêmes qui font profession de les révérer.

Et parce qu'on pourrait penser en faveur de Luther, qu'il aurait du moins changé de sentiment; quoiqu'en avoir eu un seul moment de si damnables, et avoir commencé par de tels blasphèmes la réformation de l'Eglise, ce serait toujours une preuve d'un homme livré à Satan; il ne laisse pas même aux luthériens cette misérable consolation : « Car, poursuit-il[3], on me dira qu'il s'est rétracté : » mais qu'on me montre où est cette rétractation. » On ne voit, dit-il, sur le libre arbitre aucune

1. *Pag.* 212 — 2. *Idem.* — 3. *Pag.* 213. — 4. *Idem.*

1. *Jur.*, p. 213. — 2. *Idem*, p. 214. — 3. *Ibid.*, p. 217.

» rétractation. S'il a rétracté et condamné son livre » du *Libre arbitre*, où est l'anathème qu'il lui a » dit? comment l'a-t-il laissé parmi ses ouvrages? » Il a parlé plus doucement dans la *Visite saxonni-* » *que*, en reconnaissant le libre arbitre dans les » choses civiles et morales, et pour les œuvres » extérieures de la loi; mais il ne nie nulle part ce » qu'il avait assuré dans son livre du *Serf arbitre;* » et on peut aisément concilier ce qu'il a dit dans » ces deux livres. » Il le concilie en effet, en remarquant que Luther pourrait avoir admis le libre arbitre, « en entendant sous ce mot, qu'on n'agit » pas malgré soi, mais très-volontairement; ce qui, » poursuit-il, n'empêcherait pas qu'il ne fût tou- » jours véritable, comme Luther l'avait dit dans le » livre du *Serf arbitre*, que Dieu par sa volonté » rend les hommes nécessairement damnables, et » que par sa pure volonté il damne des innocents. » Luther, dit-il[1], n'a point rétracté cela. » Il a raison : on a quelque part adouci, quoique faiblement, les expressions : on a nommé le *Libre arbitre* même dans la Confession d'Augsbourg, sans bien expliquer ce que c'était; mais on ne trouve en aucun endroit la condamnation d'un livre si abominable, ni aucune rétractation de tous ses excès. Il ne fallait pas attendre de Luther, que jamais il avouât, ou qu'il crût avoir failli; et il valait mieux certainement laisser en leur entier tous les blasphèmes du livre du *Serf arbitre*, que de se rabaisser jusque-là. Ainsi le luthérien n'a point de réplique; et le bienheureux Luther (car c'est ainsi qu'on affecte de le nommer dans le parti) demeure convaincu, par notre ministre, non-seulement d'avoir commencé sa Réforme, mais encore d'avoir persévéré jusqu'à la fin dans cette impiété.

Il est donc plus clair que le jour, que le ministre n'a pas seulement avoué, mais encore qu'il a prouvé invinciblement les impiétés de Luther, et s'il les nie maintenant, s'il tâche de révoquer son aveu, c'est qu'il a honte pour la Réforme de la voir commencer par des blasphèmes, et de lui voir pour ses chefs des blasphémateurs et des impies : et si, pour repousser ce juste et inévitable reproche, il s'emporte jusqu'à m'appeler au redoutable tribunal de Dieu, et à invoquer contre moi à témoin ce juste Juge, il ressemble manifestement à ces profanes qui se servent d'un si grand nom pour éblouir les simples, et donner de l'autorité au mensonge.

VI. *Calvin et Bèze convaincus d'avoir dit les mêmes choses que le ministre Jurieu a reconnues pour des blasphèmes, et qu'il n'a osé les excuser tout à fait d'impiété.* — Ce n'a donc pas été une calomnie, mais une vérité, non-seulement avouée, mais encore démontrée par M. Jurieu, de dire que les réformateurs ont fait Dieu auteur du péché. Ce ministre passe déjà condamnation pour Luther et pour Mélanchton, c'est-à-dire, pour les premiers des réformateurs. Mais j'ai fait voir que Calvin et Bèze n'en avaient pas moins dit que les deux autres[2]; et qu'aussi M. Jurieu, sans oser entreprendre de les justifier, n'en avait pu dire autre chose, sinon qu'*ils étaient sobres en comparaison de Luther*[3] : ce qui montre, non pas qu'il les croit innocents, mais qu'il les croit seulement moins coupables, c'est-à-dire, moins impies et moins grands blasphémateurs. Mais en cela il se trompe : car j'ai produit les passages de Calvin et de Bèze[1], où ils disent « que Dieu fait toutes choses selon son con- » seil défini, voire même celles qui sont méchantes » et exécrables; qu'ayant ordonné la fin (qui est de » glorifier sa justice dans le supplice des réprou- » vés), il faut qu'il ait quant et quant ordonné les » causes qui amènent à cette fin, (c'est-à-dire sans » difficulté, les péchés;) que le péché du premier » homme, quoique volontaire, est en même temps » nécessaire et inévitable; qu'Adam n'a pu éviter » sa chute, et qu'il ne laisse pas d'en être coupable; » qu'elle a été ordonnée de Dieu, et qu'elle était » comprise dans son secret dessein; qu'un conseil » caché de Dieu est la cause de l'endurcissement; » qu'on ne peut nier que Dieu n'ait VOULU ET DÉ- » CRÉTÉ LA DÉSERTION d'Adam, puisqu'il fait tout ce » qu'il veut; que ce décret fait horreur; mais » qu'enfin on ne peut nier que Dieu n'ait prévu la » chute de l'homme, puisqu'il l'avait ordonnée par » son décret; qu'il ne faut point se servir du terme » de permission, puisque c'est un ordre exprès; » que la volonté de Dieu fait la nécessité des choses, » et que tout ce qu'il ordonne arrive nécessaire- » ment; que c'est pour cela qu'Adam est tombé par » un ordre de la providence de Dieu, et parce que » Dieu l'avait ainsi trouvé à propos; que les réprou- » vés sont inexcusables, quoiqu'ils ne puissent » éviter la nécessité de pécher, et que cette néces- » sité leur vient par ordre de Dieu; que Dieu leur » parle, mais que c'est pour les rendre plus sourds; » qu'il leur envoie des remèdes, mais afin qu'ils ne » soient point guéris; et que si les hommes veulent » répliquer qu'ils n'ont pu résister à la volonté de » Dieu, il les faut laisser plaider contre celui qui » saura bien défendre sa cause, » sans qu'il soit permis, comme on voit, de la défendre, en disant qu'il laisse l'homme à sa liberté, et qu'il ne veut point son péché. Voilà ce qu'ont dit Calvin et Bèze; ce qui, comme on voit, n'est pas moins mauvais que ce qu'ont dit Luther et Mélanchton.

VII. *Que le ministre Jurieu n'a rien eu à dire aux luthériens, qui convainquent les calvinistes des mêmes blasphèmes, dont les calvinistes les convainquent, et qu'il a avoué le fait.* — Aussi voyons-nous manifestement que si le calviniste ferme la bouche au luthérien sur son Mélanchton et sur son Luther, le luthérien ne remporte pas un moindre avantage sur les calvinistes : car écoutez comme les presse le docteur Gérard[2] : « Qu'ils donnent donc gloire à » Dieu et à la vérité, en désavouant publiquement » telles et semblables expressions qui se trouvent » dans les écrits des gens de leur parti : que Dieu » a préordonné par un décret absolu certains hom- » mes, et même la plupart des hommes, aux pé- » chés et aux peines des péchés; que la Providence » divine a créé quelques hommes, afin qu'ils vivent » dans l'impiété; que Dieu pousse les méchants » aux crimes énormes; que Dieu en quelque sorte » est cause du péché : qu'ils condamnent de sem- » blables propositions qui se trouvent en autant de » termes dans leurs écrits publics, s'ils veulent être » réconciliés avec l'Eglise. » Voilà les impiétés que les luthériens reprochent aux calvinistes; et le pas-

1. *Pag.* 218. — 2. *Var., liv.* XIV, *n.* 1, 2, 3, 4. *Addit., n.* 9. — 3. *Jur., de pac., p.* 214.

1. *Var., l.* XIV. — 2. *Ger., de Elect. et reprob., cap.* 10, *n.* 137.

sage qu'on vient de voir du docteur Gérard, est cité mot à mot par M. Jurieu[1]. Mais qu'y répond ce ministre? Nie-t-il le fait? Je veux dire, nie-t-il que ceux de son parti aient enseigné que Dieu « préor-» donne les hommes aux péchés, les pousse aux » crimes énormes, et soit en quelque sorte cause » du péché? » Point du tout : voici sa réponse[2] : « Il est vrai : nous reconnaissons qu'entre ces » expressions il y en a de trop dures. Nous n'avons » pas pour nos auteurs la même soumission que » ces messieurs les luthériens ont pour Luther; et » nous ne nous faisons pas une honte d'abandonner » leurs manières, quand elles nous paraissent pro-» pres à scandaliser, et dures à digérer. Telles sont » celles que nous venons de voir, dont aussi nul » des nôtres NE SE SERT PLUS AUJOURD'HUI, et dont » on ne s'est plus servi DEPUIS CENT ANS. »

VIII. *Que le ministre Jurieu dit, pour toute excuse, que la Réforme s'est corrigée de ces blasphèmes depuis cent ans; mais qu'en même temps il fait voir qu'elle y persévère encore, et qu'elle ne s'est corrigée qu'en apparence.* — Il avoue donc en termes formels, que ses auteurs ont avancé ces propositions impies : « Que Dieu préordonne aux péchés; que » Dieu pousse aux crimes énormes; qu'il est en » quelque sorte cause du péché. » Il ne sert plus à rien de le nier, ni de dire que je lui fais une calomnie *aussi fausse que maligne*, en disant qu'il a avoué des réformateurs en général, et même de ceux de son parti, qu'ils enseignent que *Dieu pousse l'homme aux crimes énormes :* le docteur Gérard lui reproche que cette proposition et d'autres aussi impies, *se trouvent en autant de mots* dans ses auteurs. Loin de dire ici qu'on le calomnie, ou d'appeler le docteur Gérard au redoutable tribunal de Dieu, il confesse tout, quoiqu'il tâche de pallier ce fait honteux, et d'adoucir ses propositions qui sont autant de blasphèmes, en les appelant seulement *des expressions trop dures et des manières propres à scandaliser*. Enfin il avoue la chose : ces propositions se trouvent dans les auteurs du calvinisme comme dans ceux du luthéranisme : il n'y a point d'aveu plus formel que de dire tout simplement : *Il est vrai*. La Réforme ne trouve d'excuse à cet excès, qu'en disant qu'on n'y tombe *plus depuis cent ans*, et se trouve bien honorée, pourvu qu'on accorde qu'elle n'a été que soixante ou quatre-vingts ans dans le blasphème. Mais encore n'aura-t-elle pas cette misérable excuse : on lui montre qu'elle y est encore, et on le montre par les paroles du ministre même qui la défend. Si elle était bien revenue de l'abominable erreur de faire Dieu auteur du péché, de dire qu'*il le préordonne et pousse les hommes aux crimes énormes*, elle ne dirait pas seulement que ce sont *des expressions trop dures, des manières propres à scandaliser, et dures à digérer :* car, en parler de cette sorte, c'est, en avouant qu'on a avancé des propositions si impies, soutenir qu'au fond on les tient encore pour véritables; qu'on tient, dis-je, pour véritable, *que Dieu pousse aux crimes énormes, et qu'il est cause du péché*. Que le ministre ne réponde pas, que selon la proposition, on dit qu'il en est cause *en quelque sorte :* car, outre que ce pitoyable adoucissement ne se trouve pas dans les autres propositions qu'on vient de voir, c'est, en se tenant à celle-ci, une proposition assez impie contre le saint d'Israël, que le faire *en quelque sorte*, et pour peu que ce soit, cause du péché; car c'est de quoi il est éloigné jusqu'à l'infini par sa sainteté, par sa bonté, par sa perfection : il n'est donc cause du péché en aucune sorte. Le ministre veut s'imaginer que ses auteurs, qui ont dit que *Dieu le préordonne*, et que *Dieu y pousse*[1], n'entendaient pas néanmoins le lui attribuer. Mais que fallait-il donc dire pour cela, si ce n'est pas assez de dire que Dieu préordonne, que Dieu pousse, que Dieu est cause? Qu'il pense donc tout ce qu'il voudra de ses réformateurs; le fait demeure pour constant : les propositions impies, qui font Dieu cause du péché, se trouvent, non par conséquence, mais en termes formels, dans leurs écrits. S'il ne tient qu'à dire que ce sont seulement des expressions ou des manières trop dures, j'excuserai quand il me plaira toutes les impiétés et tous ceux qui les profèrent; et dans le fond il n'y aura plus de blasphémateurs ni d'hérétiques.

IX. *Que loin d'avoir justifié la Réforme de l'erreur de faire Dieu auteur du péché, M. Jurieu en est lui-même autant convaincu que Luther, qu'il en convainc.* — Mais voici bien plus. Je maintiens à la Réforme et à M. Jurieu, que les adoucissements qu'ils prétendent avoir apportés à leurs expressions *depuis cent ans*, ne sont qu'en paroles, et qu'ils croient toujours, dans le fond, que Dieu est la vraie cause du péché. M. Jurieu cite ces paroles du livre *des Variations*[2] *:* « Car enfin, tant » qu'on ôtera au genre humain la liberté de son » choix, et qu'on croira que le libre arbitre subsiste » avec une entière et inévitable nécessité, il sera » toujours véritable que ni les hommes ni les anges » prévaricateurs n'ont pas pu ne pas pécher; et » qu'ainsi les péchés où ils sont tombés sont une » suite nécessaire des dispositions où le Créateur » les a mis; et M. Jurieu est de ceux qui laissent » en son entier cette inévitable nécessité[3]. » Voilà, en effet, mes propres paroles; et on m'avouera qu'il n'y a aucune réponse à une preuve si concluante, que *de nier cette entière et inévitable nécessité* de pécher ou bien de faire : mais M. Jurieu ne la nie pas; au contraire, il la reconnaît, comme on va voir. « M. de Meaux, dit-il[4], devrait nous apprendre » comment la prédétermination physique des tho-» mistes subsiste avec l'indifférence de la volonté. » Il nous devrait faire comprendre comment la » grâce efficace par elle-même, que lui-même dé-» fend, n'apporte à la volonté aucune nécessité. En-» fin il devrait nous expliquer comment les décrets » éternels, qui imposent une vraie nécessité à tous » les événements, et une nécessité inévitable, ne » ruinent pas la liberté. » Voilà donc, selon ce ministre, en vertu des décrets de Dieu, *une vraie et inévitable nécessité;* et cela *dans tous les événements*, parmi lesquels manifestement les péchés mêmes sont compris. Qu'a dit de pis Luther pour faire Dieu cause du péché, comme ce ministre l'en a convaincu? Est-ce peut-être que Luther a dit que Dieu contraignait les hommes à pécher, malgré

1. *Jug. sur les Méth.*, p. 142. — 2. *Idem*, p. 143.

1. *Lett.* x. — 2. *Lett.* x. *p.* 76; *Hist. des Var.*, *liv.* XIV, *n.* 93. — 3. *Jur.*, *Jug. sur les Méth.*, *sect.* 15, *p.* 129, 130. — 4. *Lett.* x, *p.* 76.

qu'ils en eussent, et qu'ils ne péchaient pas volontairement? Mais on a vu le contraire[1]; et le ministre lui-même a rapporté les passages, où il dit en termes formels, que la nécessité qu'il admet n'est pas *une nécessité de contrainte*, *mais une nécessité d'immutabilité*[2]. Ainsi, pour faire Dieu auteur du péché, Luther n'a dit autre chose, si ce n'est que les hommes y tombaient nécessairement, quoiqu'en même temps volontairement, par une vraie et inévitable nécessité provenue du décret de Dieu. Or, c'est ce que dit encore M. Jurieu en termes formels : donc par la même raison qu'il a convaincu Luther d'impiété, il s'en est convaincu lui-même, et sa preuve porte contre lui.

Aussi, pour aller au fond de ses sentiments, nous lui avons démontré, dans le livre *des Variations*[3], qu'il pose un principe qui ne lui permet pas de décider si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché. Ce principe, c'est ce qu'il dit dans son *Jugement sur les Méthodes,* que *nous ne savons rien de notre âme*, *sinon qu'elle pense*[4]. Nous ne savons donc pas si elle a, ou si elle n'a pas la liberté de son choix, s'il est en son pouvoir de choisir ou ne choisir pas une chose plutôt qu'une autre : d'où il conclut en effet, que « c'est une témérité de dé» finir que la liberté est cela, ou n'est pas cela; » que, pour être libre, il faut être en tel ou en tel » état; qu'une telle chose, ou une autre, ruine la » liberté. » Il pousse donc son ignorance jusqu'à ne pas vouloir sentir, quand il pèche, s'il pouvait ne pécher pas : en faisant le philosophe, il est sourd à la voix de la nature, et il étouffe sa conscience, qui lui dit, comme à tous les autres hommes, à chaque péché où il tombe, surtout à ceux où il tombe délibérément, qu'il aurait pu s'empêcher d'y tomber, c'est-à-dire, d'y consentir; car c'est en cela que consiste le remords : et s'il fait aller son ignorance jusqu'à douter si cela est, il ignore donc aussi s'il agit ou s'il n'agit pas dans le mal comme dans le bien avec une nécessité inévitable; c'est-à-dire, s'il n'est pas poussé à l'un comme à l'autre par une force supérieure et toute-puissante : ce qui est douter finalement si c'est Dieu ou l'homme qui est l'auteur du péché; puisqu'une nécessité contre laquelle il ne peut y avoir en nous aucune résistance ne peut venir que de la nature de la volonté, également déterminée au mal comme au bien, selon les dispositions où elle est mise par une force majeure, et en un mot par la force de celui qui nous donne l'être.

Voilà ce qu'on lui objecte dans le livre des *Variations;* voilà d'où on a conclu qu'il ne sait encore lui-même si c'est Dieu ou lui qui est auteur de son péché : doute qui emporte le manichéisme; puisque, s'il n'est pas constant que celui qui pèche a été libre à ne pécher pas, il n'est pas constant que le péché ne vienne pas de la nature, et qu'il n'y ait pas hors de l'homme un principe inévitable du mal autant que du bien. Il ne sert de rien d'objecter que dans toute opinion où l'on reconnaît un péché originel, on reconnaît un péché inévitable : car, pour ne nous point jeter ici sur des questions qui ne sont pas de ce sujet, il doit du moins être constant que le péché a dû être tellement libre dans son origine, qu'il ait été au pouvoir de l'homme de l'éviter. On ne peut donc point douter de la nature de la liberté; et le ministre, qui en veut douter, doute en même temps du principe, par lequel seul on peut assurer que Dieu n'est pas celui qui nous pousse au crime. C'est à quoi il fallait répondre, s'il avait quelque chose à dire; mais il se tait, et montre qu'il ne sait pas qui est l'auteur du péché, de Dieu ou de l'homme.

X. *Qu'il appelle vainement à son secours les thomistes et les autres docteurs catholiques, et qu'il ne se soutient pas un seul moment.* — Pour sortir de ce doute impie, il voudrait que je lui apprisse comment s'accorde le libre arbitre, ou le pouvoir de faire ou ne pas faire, avec la grâce efficace et les décrets éternels[1]. Faible théologien, qui fait semblant de ne pas savoir combien de vérités il nous faut croire, quoique nous ne sachions pas toujours le moyen de les concilier ensemble! Que dirait-il à un socinien qui lui tiendrait le même langage qu'il me tient, et le presserait en cette sorte? Je voudrais bien que M. Jurieu nous expliquât comment l'unité de Dieu s'accorde avec la Trinité. Entrera-t-il avec lui dans la discussion de cet accord, et s'engagera-t-il à lui expliquer le secret incompréhensible de l'Être divin? Ne croirait-il pas l'avoir vaincu, en lui montrant que ces deux choses sont également révélées; et par conséquent, malgré qu'il en ait, et malgré la petitesse de l'esprit humain qui ne peut les concilier parfaitement, qu'il faut bien que l'infinité immense de l'être de Dieu les concilie et les unisse? Mais, sans nous arrêter à ce mystère, qu'est-ce en tout et partout que notre foi, qu'un recueil de vérités saintes, qui surpassent notre intelligence, et que nous aurions, non pas crues, mais entendues parfaitement et évidemment, si nous pouvions les concilier ensemble par une méthode manifeste? Car par là nous en verrions, pour ainsi parler, tous les tenants et tous les aboutissants; nous en verrions les dénouements autant que les nœuds; et nous aurions en main la clef du mystère pour y entrer aussi avant que nous voudrions. Mais cela n'est pas ainsi : et quand cela sera, ce ne sera plus cette vie, mais la future; ce ne sera plus la foi, mais la vision. Que faut-il faire en attendant, sinon croire et adorer ce qu'on n'entend pas; unir par la foi ce qu'on ne peut encore unir par l'intelligence; et en un mot, comme dit saint Paul, *réduire son esprit en captivité sous l'obéissance de Jésus-Christ*[2]?

Ceux qui ne peuvent s'y résoudre, ne trouvent que des écueils dans la doctrine chrétienne, et font autant de naufrages qu'ils décident de questions : car il y a partout la difficulté, à laquelle si on succombe, on périt. Et pour venir en particulier à celle où nous sommes, le socinien éprouve en lui-même la liberté de son choix : nulle raison ne lui peut ôter cette expérience; mais ne pouvant accorder ce choix avec la prescience de Dieu, il nie cette prescience; il succombe à la difficulté; il se brise contre l'écueil, et, comme dit saint Paul, *il fait naufrage dans la foi*[3]. Le naufrage du calviniste, qui, pour soutenir la prescience ou la providence, ôte à l'homme la liberté de son choix, et fait Dieu auteur nécessaire de tous les événements

1. Ci-dessus, *n.* 4. — 2. *Luth.*, *de Ser. arb.* — 3. *Var.*, *liv.* XIV, *n.* 93. — 4. *Jur.*, *Jug. sur les Méth.*, *p.* 129, 130.

1. *Lett.* X. — 2. *II. Cor.*, X. 5. — 3. *I. Tim.*, I. 19.

humains, est-il moindre? Point du tout : l'un et l'autre s'est brisé contre la pierre. Celui qui tient ensemble les deux vérités que les autres commettent ensemble et détruisent l'une par l'autre, qui les concilie le mieux qu'il peut, et sachant bien qu'il n'est pas ici dans le lieu d'entendre, les surmonte par la foi, en attendant qu'il y atteigne par l'intelligence : faudrait-il dire à M. Jurieu, s'il était théologien, que c'est le seul qui navigue sûrement, et qui seul pourra parvenir à la vérité comme au port? Que sert donc d'alléguer ici la grâce efficace et les thomistes? Ces docteurs comme les autres catholiques, sont d'accord à ne point mettre dans le choix de l'homme une inévitable nécessité, mais une liberté entière de faire et ne faire pas. S'ils ont de la peine à l'accorder avec l'immutabilité des décrets de Dieu, ils ne succombent pourtant pas à la difficulté : ils rament de toutes leurs forces pour s'empêcher d'être jetés contre l'écueil. M. Jurieu, qui, pour tout brouiller lorsqu'il s'agit simplement d'établir la foi, voudrait m'engager à discuter les moyens par lesquels on tâche de l'expliquer, ne veut qu'amuser le monde : et c'est assez qu'on ait vu que ce n'est point par des conséquences, mais par un aveu formel, que Luther, Mélanchton, Calvin, Bèze et les autres réformateurs ont fait Dieu auteur du péché; que lui-même tantôt l'avoue et tantôt le nie; que dans le fond il est prêt à retomber dans l'erreur dont il semble vouloir excuser la Réforme; qu'il y retombe en effet, sans avoir pu s'en défendre; et que, semblable à un criminel pressé par des preuves invincibles, il ne peut pas demeurer un seul moment dans la même contenance, ni se soutenir devant ses accusateurs.

XI. *Réflexion sur les blasphèmes des réformateurs et de la Réforme.* — En effet, ne voyez-vous pas comme il vacille? D'abord il faisait le fier; et pendant que je l'accusais, il m'accusait moi-même comme un calomniateur devant le jugement de Dieu : mais quand le luthérien s'est élevé contre lui, en accusant les auteurs du calvinisme *de faire Dieu cause du péché,* jusqu'à nous pousser lui-même aux crimes énormes par une immuable et inévitable nécessité, il n'a pas eu de réplique, et il a dit : *Il est vrai.* Le voilà vaincu de son aveu propre; et il n'a plus songé, comme on a vu, qu'à pallier le crime. Mais il n'a pas été moins fort contre le luthérien, que le luthérien l'a été contre lui, et il a très-bien convaincu, non-seulement Mélanchton, mais encore Luther lui-même, de n'avoir pas moins blasphémé que Calvin et les calvinistes. Entendez ceci, mes chers frères; les deux que nous accusons, s'accusent entre eux : nous n'avons plus besoin de parler, et ils se convainquent l'un l'autre, sans se laisser aucune évasion. Car le ministre Jurieu croyait échapper; et pour pallier le mieux qu'il pouvait les blasphèmes de son parti, il les appelle seulement des *expressions dures, des manières propres à scandaliser, et dures à digérer.* Mais il a lâché le mot contre Luther; et quoique Luther n'en ait pas dit davantage que Calvin et les calvinistes, non content de lui attribuer, comme à eux, seulement des *expressions dures,* M. Jurieu est contraint par la vérité, à lui attribuer des dogmes affreux, *qui tendent au manichéisme, et renversent toute religion.* Que dira-t-il maintenant? Le fait est constant, de son aveu : la qualité du crime n'est pas moins certaine; et lui-même l'a qualifié d'impiété. Il n'y a donc plus qu'à le condamner par sa propre bouche, et dans une cause égale faire tomber sur son parti la même sentence.

Saint Paul écrit à Timothée : *O Timothée, gardez le dépôt, en évitant les profanes nouveautés de paroles, et les contradictions de la science faussement appelée de ce nom*[1]. Quelle nouveauté plus profane que celle de parler de Dieu comme de celui qui nous pousse aux crimes énormes; et qui, en ruinant notre libre arbitre par ses décrets, impose aux démons comme aux hommes, la nécessité de tomber dans tous les péchés qu'ils commettent? Déjà la Réforme n'a pas évité ces profanes nouveautés dans les paroles, puisqu'elle a proféré celles-ci. Mais saint Paul ne s'arrête pas à condamner seulement les paroles. Dans les paroles il a regardé le sens; et il a voulu nous faire entendre que les profanes nouveautés dans les paroles, marquaient de nouveaux prodiges dans les sentiments : c'est pourquoi il a condamné dans ces *paroles profanes, la science faussement nommée d'un si beau nom.* Reconnaissons donc dans la Réforme, je dis dans ses deux partis, et autant dans le calvinisme que dans le luthéranisme, cette fausse et dangereuse science, qui, pour montrer qu'elle entendait les plus hauts mystères de Dieu, a trouvé dans ses décrets immuables, la ruine du libre arbitre de l'homme, et en même temps l'extinction du remords de conscience. Car si tout, et le péché même nous arrive par nécessité, et que nous n'ayons non plus de pouvoir d'éviter le crime que la mort et les maladies, nous pouvons bien nous affliger d'être pécheurs comme d'être sourds ou paralytiques; mais nous ne pouvons nous imputer notre péché comme une chose arrivée par notre faute, et que nous pouvions éviter; qui est précisément en quoi consiste cette douleur qu'on nomme remords de la conscience. Avec elle s'en va aussi la pénitence : on se peut croire malheureux, mais non pas coupable : on se peut plaindre d'être pécheur, impudique, avare, orgueilleux, comme on se plaint d'avoir la fièvre : encore peut-on quelquefois reconnaître qu'on a la fièvre par sa faute, et pour l'avoir contractée par des excès qu'on pouvait éviter : mais si tout et la faute même est inévitable, l'idée de faute s'en va; personne ne frappe sa poitrine, *ni ne se repent de son péché* en s'accusant soi-même, et *en disant : Qu'ai-je fait*[2]*?* La conscience dit à un chacun : *Je n'ai rien fait,* qu'une force supérieure et divine ne m'y ait poussé, et Dieu m'entraîne au péché comme à la peine.

Telle est la fausse science que la Réforme a professée, quand elle a cru pouvoir pénétrer tous les mystères de Dieu; mais voici en même temps ses contradictions. Prenez garde, disait saint Paul, *aux contradictions de cette fausse science :* c'est que toute fausse science se contredit elle-même. Il en est ainsi arrivé à la Réforme; et parce que la science est fausse, elle est tombée dans de visibles contradictions. Elle a fait Dieu cause du péché; elle a eu honte de cette erreur, et a voulu s'en dédire; elle a voulu qu'on crût du moins qu'elle s'en était corrigée; et s'en dédisant, elle a posé des principes pour y retomber. Elle y retombe en effet dans le temps

1. *I. Tim.*, VI. 20. — 2. *Jerem.*, VIII. 6.

qu'elle tâche de s'en excuser; et ne voulant pas avouer ce que la nature et sa propre conscience lui dictent sur son libre arbitre, elle établit dans tous les maux, même dans celui du péché, la nécessité dont nul que Dieu ne peut être auteur.

Voilà l'esprit de blasphème au milieu de ceux qui se sont dits des chrétiens réformés; et le voilà même dans ceux qu'ils appellent les réformateurs. Le voilà dans Luther, dans Mélanchton, dans Calvin, dans Bèze, dans les deux partis des protestants, de l'aveu de M. Jurieu; et le voilà dans M. Jurieu lui-même, qui tâche d'en excuser la Réforme. Qu'elle écoute donc la sentence de la bouche de Dieu : *Chassez du camp le blasphémateur et celui qui a maudit son Dieu*[1], *c'est-à-dire*, *qui a dit du mal contre lui.* Mais qui dit plus de mal contre son Dieu, que ceux qui disent qu'il fait tout le mal? Pouvait-on le maudire davantage? L'Eglise a obéi à la voix de Dieu, et a chassé ces impies, qui aussi bien *se séparaient déjà eux-mêmes*, selon la prédiction et contre le précepte de saint Jude[2], ou plutôt de tous les apôtres, comme saint Jude l'a remarqué. Mais vous, ô troupeau errant, vous les avez mis à votre tête, et vous en avez fait vos réformateurs. Ha, revenez à vous-mêmes, du moins à la voix de votre ministre, qui vous a montré le blasphème au milieu de vous!

XII. *Semi-pélagianisme des luthériens avoué par le ministre Jurieu.* — Souvenez-vous maintenant, mes frères, des outrageantes paroles dont a usé M. Jurieu, en m'appelant déclamateur, calomniateur, homme sans honneur et sans foi, devant Dieu et devant son juste jugement. Vous voyez qu'il avait tort; et il employait cependant pour vous tromper, non-seulement les expressions, et les injures les plus atroces, mais encore ce qu'il y a de plus saint et de plus terrible parmi les hommes. Pour toute réparation de tous ces excès, je vous demande seulement, mes frères, de le bien connaître, et de ne plus vous laisser émouvoir à ses clameurs, lorsqu'il se plaint qu'on le calomnie. Mais passons à un autre endroit où il fait encore la même plainte, et avec une égale injustice. « Il est faux, dit-il[3], » pareillement qu'on soit demeuré d'accord que les » luthériens soient semi-pélagiens. » Mais sa propre preuve le réfute. La voici. « Car encore, continue-» t-il, qu'ils donnent à l'homme quelque chose à » faire avant la grâce, savoir, d'écouter et de se » rendre attentif, cependant, selon eux, la pre-» mière grâce est de Dieu; et c'est cette première » grâce qui fait la conversion. » Aveugle, qui ne voit pas que les semi-pélagiens n'ont jamais seulement pensé que la première grâce, c'est-à-dire, ce qui est de Dieu, ne fût pas de Dieu; mais qu'ils étaient semi-pélagiens, en ce qu'ils attachaient cette première grâce à quelque chose qui dépendait purement du libre arbitre de l'homme, comme à prier, à demander, à désirer du moins son salut, et par-là le commencer tout seul. M. Jurieu osera-t-il dire que les luthériens n'en font pas autant? puisqu'en mettant que la grâce fait par elle-même la conversion de l'homme, ils font dépendre cette grâce de l'attention que l'homme prête par lui-même à la parole de Dieu. Qu'est-ce être semi-pélagien, si cela ne l'est? Car être semi-pélagien n'est pas nier que Dieu n'achève l'ouvrage; c'est dire qu'il ne l'achève que parce que l'homme l'a auparavant commencé. La grâce, dit le luthérien, est inséparablement attachée à la parole, d'où elle ne manque jamais de sortir avec efficace. A la bonne heure. L'homme, qui se rend attentif à la prédication, aura sans doute la grâce, selon ces principes. Je le veux bien. Mais pourquoi aura-t-il la grâce? Parce qu'il s'est rendu attentif. Je le veux encore. Allons plus avant. Est-ce la grâce qui lui a donné cette attention, ou bien se l'est-il donnée à lui-même? C'est lui-même, dit le luthérien. Il se doit donc à lui-même d'avoir la grâce; c'est à lui-même qu'il doit le commencement de son salut. Non, dit M. Jurieu[1]; la grâce prévient et se présente d'elle-même avant tout acte de la volonté. Illusion. Car quelle est la grâce qui se présente de cette sorte? C'est la grâce de la doctrine et des promesses, c'est-à-dire, la grâce des pélagiens anciens et modernes; la grâce que ces hérétiques, que les sociniens, que les pajonistes, nouveaux hérétiques de la Réforme, qui ne reconnaissaient de grâce que dans la prédication, admettaient; une grâce extérieure qui frappe l'oreille, et qui n'excite l'âme que par le dehors. Mais, dit-on, le luthérien va plus avant; et pourvu qu'on écoute par soi-même cette parole qui est présentée, il en sortira une grâce qui agira dans le cœur. Je l'avoue : mais il faut auparavant que l'homme vienne de lui-même; de lui-même se rendre attentif, c'est commencer son salut sans aucun besoin de la grâce intérieure. Mais dans le commencement est renfermé le salut entier, puisqu'il entraîne nécessairement la conversion tout entière : tout cet ouvrage se réduit enfin à une opération purement humaine comme à sa première cause; et l'homme se glorifie en lui-même et non pas en Dieu, ce qui est l'erreur la plus mortelle à la piété. Qu'on démêle ce nœud, ou qu'on cesse d'excuser les luthériens du semi-pélagianisme; c'est-à-dire, comme je l'ai démontré, du plus dangereux poison que le pélagianisme verse dans le cœur.

XIII. *Preuves de M. Jurieu pour le semi-pélagianisme des luthériens.* — Mais que nous importe, direz-vous? Ce n'est pas cette question que vous avez à démêler avec M. Jurieu : et il ne s'agit pas de savoir si les luthériens sont devenus demi-pélagiens, mais si ce ministre en est d'accord, comme vous l'en accusez. Hé, je vous prie, que veut-il donc dire par les paroles que vous venez d'entendre. « Ils » donnent à l'homme quelque chose à faire avant la » grâce; savoir, d'écouter et de se rendre attentif[2]? » Si cela est avant la grâce, il n'est donc pas de la grâce, et le salut commence par quelque chose d'humain. Qu'y a-t-il de plus demi-pélagien? Mais où prend-on que l'attention à la parole, lorsqu'elle est aussi sérieuse et aussi sincère qu'il faut, n'est pas encore un don de Dieu? Ceux *qui viennent à Jésus-Christ* pour écouter sa parole, ne sont-ils pas de ceux *que son Père tire*[3]; c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, de ceux *à qui son Père donne d'y venir*[4]? N'est-ce pas là qu'ils commencent à *être enseignés de Dieu, à écouter la voix du Père, et à apprendre de lui?* Ces brebis, qui écoutent si

1. *Levit.* XXIV. 14. — 2. *Epist. Jud.*, 17, 19. — 3. *Lett.* X, *p.* 77.

1. *Lett.* X. *p.* 77. — 2. *Jur.*, *Lett.* X. — 3. *Joan.* VI. 44, 66. — 4. *Idem*, 45.

volontiers la *voix du pasteur*, ne sont-elles pas de celles que le pasteur a auparavant rendues dociles, *qu'il connaît et qui le suivent*[1]*?* On sait que l'efficace de la parole se fait quelquefois sentir aux profanes, que la curiosité, ou la coutume, ou d'autres semblables motifs y attirent; mais ce n'est pas la voie commune. Ordinairement de tels auditeurs sont de ceux qui *n'ont pas d'oreilles pour entendre*[2]; ils sont de ces sourds spirituels à qui Jésus-Christ n'a pas encore ouvert l'oreille[3]. Les luthériens veulent-ils promettre à de semblables auditeurs, que la parole sera toujours efficace pour eux? Non, sans doute : cette promesse n'est que pour ceux qui viennent poussés par la foi et avec une bonne intention. Mais *cette foi*, mais *cette bonne intention*, à la prendre dès son premier commencement, si ce n'est pas Dieu qui la donne, il n'y a plus de grâce chrétienne, et Jésus-Christ est mort en vain : car c'est tout ôter à la grâce, que de lui ôter le commencement de notre sanctification; puisque même ce commencement n'est pas moins attribué à la grâce dans l'Ecriture, que l'entier accomplissement de notre salut. *J'espère*, disait saint Paul[4], *que celui qui a commencé en vous ce saint ouvrage, y donnera l'accomplissement*. Voilà ce qu'il fallait dire aux luthériens; et non pas les excuser dans une erreur si bien reconnue, et tant de fois condamnée du commun consentement de toute l'Eglise, ni leur permettre d'attacher la grâce à la volonté que nous avons *d'écouter et de nous rendre attentifs avant la grâce*.

Mais, mes frères, je ne craindrai point de vous le dire : on ne connaît point parmi vous cette exactitude qu'il faut garder dans les dogmes; et si M. Jurieu prend soin de convaincre les luthériens de leur erreur, c'est pour leur faire valoir la facilité qu'on a de les tolérer. Voici, en effet, comme il leur parle : « Il semble, dit-il[5], que les protestants de la Confession d'Augsbourg aient passé à l'opinion directement opposée à cette Confession, et fassent » dépendre l'efficace de la grâce de la volonté humaine, et du bon usage du libre arbitre. C'est » ainsi, dit-il à Scultet[6], que vous avez dit souvent » vous-même, que Dieu convertit les hommes, » quand eux-mêmes ils prêtent l'oreille attentive et » respectueuse à la parole. Donc la conversion dépend de cette attention précédente, qui ne dépend » que du libre arbitre, et précède toute grâce convertissante et excitante. Vous ajoutez, poursuit-il, » que lorsqu'on ne se met pas en devoir de convertir et réparer l'homme, Dieu le laisse aller par » les voies criminelles. Donc, conclut M. Jurieu, » devant que Dieu retire l'homme du péché, il doit » lui-même, et par ses propres forces, se mettre en » devoir de se convertir. Vous poursuivez, continue-t-il parlant toujours au docteur Scultet, et » vous dites que Dieu veut donner à tous les adultes » (à tous ceux qui sont arrivés à l'âge de raison), la » contrition et la foi vive, à condition qu'auparavant ils se mettront en devoir de convertir l'homme. Donc, encore un coup, conclut votre ministre, » l'homme doit se préparer par le bon usage de ses » propres forces, à la contrition et à l'infusion de la » foi vive. Je ne puis assez m'étonner, continue » M. Jurieu, comment et par quelle destinée vous » vous êtes si éloignés de Luther votre auteur, qui » a haï le pélagianisme et le demi-pélagianisme, » jusqu'à se rendre suspect du manichéisme, et » d'avoir entièrement renversé la liberté. » C'est ce qui m'étonne aussi bien que lui, et qu'on soit passé de l'extrémité de nier le libre arbitre, dont Luther est plus que suspect, comme on a vu (quoique M. Jurieu veuille bien employer ici un si doux terme) jusqu'à celle de faire dépendre, avec les pélagiens et semi-pélagiens, le salut de l'homme de ses propres forces.

XIV. *Suite des preuves de M. Jurieu. Passage de Calixte.* — Mais votre ministre poursuit encore : « Calixte, dit-il[1], un des plus célèbres de vos théologiens, dit dans son *Abrégé de la théologie*, qu'il » reste aux hommes DES FORCES D'ENTENDEMENT et » de volonté, et des connaissances naturelles, dont, » s'ils usent bien, s'ils ont soin de leur salut, et » qu'ils y travaillent autant qu'ils peuvent, Dieu » pourvoira à leur salut par des moyens qui les » conduiront à une plus grande perfection, c'est-à-dire, à celle qui est appuyée sur la révélation. Il » parle, poursuit le ministre, de ceux qui n'ont » pas seulement ouï parler de Jésus-Christ ni du » christianisme : ceux-là, par leur propre mouvement, peuvent bien user des forces de la volonté » et des connaissances naturelles, prendre soin de » leur salut et y travailler. » Voilà, sans doute, le semi-pélagianisme tout pur dans les luthériens. M. Jurieu a raison de s'en étonner. « Quel changement, ô bon Dieu! dit-il; comment peut-on passer à cette opinion, de celle où on reconnaissait » le libre arbitre tellement esclave ou de Satan ou » de Dieu, qu'il ne pouvait pas même commencer » un ouvrage tendant au salut sans Dieu et sa » grâce? » C'est-à-dire, comme on voit, en d'autres termes, comment peut-on passer du manichéisme ou du stoïcisme, qui détruisent le libre arbitre, au demi-pélagianisme, qui lui attribue le salut en le lui faisant commencer, et l'attachant tout entier à ce commencement? C'est de quoi les luthériens sont coupables. M. Jurieu ne les en a pas accusés seulement, quoique depuis il l'ait voulu nier; mais encore il les en a convaincus : et si on ajoute à ces preuves celles que j'ai rapportées du livre de *la Concorde*[2], qui contient, non les sentiments des particuliers, mais les décisions de tout le parti, il n'y aura rien à désirer pour la conviction.

XV. *Prodigieuse variation de toute la Réforme, dans le semi-pélagianisme des luthériens, et dans le consentement des calvinistes.* — Le premier parti de la Réforme est tombé dans cette effroyable variation. Mais il ne faut pas que les calvinistes, c'est-à-dire, le second parti, se vante d'en être innocent; puisque, comme nous l'avons dit, ils ne s'étudient à convaincre les luthériens de leur erreur, que pour leur faire valoir l'offre qu'on leur fait de la tolérer. Ainsi, ce que les luthériens font par erreur, les calvinistes le font par consentement, en leur offrant la communion, en les admettant à la table et au nombre des enfants de Dieu, malgré l'injure qu'ils font à sa grâce. Ce qui fait dire décisivement à M. Jurieu, contre les maximes de sa secte et contre les

1. *Joan.*, X, 3, 27. — 2. *Matth.*, XIII, 9. — 3. *Marc.*, VII, 31, 35. — 4. *Phil.*, I, 6. — 5. *Jur.*, *Cons. de Pasc.* p. 116. — 6. *Idem.*

1. *Jur.*, p. 118. — 2. *Var.*, *liv.* VIII, n. 52 *et suiv.*

siennes propres, que le *semi-pélagianisme ne damne pas*[1]. Quel intérêt, mes chers frères, prend-on parmi vous aux semi-pélagiens, ennemis de la grâce de Jésus-Christ? Que peut-il y avoir de commun entre ceux qui donnent tout au libre arbitre, et ceux qui lui ôtent tout? Et d'où vient que votre ministre en est venu jusqu'à dire, que le semi-pélagianisme ne damne pas? Ne voyez-vous pas plus clair que le jour, que c'est qu'on sacrifie tout aux luthériens? La doctrine de la grâce chrétienne, autrefois si fondamentale parmi vous, cesse de l'être; et il ne tient qu'aux luthériens de vous faire changer, autant qu'ils voudront, les maximes qu'on croyait les plus sûres parmi vous.

XVI. *Contradiction de M. Jurieu sur le semi-pélagianisme; que c'est une erreur mortelle, et que ce n'en est pas une.* — En effet, ce même M. Jurieu, qui, dans sa huitième et dans sa dixième Lettre, s'emporte si violemment contre moi de ce que je range le semi-pélagianisme parmi les erreurs mortelles, en a dit beaucoup plus que moi, quand il a parlé naturellement, puisqu'il a dit ces paroles : « On a beau faire, on ne rendra jamais les vrais » chrétiens pélagiens et semi-pélagiens. » Et encore : « Il n'y a que deux articles généraux que le peuple » doit bien savoir, et sur lesquels tout le reste doit » être bâti : le premier, que Dieu est le principe et la » cause de tout notre bien. Cela est d'une nécessité » absolue pour servir de fondement au service de » Dieu, à la prière et à l'action de grâces[2] : » ce qui arrache jusqu'aux moindres fibres de la doctrine de Pélage, comme incompatible avec le salut et avec le fondement de la piété. Il dit encore en un autre endroit, et dans sa *Consultation*, qui est son dernier ouvrage : « Qu'il est nécessaire en toutes » manières de bien enseigner au peuple qu'on ne » doit point tolérer l'hérésie pélagienne dans l'E» glise; que Dieu est la cause de tout le bien qui » est en nous, en quelque manière que ce soit; que » le libre arbitre de l'homme, en tout ce qui regarde » les choses divines et les œuvres par lesquelles » nous obtenons le salut, est tout à fait mort; que » dans l'œuvre de la conversion, Dieu est la cause » du commencement, du milieu et de la fin[3]. » Tout cela c'est, ou les rameaux, ou la racine, ou les fibres du pélagianisme, qu'il ne faut pas supporter. Mais le semi-pélagianisme est exclu par-là. Car dira-t-on qu'il faut laisser avaler au peuple la moitié d'un poison si mortel? S'il faut que le peuple sache que le libre arbitre *est mort* dans toutes les œuvres qui ont rapport au salut, il est donc mort pour écouter et se rendre utilement attentif à la parole comme à tout le reste. S'il faut encore un coup, que le peuple sache que Dieu *est l'auteur du commencement*, comme du milieu et de la fin, que reste-t-il aux semi-pélagiens, qui sont d'ailleurs convaincus d'attribuer à l'homme tout le salut, en lui attribuant ce commencement auquel est attaché toute la suite? Ainsi, selon M. Jurieu, le semi-pélagianisme est intolérable.

Il est vrai pourtant qu'il dit ailleurs, et le répète par deux fois, que le semi-pélagianisme ne damne pas[4] : il est vrai qu'il s'échauffe dans ses Lettres jusqu'à l'emportement, pour soutenir une doctrine favorable à cette hérésie[1]. S'il a cru sauver ses contradictions, en disant comme il a fait, que ces semi-pélagiens, qu'il sauve dans la Confession d'Augsbourg et ailleurs, *pendant qu'ils sont semi-pélagiens dans l'esprit, sont disciples de saint Augustin dans le cœur*[2], il ne connaît guère ce que c'est ni que l'esprit ni que le cœur. Car par où est-ce que le poison d'une mauvaise doctrine passe dans le cœur, si ce n'est par l'esprit? C'est donc par l'esprit qu'il faut commencer à empêcher le poison d'entrer, et ne pas tolérer une doctrine qui portera la mort dans le cœur aussitôt qu'elle y arrivera.

XVII. *Etrange parole du ministre Jurieu, qu'il faut exhorter à la pélagienne. Inconstance de sa doctrine : quelle en est la cause.* — Mais le ministre s'entend encore moins lui-même, lorsqu'en posant comme un fondement, que l'hérésie pélagienne ne doit pas être tolérée parmi les fidèles, il ne laisse pas de décider que *dans les exhortations il faut nécessairement parler à la pélagienne*[3] : parole insensée s'il en fût jamais, sur laquelle il n'ose aussi dire un seul mot, quoiqu'on la lui ait objectée dans l'*Histoire des Variations*[4]. Mais qu'il y réponde du moins maintenant, et qu'il nous explique s'il peut, ce que c'est que parler à la pélagienne. Est-ce presser vivement l'obligation et la pratique des bonnes œuvres? C'est la gloire du christianisme et celle de Jésus-Christ, qu'il ne faut pas transporter à Pélage et à ses disciples. Ou bien est-ce qu'il ne faut prêcher que la justice des œuvres, et l'obligation de les faire, sans parler de la grâce par laquelle on les fait? C'est établir la justice pharisaïque, tant réprouvée par saint Paul[5]. On ne sait donc ce que veut dire ce téméraire docteur, qui non content de conseiller de prêcher *à la pélagienne*, ajoute encore qu'il le faut *nécessairement*; comme s'il n'y avait point d'autre moyen d'exciter les hommes à la vertu, que de flatter leur présomption. Tout cela ne s'accorde pas : mais sachez que Dieu n'aveugle votre ministre jusqu'à permettre qu'il tombe dans de si visibles et si surprenantes contradictions, qu'afin que vous entendiez qu'on ne peut parler conséquemment parmi vous. Pour être bon calviniste, il faut concilier trop de choses opposées. Le calvinisme voudrait une chose; le luthéranisme, qu'il faut contenter, en fait dire une autre : on tourne à tout vent de doctrine, et il n'y a pas de sable si mouvant.

XVIII. *Vaine récrimination de M. Jurieu sur les molinistes. Calomnie contre l'Eglise romaine.* — Quant à ce que pour récriminer, M. Jurieu nous objecte que nos *molinistes sont demi-pélagiens*[6], et que l'Eglise romaine *tolère un pélagianisme tout pur et tout cru*[7] : pour ce qui regarde les molinistes, s'il en avait seulement ouvert les livres, il aurait appris qu'ils reconnaissent pour tous les élus une préférence gratuite de la divine miséricorde, une grâce toujours prévenante, toujours nécessaire pour toutes les œuvres de piété; et dans tous ceux qui les pratiquent, une conduite spéciale qui les y conduit. C'est ce qu'on ne trouvera jamais dans les semi-pélagiens. Que si on passe plus avant, et

1. *Syst.*, *liv.* II, *ch.* 3, *p.* 249, 253. *Hist. des Var.*, *l.* VIII, *n.* 59. *Liv.* XIV, *n.* 84. — 2. *Lett.* VIII, *p.* 61. X, *p.* 7. — 3. *Jur.*, *Consult.*, *p.* 282. — 4. *Jur.*, *Syst.*, *p.* 249, 253; *Var.*, *liv.* VIII, *n.* 59; *liv.* XIV, *n.* 83, 84.

1. *Lettr.* VIII *et* X. — 2. *Jur.*, *Jug. sur les Méth.*, *p.* 114; *Var.*, *liv.* XIV, *n.* 92. — 3. *Jug. sur les Mét.*, *sect.* 15, *p* 131. — 4. *Var.*, *liv.* XIV, *n.* 92. *Idem*, *n.* 83, 84. — 5. *Rom.*, III, IV, VIII, X. — 6. *Lett.* VIII, *p.* 61. — 7. *Lett.* X, *p.* 77.

qu'on fasse précéder la grâce par quelque acte purement humain, à quoi on l'attache, je ne craindrais point d'être contredit par aucun catholique, en assurant que ce serait de soi une erreur mortelle qui ôterait le fondement de l'humilité, et que l'Eglise ne tolérerait jamais, après avoir décidé tant de fois, et encore en dernier lieu dans le concile de Trente, que tout le bien, jusqu'aux premières dispositions de la conversion du pécheur, vient *d'une grâce excitante et prévenante, qui n'est précédée par aucun mérite*[1]; et avait ensuite prononcé : « Si » quelqu'un dit qu'on peut croire, espérer, aimer » et faire pénitence sans la grâce prévenante du » Saint-Esprit, et que cette grâce est nécessaire » pour faire plus facilement le bien, comme si on » pouvait le faire, quoique plus difficilement, sans » ce secours; qu'il soit anathème[2]. » Voilà comme l'Eglise romaine *tolère un pélagianisme tout pur et tout cru*, pendant qu'elle en arrache jusqu'aux moindres fibres, en attribuant à la grâce jusqu'aux moindres commencements du salut : et on ne veut pas revenir de calomnies si atroces et ensemble si manifestes !

Tout ce que dit M. Jurieu pour soutenir celle-ci, c'est *qu'on donne à l'homme le pouvoir de résister à la grâce*[3]. Si c'est là être pélagien, il y a longtemps que les luthériens le sont, puisqu'ils enseignent dans la Confession d'Augsbourg, qu'on peut résister à la grâce, jusqu'à la perdre entièrement après l'avoir reçue[4]. Saint Augustin est aussi du nombre des pélagiens, puisqu'il répète si souvent, même contre ces hérétiques, que la grâce vient de Dieu; mais qu'il appartient à la volonté d'y consentir, ou de n'y consentir pas[5]. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question; et nous en dirons davantage, si le ministre entreprend un jour de nous prouver ce paradoxe inouï jusqu'à présent, qu'on ait condamné les pélagiens pour avoir dit qu'on peut résister à la grâce, ou qu'on y résiste souvent, jusqu'à en rendre les inspirations inutiles; quand même on dirait avec cela, que Dieu, dont les attraits sont infinis, a des moyens sûrs pour prévenir et pour empêcher cette résistance. Qu'on me montre, encore un coup, que les conciles qui ont condamné les pélagiens, ou saint Augustin, ou quelque autre auteur, quel qu'il soit, les aient condamnés pour cela, ou qu'on ait mis ce sentiment parmi leurs erreurs, c'est ce que j'oserai bien assurer qu'on ne montrera jamais, et qu'on ne tentera même pas de le montrer. Ainsi ce pélagianisme tout pur et tout cru, que M. Jurieu impute à l'Eglise romaine, n'est assurément que dans sa tête.

XIX. *Erreur des luthériens sur la nécessité des bonnes œuvres, détestée, et en même temps tolérée par M. Jurieu.* — Mais voici une autre objection que je l'accuse d'avoir faite aux luthériens : « Il » n'est pas possible, leur dit-il[6], de dissimuler votre » doctrine sur la nécessité des bonnes œuvres. » Il est vrai, il faut renoncer au christianisme pour dissimuler l'erreur des luthériens, lorsqu'ils ont osé condamner cette proposition : *Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut.* Nous en avons pourtant rapporté la condamnation faite par le consentement unanime des luthériens dans l'assemblée de Worms, en 1557[1]. Le ministre avoue qu'il ne peut dissimuler cette doctrine des luthériens; et il semble montrer, par ces paroles, qu'il en a l'horreur qu'elle mérite : mais cependant il entre en traité avec eux; et pour ne point les exclure de la société de l'Eglise, il est contraint de tolérer une erreur si préjudiciable à la piété. Que dira-t-il? Quoi? peut-être que les luthériens ont depuis changé d'avis? Mais au contraire, il rapporte, avec une espèce d'horreur, ce passage de Scultet lui-même, où il dit, « qu'il n'est pas permis de donner une obole des » richesses bien acquises, pour obtenir le pardon » de ses péchés; » et encore, « que l'habitude et » l'exercice des vertus n'est pas absolument néces- » saire aux justifiés pour le salut; que ce n'est pas » même, ni dans le cours, ni à la fin de leur vie, » une condition sans laquelle ils ne l'obtiendront » pas; que Dieu n'exige pas d'eux les œuvres de » charité, comme des conditions sans lesquelles il » n'y a point de salut. » Voilà des blasphèmes; puisque, poursuit M. Jurieu[2], « si ni l'habitude, » ni l'exercice des vertus n'est nécessaire, pas même » à l'heure de la mort, un homme pourrait être » sauvé, quand il n'aurait fait ni dans tout le cours » de sa vie, ni même à la mort, aucun acte d'amour » de Dieu. » Ces impiétés, que votre ministre déteste avec raison dans les luthériens d'aujourd'hui, viennent du fond de leur doctrine, et sont des suites inévitables du dogme de la justice par imputation; car par là on est mené à dire que la justice que Dieu même fait en nous par l'infusion et par l'exercice des vertus, et même de la charité, est la justice des œuvres réprouvée par l'Apôtre; de sorte que la grâce de la justification précède la charité même; d'autant plus que, selon les principes de la secte, il n'est pas possible d'aimer Dieu, qu'après s'être parfaitement réconcilié avec lui; d'où il s'ensuit que le pécheur est justifié sans avoir la moindre étincelle de l'amour de Dieu : ce qui est une suite affreuse de la justice par imputation, et ce qu'aussi nous avons vu établi en conséquence de cette doctrine dès l'origine du luthéranisme[3].

XX. *Noire calomnie du ministre, qui accuse l'évêque de Meaux d'avoir nié dans son Catéchisme, l'obligation d'aimer Dieu.* — Je ne puis ici m'empêcher de me réjouir avec M. Jurieu, de ce qu'il semble vouloir corriger ce mauvais endroit du système protestant : mais en même temps il fait deux fautes capitales; l'une de tolérer dans les luthériens cette insupportable doctrine, ce qui le fait consentir au crime de la soutenir; l'autre, de l'imputer par une insigne calomnie à l'Eglise romaine et à moi-même. A mon égard, voici ce qu'il dit dans la vingtième Lettre de cette année[4]. « L'évêque de » Meaux, qui fait profession pourtant de n'être pas » de la doctrine des nouveaux casuistes, établit » dans son Catéchisme, que la contrition impar- » faite, c'est-à-dire, celle qui naît seulement de la » crainte de l'enfer, suffit pour obtenir la rémission » des péchés. » Il ne faut plus s'étonner de rien, après les hardis mensonges qu'on a vus dans les discours de ce ministre : mais il est pourtant bien

1. *Sess.* VI, *cap.* 5. — 2. *Can.* 2, 3. — 3. *Lett.* VIII, *p.* 61. — 4. *Conf. Aug.*, *art.* 11; *Var.*, *liv.* III, *n.* 37. — 5. *De Spir. et litt.*, *c.* 33, *n.* 57 *et* 58; *tom.* X, *col.* 118. — 6. *Consult. de pac.*, *p.* 243.

1. *Var.*, *liv.* V, *n.* 12; *liv.* VII, *n.* 108; *liv.* VIII, *n.* 32. — 2. *Consult. de pac.*, *p.* 211. — 3. *Var.*, *liv.* I, *n.* 7 *et suiv.* — 4. *Jur.*, *Lett.* XX, *p.* 151.

étrange de me faire dire une chose, quand je dis tout le contraire, en termes exprès. Voici l'endroit qu'il produit de mon Catéchisme[1] : « Ceux qui » n'ont pas cette contrition parfaite, ne peuvent-ils » pas espérer la rémission des péchés? » A quoi on répond : « Ils le peuvent par la vertu du sacre» ment, pourvu qu'ils y apportent les dispositions » nécessaires. » Il faudrait donc examiner quelles étaient ces dispositions que j'appelais nécessaires. Mais, sans en prendre la peine, le ministre croit avoir droit de décider de son chef sur mes sentiments; « et, dit-il, ces dispositions ne sont autre » chose que la peur de l'enfer : ainsi, conclut-il, » un scélérat, qui, à la fin de sa vie, se confessera » avec la crainte de la mort éternelle, pourra être » sauvé, sans jamais avoir fait aucun acte d'amour » de Dieu; c'est à quoi se réduit la morale sévère » de notre convertisseur. »

Il croit avoir triomphé, quand il me donne ce titre que je voudrais avoir mérité : mais pour le confondre, il n'y a qu'à lire la suite du passage qu'il produit. Car en expliquant ces dispositions nécessaires, que le ministre a interprétées de la seule crainte de l'enfer, je dis, selon le concile de Trente, « que ces dispositions, nécessaires pour » obtenir le pardon de ses péchés, *sont*, *première*» *ment*, de considérer la justice de Dieu, et s'en » laisser effrayer; *secondement*, de croire que le » pécheur est justifié; c'est-à-dire, remis en grâce » par les mérites de Jésus-Christ, et espérer en » son nom le pardon de nos péchés; *et enfin*, de » commencer à l'aimer comme la source de toute » justice, c'est-à-dire, comme celui qui justifie le » pécheur gratuitement et par une pure bonté[2]. » Il faut donc nécessairement, du moins commencer à aimer Dieu; et cela par le motif le plus propre à la grâce de la conversion, en l'aimant comme celui qui justifie le pécheur par une pure et gratuite miséricorde. Ainsi, manifestement, pour avoir la rémission des péchés, si l'on n'a pas la *contrition parfaite en charité*, qui d'abord réconcilie le pécheur, il faut du moins commencer à aimer Dieu à cause de sa bonté gratuite; et par cet amour commencé, se préparer le chemin à l'amour parfait qui consomme en nous la justice, et qui même serait capable de nous justifier avec le vœu du sacrement, quand on ne l'aurait pas actuellement reçu. Loin de me contenter de la seule crainte de l'enfer, j'explique pourquoi la crainte ne suffit pas seule : en peu de mots à la vérité, comme il fallait à des enfants, mais de la manière qui me paraissait la plus propre à s'insinuer dans ces tendres esprits : à quoi j'ajoute expressément qu'il faut apprendre plus clairement à ceux qui sont plus avancés, que ce qu'il faut faire dans le sacrement de Pénitence, « pour Y ASSURER SON SALUT autant qu'on y est tenu, » c'est de désirer vraiment d'aimer Dieu, et s'Y » EXCITER DE TOUTES SES FORCES[3]; » où, non content du désir de l'amour de Dieu, qui ne peut être sans un amour déjà commencé, je demande encore qu'on s'excite de toutes ses forces à exercer cet amour. Votre infidèle ministre a supprimé toutes ces paroles de mon Catéchisme, non-seulement pour prendre de là occasion de me calomnier, lui qui m'impute sans raison tant de calomnies, mais encore de peur que vous ne voyiez les saintes dispositions que nous proposent les Pères de Trente, c'est-à-dire, toute l'Eglise catholique, pour obtenir le pardon de nos péchés.

Mais la plus coupable infidélité de cet écrivain, et celle où il vous fait voir qu'il n'a plus aucun égard à la bonne foi, a été celle de me faire dire dans ce même Catéchisme, *qu'on pouvait être sauvé sans avoir jamais fait aucun acte d'amour de Dieu.* A Dieu ne plaise que j'instruise si mal le peuple que le Saint-Esprit a commis à ma conduite, et que je donne aux enfants ce poison mortel, au lieu du lait que je leur dois. Voici quelle est ma doctrine dans la leçon où je traite expressément cette matière. J'y enseigne très-soigneusement, entre autres choses : « Que celui qui manque à aimer Dieu, » manque à la PRINCIPALE OBLIGATION de la loi de » Jésus-Christ, qui est une loi d'amour, et à la » PRINCIPALE OBLIGATION de la créature raisonnable, » qui est de reconnaître Dieu comme son premier » principe, c'est-à-dire, la première cause de son » être, et comme sa fin dernière, c'est-à-dire, celle » à laquelle on doit rapporter toutes ses actions et » toute sa vie : en sorte qu'étant difficile de déter» miner les circonstances particulières où il y a une » obligation spéciale de donner à Dieu des marques » de son amour, nous en devons tellement multi» plier les actes, que nous ne soyons pas CONDAM» NÉS pour avoir manqué à un exercice si NÉCES» SAIRE[1]. » On serait donc condamné, si on y manquait, faute d'avoir satisfait à la principale de ces obligations, et comme chrétien, et même comme homme : et voilà comme j'ai dit qu'on peut être sauvé sans aimer Dieu.

Le ministre ne rougit pas de me l'imputer, pendant que je m'étudie à établir précisément le contraire. Mais ce n'est pas là son plus grand crime : l'excès de son aveuglement, c'est qu'en m'accusant faussement d'une erreur si opposée à l'amour de Dieu, il en convainc les luthériens; et en même temps il les supporte : de sorte que tout le zèle qu'il a pour la charité et pour l'Evangile, c'est qu'il condamne sévèrement dans les catholiques, à qui il l'impute par calomnie, ce qu'il trouve effectivement et ce qu'il tolère dans les luthériens.

XXI. *Calomnie contre l'Eglise, qu'on accuse aussi de nier l'obligation d'aimer Dieu, pendant qu'elle censure ceux qui la nient.* — Mais, de peur qu'il ne s'imagine que ce qu'il trouve dans mon Catéchisme soit ma doctrine particulière, je veux bien lui déclarer que s'il s'est trouvé des auteurs parmi nous qui aient ôté l'obligation d'aimer Dieu par un acte spécial, ou qui aient voulu la réduire à quatre ou cinq actes dans la vie, les papes, les évêques et les facultés de théologie s'y sont opposés par de sévères censures : témoin ces propositions censurées à Rome par les papes Alexandre VII et Innocent XI[2], avec l'applaudissement de tout l'ordre épiscopal et de toute l'Eglise catholique : « L'on » n'est tenu de former en aucun temps de la vie » des actes de Foi, d'Espérance et de Charité, en » vertu des préceptes qui appartiennent à ces ver-

1. *Catéch. de Meaux. Inst. sur la Pénit. dans le* 2. *Catéch. Leç.* 2, *p.* 181. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid., leç.* 3.

1. 2. *Cath., IV. part., leç.* 5. — 2. *Prop. damn. ab. Alex.* VII, 21; *Sept.* 1665, *et ab Inn. XI*, 2; *Mart.* 1679.

» tus[1]. Nous n'osons pas décider si c'est pécher » mortellement que de ne former qu'une seule fois » en sa vie un acte d'amour de Dieu. Il est probable » que le précepte de l'amour de Dieu n'oblige pas, » même à la rigueur, tous les cinq ans; il n'oblige » que lorsqu'il est nécessaire pour être justifié et » que nous n'en avons point d'autre moyen[2]. » On fait voir, en condamnant ces propositions autant absurdes qu'impies, que le précepte de l'amour de Dieu oblige les chrétiens, et ne les oblige pas pour une fois ni dans un certain temps seulement, mais continuellement et toujours, à la manière qu'on vient d'expliquer.

XXII. *Les calvinistes coupables du crime qu'ils nous imputent.* — Il serait aisé de vous faire voir que de semblables propositions ont été souvent condamnées par les papes, par les évêques et par les universités, si c'en était ici le lieu. Ecoutez-moi donc, mes chers frères, et ne vous laissez point séduire par ces paroles de mensonge : les catholiques tolèrent toutes les mauvaises doctrines, et jusqu'à celle qui nie la nécessité d'aimer Dieu. Vous voyez par ces censures, comme on les tolère : mais, ô Dieu, vous êtes juste! ceux qui nous accusent faussement de les tolérer, livrés à l'esprit d'erreur en punition de leurs calomnies, sont eux-mêmes coupables du crime qu'ils nous imposent, puisqu'ils tolèrent ces erreurs dans les luthériens, parmi lesquels ils sont forcés de les reconnaître d'une manière plus insupportable qu'elles ne se sont jamais trouvées dans aucun auteur.

XXIII. *Compensation d'erreurs proposée entre les luthériens et les calvinistes. Mauvaise foi du ministre qui le nie, et ses récriminations calomnieuses.* — C'est à quoi les pousse, malgré qu'ils en aient, cette malheureuse compensation de dogmes qu'ils ne cessent de négocier avec ceux de la Confession d'Augsbourg par toutes sortes de moyens. Votre ministre s'est offensé d'une manière terrible, de ce que j'ai osé lui reprocher ce commerce infâme. « Je n'ai pu, dit-il[3], lire sans pitié ces paroles » de M. de Meaux : Après toutes ces vigoureuses » récriminations que font les calvinistes aux lu- » thériens, on croirait que le ministre Jurieu va » conclure à détester dans les luthériens tant d'abo- » minables excès, tant de visibles contradictions, » un aveuglement si manifeste. Point du tout; il » n'accuse les luthériens de tant d'énormes erreurs, » que pour en venir à la paix... Nous vous passons » tous les prodiges de votre doctrine; nous vous » passons votre monstrueuse ubiquité; nous vous » passons votre demi-pélagianisme; nous vous pas- » sons ce dogme affreux qui veut que les bonnes » œuvres ne soient pas nécessaires au salut : passez- » nous donc aussi les décrets absolus, la grâce » irrésistible, la certitude du salut, etc.[4]. » Je reconnais mes paroles, il les a fidèlement rapportées; et « voilà, poursuit-il[5], ce que j'appelle faire » le comédien et le déclamateur sans jugement et » sans foi. Il n'est point vrai qu'on reconnaisse » dans les luthériens des dogmes énormes, des pro- » diges de doctrine, d'abominables excès. » Prêtez l'oreille, mes frères. L'ubiquité, constamment enseignée par les luthériens, n'est plus un monstre de doctrine : laissons celui-là qui trouvera sa place ailleurs. L'erreur d'attribuer à l'homme le commencement, et par là tout l'ouvrage de son salut; celle de dire que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, et qu'en effet on est sauvé sans les vertus, sans leur exercice et sans celui de l'amour de Dieu, n'est pas un dogme énorme, ni un abominable excès : tout cela est supportable; car il a la marque du luthéranisme, qui rend tout sacré et inviolable. Retenez bien, mes frères, ce que dit ici votre ministre; mais écoutez comme il continue[1] : « C'est être comédien, encore une fois, » que d'appeler ainsi des erreurs humaines. » Remarquez encore : toutes ces erreurs des luthériens ne sont plus que des erreurs humaines, c'est-à-dire, très-supportables, « auprès desquelles les erreurs » des molinistes, et celle des défenseurs de la sou- » veraine autorité papale, sont de vrais monstres, » que M. Bossuet tolère pourtant dans son Eglise, » quoiqu'il fasse profession de ne pas les croire. Je » n'offre point la tolérance aux luthériens, pour les » abominables dogmes, que l'amour de Dieu n'est » pas nécessaire pour être sauvé. » Rompez donc avec eux, puisque vous venez de les convaincre de cette erreur. Mais, après ce petit mot d'interruption, reprenons les paroles du ministre. « Je n'offre point, » poursuit-il, la tolérance aux luthériens, pour les » abominables dogmes, que la fornication n'est » point un péché mortel; que la sodomie et les » autres impuretés contre nature, ne sont que des » péchés véniels; qu'on peut tuer un ennemi pour » un écu, à plus forte raison pour mettre son hon- » neur en sûreté. Ce sont là des abominations que » M. Bossuet tolère dans son Eglise. » Quoi! mes frères, sous les yeux de Dieu oser dire qu'aucun auteur catholique ait pu tenir pour péchés véniels les impuretés qu'on vient d'entendre! J'en rougis pour votre ministre. Il n'en nommera jamais un seul. Que s'il y a quelque malheureux qui ait enseigné dans quelques cas métaphysiques, qu'on peut s'opposer à la violence jusqu'à tuer un voleur qui veut vous ravir un écu, son opinion est réprouvée par les censures dont on a parlé; et on n'en souffre les auteurs dans l'Eglise, que parce qu'ils sont soumis à ses décrets.

Mais voyons s'il en est ainsi de l'échange qu'on négocie avec les luthériens. Le ministre se tourmente en vain pour s'en excuser : c'est lui-même qui parle en ces termes au docteur Scultet dans sa *Consultation pour la paix entre les protestants.* « Le » dernier argument, dit-il, qui persuade une mu- » tuelle tolérance, c'est que les Réformés ne de- » mandent rien qu'ils n'offrent. Nous demandons la » tolérance pour notre dogme que vous appelez » particularisme, » c'est-à-dire pour la certitude du salut, et les autres de cette nature dont nous avons tant parlé. « On ne doit point la tolérance, » mais le consentement, à la vérité : mais, supposé » que le particularisme soit une erreur, nous vous » offrons la tolérance pour des erreurs bien plus » importantes. » Là il fait un long dénombrement des erreurs des luthériens qu'on vient de voir : il est tout prêt à communier avec ceux qui les enseignent; ou plutôt, en tant qu'en lui est, il y com-

1. *Prop.* I, *Alex. VII.* — 2. *Innoc., XI Prop.* 5, 6, 7. — 3. *Lett.* X, *p.* 77. — 4. *Var., Addit. au liv.* XIV, *n.* 8. — 5. *Jur., Lett.* X.

1. *Jur., Lett.* X.

munie en effet, lui et tous ceux de son parti, puisqu'ils offrent la communion aux luthériens avec ces erreurs; et ils ont trouvé le moyen, en faisant semblant de les rejeter, de s'en rendre en effet coupables, puisqu'ils y consentent.

Après cela, faut-il avoir de la conscience pour nier qu'on ait proposé ce honteux échange de dogmes? Le voilà en termes formels dans les écrits de votre ministre; et le public peut voir à présent qui est le comédien, qui est le déclamateur, qui est l'homme sans jugement et sans foi; de moi qui lui reproche ce lâche traité, ou de lui qui le fait. Mais je ne m'étonne pas qu'il en ait honte; car, après tout, qui vous a permis de négocier à la face de tout l'univers de tels accommodements, et d'acheter la communion des luthériens aux dépens de la grâce de Jésus-Christ, et des préceptes les plus sacrés de l'Evangile? Qui vous a, dis-je, donné le pouvoir de recevoir à la sainte table les ennemis de la grâce, qui en attribuent les premiers dons au libre arbitre, et les ennemis de ces saints préceptes, qui nient qu'il soit nécessaire de les pratiquer pour se sauver? On voit bien que la sainte table ne vous est de rien; et si vous vous en croyiez les dispensateurs véritables, vous ne l'abandonneriez pas à des gens que vous avez convaincus de tant d'erreurs capitales. Mais encore, par quels moyens prétendez-vous parvenir à cette union tant désirée avec les luthériens? Par l'autorité des princes. Selon vous ce sera aux princes à déterminer les articles dont on pourra convenir, et ceux qu'on pourra du moins tolérer[1]. M. Jurieu ne nie pas du moins qu'il n'ait fait la proposition de rendre les princes et leurs conseillers souverains arbitres des points qu'on pourra concilier, et de la manière de le faire; ce qui est remettre entre leurs mains l'essentiel de la religion. Et pourquoi leur donner tout ce pouvoir? « Parce que, dit-il[2], toute la Réforme s'est faite par » leur autorité. » Vous ne m'en croyez pas, quand je vous le dis; mais votre ministre l'avoue : à ce coup il a raison. On a vu, dans toute l'*Histoire des Variations*, que la Réforme est l'œuvre des princes et des magistrats : c'est par eux que les ministres se sont établis : c'est par eux qu'ils ont chassé les anciens pasteurs, aussi bien que les anciens dogmes. Après de si grands engagements, il est trop tard pour en revenir; et l'accord des religions doit être l'ouvrage de ceux par qui elles se sont formées. Mais il y a encore une autre raison de leur soumettre tout; « parce que, ajoute M. Jurieu, les ec» clésiastiques sont toujours trop attachés à leurs » sentiments. » C'est pourquoi il faut appeler *les politiques*, qui apparemment feront meilleur marché de la religion. Jugez-en vous-mêmes, mes frères : qu'est-ce qu'une religion où la politique domine, et domine jusqu'à un excès si honteux? C'est aux princes et aux politiques, que votre ministre permet de déterminer de la doctrine, et de prescrire les conditions sous lesquelles on donnera le sacrement de Notre Seigneur. Les théologiens commenceront *par jurer* qu'ils se soumettront à l'accord des religions qu'auront fait les princes[3]. C'est la loi que leur impose M. Jurieu, sans quoi il ne voit point d'union à espérer : les pasteurs prêcheront ce que les princes auront ordonné, et distribueront la cène à leur mandement. Mais qui les a préposés pour cela? Est-ce aux princes que Jésus-Christ a dit : *Faites ceci*, et, *je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles?* Ou bien est-ce sur la confession et la foi des princes qu'il a fondé son Eglise, et qu'il lui a promis une éternelle stabilité contre l'enfer? Les luthériens se tiennent plus fermes, je l'avoue, et ne semblent pas disposés à entrer dans ces honteux accommodements. Les ministres calvinistes ont toujours fait toutes les avances; et celle que fait ici M. Jurieu ne dégénère pas de toutes les autres.

Le ministre n'a osé toucher tous ces endroits : je vois bien qu'il a rougi pour la Réforme, où l'on négocie de tels traités à la vue de tout l'univers. Mais, direz-vous, qui l'en avoue? Ce serait à vous à le savoir. Mais non. Quand la politique du parti fit résoudre qu'on recevrait les luthériens à la cène, et que le synode de Charenton en eût fait la décision, il fallut bien y passer. Il en serait de même en cette occasion. On vous dira éternellement qu'on vous laisse la liberté de juger de tout, et même de vos synodes; mais on sait bien qu'on ne manque pas de vous mener où l'on veut sous ce prétexte.

XXIV. *Que les calvinistes ne peuvent plus dire que les erreurs des luthériens ne les touchent pas.* — Vous pouvez voir maintenant combien est vain le discours de M. Jurieu, lorsqu'en tant d'endroits de ses Lettres, il tâche de vous faire accroire que les erreurs des luthériens ne font rien contre vous. Elles font si bien contre vous, qu'elles vous convainquent de tolérer l'anéantissement de la grâce, celui de la charité et des bonnes œuvres, et toutes les autres impiétés que le ministre Jurieu a reprochées aux luthériens. Je ne m'étonne donc pas s'il ne veut plus maintenant les en avoir convaincus : c'est visiblement qu'il rougit d'avoir par là convaincu toute la Réforme d'une impiété manifeste. Toute la Réforme est convaincue d'avoir commencé par le blasphème, en faisant Dieu auteur du péché, et en niant le libre arbitre. Le calviniste persiste dans cette impiété : que si le luthéranisme s'en corrige, c'est pour aller à l'impiété opposée, et de l'excès de nier le libre arbitre à l'excès de lui donner tout. Le calvinisme à la vérité, n'enseigne pas une erreur si préjudiciable au salut; mais il l'approuve dans les luthériens, assez pour les recevoir au nombre des enfants de Dieu. Il approuve de la même sorte d'autres et grossières et insupportables erreurs, et même celle d'avoir rejeté la nécessité des bonnes œuvres pour obtenir le salut. Ainsi les luthériens sèment ces erreurs; les calvinistes marchent après pour les recueillir; et ce que ceux-là font par erreur, les autres, comme on a vu, le font par consentement : et voilà en trois mots, l'état présent de la Réforme.

XXV. *Conclusion de cet Avertissement, et le sujet du suivant.* — Mais il faut passer à d'autres matières; et après vous avoir montré la Réforme condamnée par son propre jugement, il reste encore à vous faire voir l'Eglise romaine, elle que les protestants chargent de tant d'opprobres, justifiée néanmoins, non-seulement par des conséquences tirées de leurs principes, mais encore en termes formels et de leur aveu. Ce sera le sujet de l'Aver-

1. *Consult. de pace, cap.* XII, *p.* 260 *et seq.; Var., Addit. au liv.* XIV, *n.* 9. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*

tissement suivant. En attendant qu'il paraisse, ô Seigneur, écoutez-moi! O Seigneur, on m'a appelé à votre terrible jugement comme un calomniateur qui imputait des impiétés, des blasphèmes, d'intolérables erreurs à la Réforme; et qui, non-seulement lui imputait tous ces crimes, mais encore qui accusait un ministre de les avoir avoués : ô Seigneur, c'est devant vous que j'ai été accusé : c'est aussi sous vos yeux que j'ai écrit ce discours; et vous savez combien je suis éloigné de vouloir rien ajouter aux excès déjà si étranges des prétendus réformés. Si j'ai dit la vérité, si j'ai convaincu de blasphème et de calomnie ceux qui m'ont appelé à votre jugement, comme un calomniateur, un homme sans foi, sans honneur, sans conscience, justifiez-moi devant eux. Qu'ils rougissent; qu'ils soient confondus : mais, ô Dieu, je vous en conjure, que ce soit de cette confusion salutaire qui opère le repentir et le salut.

TROISIÈME AVERTISSEMENT.

Le salut dans l'Eglise romaine, selon ce ministre. Le fanatisme établi dans la Réforme par les ministres Claude et Jurieu, selon la doctrine des quakers. Tout le parti protestant exclu du titre d'Eglise par M. Jurieu.

I. *Dessein de cet Avertissement. Que de l'aveu du ministre on se sauve dans l'Eglise romaine; et que c'est en vain qu'il tâche de révoquer cet aveu.* — Une des promesses de l'Eglise, et celle qui fait le mieux sentir que la vérité plus puissante que toutes choses est en elle, c'est qu'elle verra ses ennemis et même ceux qui la *calomnient*, abattus à ses pieds, *l'appeler*, malgré qu'ils en aient, *la cité du Seigneur, la Sion du Saint d'Israël*[1]. Personne, je l'oserai dire, n'a jamais plus indignement calomnié l'Eglise romaine que le ministre Jurieu; et néanmoins on va le voir forcé à la reconnaître pour la cité de Dieu, puisqu'il l'avoue pour vraie Eglise qui porte ses élus dans son sein, et dans laquelle on se sauve. Il nie de l'avoir dit; et peut-être voudrait-il bien ne l'avoir pas fait. Mais nous allons vous montrer, et cela ne nous sera point fort difficile, premièrement, qu'il l'a dit; secondement, qu'il faut qu'il le dise encore une fois; et qu'il justifie l'Eglise romaine de toutes les calomnies qu'il fait lui-même, à moins de renverser en même temps tous les principes qu'il pose, et en un mot, tout son système de l'Eglise. « Je n'ai pas pu négliger, dit-il[2], les deux accusa- » tions que M. Bossuet me fait dans son dernier » livre (c'est le XVe des *Variations*) de sauver les » gens dans le socinianisme et dans le papisme. » Peut-être, continue-t-il, aurais-je pu me passer » de répondre sur la première accusation; mais il » est fort nécessaire de repousser la seconde; c'est » que, selon le ministre, on peut se sauver dans » l'Eglise romaine, et qu'ainsi c'est une grande » témérité d'en sortir. » Vous voyez, mes frères, comme il s'élève contre cette accusation : avouer qu'on se sauve dans le papisme, c'est selon lui un si grand crime, qu'il trouve plus nécessaire de s'en défendre, que d'avoir mis le salut parmi les sociniens : mais, malgré ses vaines défaites, vous l'avez vu convaincu sur le dernier chef, et vous pouvez présumer de là qu'il le sera bientôt sur l'autre.

II. *Quelle Eglise romaine est rangée par le ministre parmi les sociétés qu'il appelle vivantes, et ce que veut dire ce mot.* — La preuve en est concluante, en présupposant la distinction que fait le ministre de l'Eglise considérée selon le corps, et de l'Eglise considérée selon l'âme. La profession du christianisme suffit pour faire partie du corps de l'Eglise (ce qu'il avance contre M. Claude, qui ne compose le corps de l'Eglise que de véritables fidèles); mais pour avoir part à l'âme de l'Eglise, il faut être dans la grâce de Dieu[1]. « L'Eglise, dit le » ministre[2], est composée de corps et d'âme : on » en convient dans les deux communions : l'âme de » l'Eglise est la foi et la charité. »

Pour décider maintenant, selon ce ministre, ce qui donne part à l'âme de l'Eglise, ou, comme il parle en d'autres endroits, ce qui rend les sociétés *vivantes*, il ne faut qu'entendre le même ministre dans son *Système*. « Premièrement nous distinguons » les sectes qui ruinent le fondement, de celles qui » le laissent en son entier : et nous disons que celles » qui ruinent le fondement sont des sociétés mortes; » des membres du corps de l'Eglise à la vérité, mais » des membres sans vie, et qui n'ayant point de vie, » n'en sauraient communiquer à ceux qui vivent » au milieu d'elles[3]. » Par la raison opposée, les sociétés où les fondements sont en leur entier, ont la vie et la communiquent; et voici quelles elles sont selon le ministre. « Nous appelons communions » vivantes les Grecs, les Arméniens les Cophtes, les » Abyssins, les Russes, les papistes et les protes- » tants. Toutes ces sociétés ont forme d'Eglise : » elles ont une Confession de foi, des conducteurs, » des sacrements, une discipline : la parole de Dieu » y est reçue, et Dieu y conserve ses vérités fonda- » mentales. » Vous voyez qu'il range les papistes avec les Grecs et les autres, qui, selon lui, ont conservé les *vérités fondamentales*, et parmi lesquels pour cette raison il reconnaît qu'on se sauve par la vertu de la parole qui y est prêchée : car c'est là son grand principe, comme vous l'avez déjà vu dans l'Avertissement précédent[4], et comme vous le verrez de plus dans la suite. Voilà ce qu'il appelle sociétés vivantes.

Il raisonne de la même sorte dans ses *Préjugés légitimes*[5]. « L'Eglise universelle s'est divisée en » deux grandes parties, l'Eglise grecque et l'Eglise » latine. L'Eglise grecque, avant ce grand schisme, » était déjà subdivisée en nestoriens, en eutychiens, » en melchites, et en plusieurs autres sectes. L'E- » glise latine, s'est aussi partagée en papistes, » vaudois, hussites, taborites, luthériens, calvi- » nistes, anabaptistes, divisés eux-mêmes en plu- » sieurs branches. C'est une erreur de s'imaginer » que toutes ces différentes parties aient absolument » rompu avec Jésus-Christ, en rompant les unes avec » les autres. » Je ne m'arrêterai pas à l'ignorance de votre ministre, qui, en comptant les melchites parmi les sectes de l'Orient, les oppose aux nestoriens et

1. *Is.*, XL. 14, *Apoc.*, II. 9; III. 9. — 2. *Lett.* XI. 81.

1. *Var.*, *liv.* XV, *n.* 51. — 2. *Syst.*, *p.* 10. — 3. *Idem*, *p.* 147. — 4. *I. Avertissem.*, *n.* 13. — 5. *Préj. légit.*, *I. part.*, *p.* 6.

aux eutychiens, sans songer que le nom de melchites, qui veut dire royalistes, est celui que les eutychiens donnèrent aux orthodoxes, à cause que les empereurs qui étaient catholiques, autorisaient la saine doctrine par leurs édits, et au contraire proscrivaient les eutychiens : ce qui fait voir en passant que ce n'est pas d'aujourd'hui que les hérétiques, qui n'ont pas pour eux les puissances, tâchent de tirer avantage de ce que l'Eglise catholique en est protégée. Mais, laissant à part cette remarque; arrêtons-nous à cette parole du ministre : *Il ne faut pas croire que toutes ces sectes,* (ce sont celles qu'il vient de nommer parmi lesquelles il nous range,) *en rompant entre elles, aient rompu absolument avec Jésus-Christ.* Nous avons observé ailleurs[1] que, *qui ne rompt pas avec Jésus-Christ*, ne rompt pas pour ainsi parler, avec le salut et avec la vie, et qu'aussi pour cette raison, le ministre a compté ces sociétés parmi *les sociétés vivantes,* sans s'émouvoir de l'objection qu'on leur fait *de renverser le fondement par des conséquences qu'ils nient;* ce que le ministre pousse si loin, qu'il ose bien dire[2], « que les eutychiens renversaient le fondement, c'est-à- » dire, l'incarnation du Verbe, en supposant que » le Verbe s'était fait chair non par voie d'assomp- » tion, mais par voie de changement, comme » l'air se fait eau, et l'eau se fait air; en sup- » posant que la nature humaine était absorbée » dans la nature divine, et entièrement confon- » due. Si tel a été leur sentiment, continue-t-il, » ils ruinaient le mystère de l'Incarnation; mais « c'était seulement par conséquence : car d'ailleurs « ils reconnaissaient en Jésus-Christ, divinité et hu- » manité, et ils avouaient que le Verbe avait pris » chair réellement et de fait. » Cette doctrine du ministre sur l'Incarnation paraîtra étrange aux théologiens; mais ce qu'il dit de Nestorius ne l'est pas moins : « Si Nestorius a cru qu'il y a dans Jé- » sus-Christ deux personnes, aussi bien que deux » natures, son hérésie était notoire; cependant elle » ne détruisait l'Incarnation que par conséquence : » car cet hérésiarque confessait un Rédempteur, » Dieu béni éternellement avec le Père : » d'où il conclut, « qu'il est aisé que Dieu se conserve des » élus dans ces sortes de sectes, parce qu'il y a » dans ces communions, mille et mille gens qui ne » vont point jusqu'aux conséquences, et d'autres » qui y allant les rejettent formellement. »

Je ne veux point disputer avec le ministre sur la doctrine de Nestorius et d'Eutychès, ni s'il est permis à des gens sages d'en croire plutôt des auteurs modernes, qui viennent les excuser après douze cents ans, que les Pères qui ont vécu avec eux et les ont ouïs, et que les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, où leur cause a été jugée. Mais qu'en supposant leur erreur telle qu'on vient de la rapporter, on s'en puisse contenter jusqu'à les sauver de détruire formellement l'Incarnation; c'est ce qu'aucun catholique, aucun luthérien, aucun calviniste n'avait osé dire. Les termes mêmes y résistent; puisque l'Incarnation n'étant autre chose que deux natures unies en la même personne divine, pour peu que l'on divise la personne, ou que l'on confonde les natures, le nom même d'Incarnation ne subsiste plus. On sauve néanmoins ces hérétiques; on sauve, dis-je, les nestoriens, ou les eutychiens, bien qu'on avoue qu'ils renversent le mystère de l'Incarnation; c'est-à-dire, bien qu'on avoue qu'ils renversent le fondement de la rédemption du genre humain. On traite aussi favorablement ceux qui font naître le Fils de Dieu dans le temps, et seulement un peu avant la création du monde[1]. Si ceux-là conservent le fond de la Trinité, il ne faut plus s'étonner qu'on fasse aussi conserver le fond de l'Incarnation à ceux qui divisent la personne de Jésus-Christ, ou lui ôtent ses deux natures en les absorbant l'une dans l'autre, comme parle M. Jurieu. Tout est permis à ce prix : le mystère de la piété est anéanti; la théologie n'est que dans les mots; et les hérétiques les plus pervers sont orthodoxes. Mais laissons cela : ce dont nous avons ici besoin, c'est de ce principe du ministre; qu'il ne faut point imputer les conséquences à qui les nie. Sur ce principe il a dit, et il a dû dire, que l'Eglise romaine était comprise parmi les sociétés vivantes, puisque selon lui elle ne renverse aucun des fondements de la foi, et que si on lui impute de les renverser par des conséquences, on doit répondre pour elle, ou qu'*elle n'y entre pas*, ou qu'*elle les nie;* ce qui en effet est très-véritable : de sorte que, pour parler avec le ministre, *il est aisé à Dieu de s'y conserver des élus.*

III. *Deux raisons dont se sert le ministre, pour montrer qu'il n'a pas pu dire qu'on se sauvât dans la communion de l'Eglise romaine.* — A la vérité, il est honteux à la Réforme de ne sauver les enfants de l'Eglise catholique qu'avec les nestoriens et les eutychiens, et avec tant d'autres sectes réprouvées; cela, dis-je, est honteux à la Réforme : car pour nous notre témoignage vient de plus haut; et quand tous les protestants conspireraient à nous damner, notre salut n'en serait pas moins assuré. C'est à eux qu'il est avantageux de nous mettre au rang des vrais fidèles, quoique ce soit avec ceux envers qui il ne faudrait pas être si facile; et dans la haine que M. Jurieu a contre nous, c'est une espèce de miracle qu'il ait pu être forcé à cet aveu. Voici comme il s'en défend, et voici en même temps comme il en est convaincu. « On accuse, dit-il[2], » M. Jurieu d'avoir franchi le pas, et d'avoir avoué » rondement qu'on peut se sauver dans l'Eglise ro- » maine. En quel endroit a-t-il donc franchi ce » pas? N'a-t-il pas dit partout que le papisme est » un abominable paganisme, et que l'idolâtrie y est » aussi grossière qu'elle était autrefois à Athènes? » Il l'a dit, je le confesse : il passe outre; et après avoir exagéré nos idolâtries avec l'aigreur dont il a coutume d'accompagner ses paroles, il continue en cette sorte : « N'a-t-il pas dit, ce ministre qu'on » accuse de reconnaître qu'on peut se sauver dans » l'Eglise romaine, qu'elle était cette Babylone de » laquelle on était obligé de sortir sur peine d'é- » ternelle damnation, par le commandement de » Dieu : Sortez de Babylone, mon peuple? » Il a dit tout cela, et il a poussé ces calomnies au dernier excès. Mais avec tout cela, Dieu est le maître : Dieu force les ennemis de la vérité et les calomniateurs de son Eglise, à dire plus qu'ils ne veulent : et tout en calomniant l'Eglise romaine de la manière qu'on voit, il faut qu'il vienne aux pieds de cette

1. *Var., liv.* XV, *n.* 55. — 2. *Syst.* 155.

1. *I. Avert., n.* 6 *et suiv.* — 2. *Lett.* XI, *p.* 8.

Eglise avouer qu'on se sauve dans sa communion, et que les enfants de Dieu sont dans son sein.

IV. *Que l'idolâtrie attribuée par le ministre à l'Eglise romaine, selon lui, n'empêche pas qu'on ne s'y sauve.* — Les deux raisons qu'il allègue pour se défendre de cet aveu, sont, premièrement, que l'Eglise romaine, selon lui, est idolâtre; et secondement, qu'elle est l'Eglise antichrétienne. Pour commencer par l'idolâtrie, voici les paroles du ministre : « L'Eglise, dit-il[1], dans le cinq, le six, le » sept et le huitième siècle, adopta les divinités » d'un second ordre, en mettant les saints et les » martyrs sur les autels destinés à Dieu seul; elle » adora des reliques; elle se fit des images qu'elle » plaça dans les temples, et devant lesquelles elle se » prosterna. C'était pourtant la même Eglise, mais » devenue malade, infirme, ulcéreuse; VIVANTE » POURTANT, parce que la lumière de l'Evangile et » les vérités du christianisme demeuraient cachées, » mais non étouffées sous cet amas de supersti- » tions. » Voilà donc en propres termes l'Eglise vivante, malgré ses idolâtries envers les saints, envers leurs reliques, et même envers leurs images. Il n'y a point ici d'équivoque : ce que le ministre appelle *Eglise vivante*, c'est l'Eglise où sont ceux qui vivent, c'est-à-dire, les vrais fidèles; ceux qui participent à l'Eglise, non-seulement *selon son corps*, c'est-à-dire, selon la profession extérieure de sa foi; mais encore *selon son âme*, c'est-à-dire, selon la foi et la charité, comme on a vu. Si donc l'Eglise est vivante malgré les idolâtries dont on l'accuse, ces idolâtries n'empêchent pas que la foi et la charité ne s'y trouvent, ni par conséquent qu'on ne s'y sauve.

V. *Vains emportements du ministre, qui n'oppose que des injures aux passages tirés de ses livres dont on l'accable.* — J'avais produit ce passage dans l'*Histoire des Variations*[2] : mais le ministre le passe sous silence, et se contente de s'écrier en cette sorte : « Quelle hardiesse faut-il avoir pour » avancer qu'un auteur qui dit tout cela, » c'est-à-dire, qui dit entre autres choses que l'Eglise romaine est idolâtre, « a franchi le pas, et avoué » rondement qu'on peut se sauver dans l'Eglise ro- » maine? Il faut avoir un front semblable à celui » du sieur Bossuet[3]. » Il est en colère, vous le voyez : mais cela n'est rien en comparaison de ce qui paraît dans la suite, lorsqu'il dit « que bien des » gens mettent ce prélat au nombre des hypocrites » qui connaissent la vérité, » et qui la trahissent sans doute, en parlant contre leur conscience; ce qu'il répète encore en d'autres endroits. Que lui servent ces emportements et tous ces airs de dédain qui lui conviennent si peu? Il voudrait bien avoir avec moi une dispute d'injures, ou que je perdisse le temps à répondre aux siennes; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Puisqu'il se vante de répondre à l'accusation que je lui fais de nous sauver malgré nos idolâtries prétendues, il faudrait répondre aux passages dont je la soutiens; et c'est un aveu de sa faiblesse de ne mettre que des injures à la place d'une défense légitime.

VI. *Saint Léon, quoique fort avant engagé dans l'idolâtrie, s'est sauvé selon le ministre.* — Mais il va être poussé bien plus avant. Selon lui, du temps de saint Léon, l'idolâtrie était assez grande dans l'Eglise pour en faire une Eglise antichrétienne, et faire de saint Léon l'Antechrist même; et néanmoins le ministre écrit ces paroles dans la treizième Lettre de cette année[1] : « Pendant que l'Antechrist fut » petit, il ne ruina pas l'essence de l'Eglise. Léon » (car il n'est plus saint, et M. Jurieu l'a dégradé) » Léon donc, et quelques-uns de ses successeurs » furent d'honnêtes gens, autant que l'honnêteté et » la piété sont compatibles avec une ambition » excessive. Il est certain aussi que de son temps, » l'Eglise se trouva engagée FORT AVANT DANS L'IDO- » LATRIE du culte des créatures, qui est un des ca- » ractères de l'antichristianisme; et bien que ces » maux ne fussent pas encore extrêmes, et ne fus- » sent pas tels qu'ils DAMNASSENT la personne de » Léon, qui d'ailleurs avait des bonnes qualités; » c'était pourtant assez pour faire les commence- » ments de l'antichristianisme. » Vous voyez donc qu'on n'est point damné, quoiqu'on soit non-seulement idolâtre, mais encore *fort avant engagé dans l'idolâtrie du culte des créatures.* Si on n'est pas du nombre des saints, et qu'il faille rayer saint Léon de ce catalogue, on est au moins du nombre des honnêtes gens; et le mal de l'idolâtrie n'est pas si extrême qu'on en perde le salut.

Poussons encore. On a démontré dans le livre des *Variations* et ailleurs[2], par les paroles expresses de saint Jean, que la bête et l'Antechrist ont blasphémé et idolâtré dès leur naissance, et pendant toute l'étendue des 1260 jours de leur durée. Le ministre a voulu le dissimuler, pour n'être point obligé de reconnaître ces attentats, du temps et dans la personne de saint Léon, de saint Simplice, de saint Gélase, et des autres saints pontifes du cinquième siècle; mais à la fin il a fallu trancher le mot. « Il est certain que dès ce temps, commencè- » rent tous les caractères de la bête. Dès le temps » de Léon les Gentils ou païens commencèrent à » fouler l'Eglise aux pieds; car le paganisme, qui » est le culte des créatures, y entra. Dès lors on » commença à blasphémer contre Dieu et ses saints; » car ôter à Dieu son véritable culte pour en faire » part aux saints, c'est blasphémer contre Dieu[3]. » Voilà donc le blasphème et l'idolâtrie antichrétienne établie sous saint Léon. Il n'en était pas exempt, puisqu'il était lui-même l'Antechrist : et en effet, il est constant qu'il n'honora pas moins les reliques, et ne demanda pas moins le secours de la prière des saints, que tous les autres. Voilà donc non-seulement un idolâtre, mais encore le chef de l'idolâtrie antichrétienne dans le nombre des élus; et l'idolâtrie n'empêche pas le salut.

VII. *L'idolâtrie, selon le ministre, n'empêche pas d'être saint. Preuve par l'idolâtrie attribuée aux Pères du quatrième siècle.* — Mais est-il possible, direz-vous, que votre ministre ait dit ces choses, lui qui avoue à l'auteur des *Variations* que l'idolâtrie, un si grand blasphème contre Dieu, n'a point d'excuse, *et qu'on n'a jamais cru ni pensé qu'on pût sauver un idolâtre sous prétexte de sa bonne foi*[4]? N'est-il pas vrai qu'il a écrit ces paroles? Je

1. *Préj. légit., I. part., c.* I, *p.* 5. — 2. *Var., liv.* XV, *n.* 51. — 3. *Lett.* XI.

1. *Lett.* XIII, *de* 1689, *p.* 98. — 2. *Apoc.* XI, XII. 6, 11. XIII. 5, 6. *Var., liv.* XIII, *n.* 21. *Apocal. Avertiss. aux Protest*, *n.* 27, 28. — 3. *Lett.* XIII, *p.* 99, *c.* 2. — 4. *Lett.* XI, *p.* 82.

l'avoue : il les a écrites dans la onzième lettre; mais néanmoins dans la treizième il a excusé saint Léon quoiqu'idolâtre et chef de l'idolâtrie. Bien plus, on lui a fait voir que sur le sujet de l'honneur des saints, saint Léon n'en avait dit ni plus ni moins que saint Basile, que saint Chrysostome, que saint Ambroise, que saint Augustin, que saint Grégoire de Nazianze, et tous les autres Pères du quatrième siècle, qui, selon lui, ne sont pas seulement d'honnêtes gens, comme saint Léon, mais encore des saints. Le fait a passé pour constant, et voici les paroles du ministre[1] : « Cent ans avant saint Léon, » l'adoration des saints et des reliques était inconnue. Quinze ou vingt ans après, on commença à » en voir quelques vestiges dans les écrits des Pères; mais ce ne fut rien de considérable avant la » fin du quatrième siècle. » Laissons-lui arranger à sa fantaisie toute cette histoire; et en ne prenant que ce qu'il nous donne, posons pour principe certain, que ce qu'il appelle idolâtrie, et adoration des reliques, était devenu *considérable* sur la fin du *quatrième siècle* où ces grands hommes fleurissaient. Non-seulement ils souffraient, mais encore ils enseignaient cette idolâtrie : ils prêchaient les miracles dont le démon, dit le ministre, fascinait les yeux des hommes pour l'autoriser; *et il est certain*, dit M. Jurieu[2], *que ce fut un esprit trompeur qui abusa saint Ambroise*, et qui lui découvrit *ces reliques* (ce furent celles de saint Gervais et de saint Protais[3]) *pour en faire des idoles*. Voilà donc non-seulement un adorateur de l'idole, mais celui qui l'érige dans la maison de Dieu, et que le diable abuse pour le faire servir d'organe à l'impiété, au nombre des saints. Saint Augustin entre en part de ce crime, puisqu'il le rapporte, qu'il le loue, qu'il le consacre. Voilà donc des saints idolâtres; et l'idolâtrie, loin d'être un crime qui damne, n'empêche même plus qu'on soit saint.

VIII. *Cette objection méprisée, et le fait confirmé par le ministre.* — Le ministre a prévu cette objection, et voici comme il se la fait à lui-même[4] : « Vous avouez que l'invocation des saints a plus de » douze cents ans sur la tête : cela ne vous fait-il » point de peine, et comment pouvez-vous croire » que Dieu ait laissé reposer son Eglise sur l'idolâtrie depuis tant de siècles? » Il n'y a personne qui ne frémît à une semblable objection, et ne crût qu'il n'y a de salut qu'à nier le fait; mais le ministre accorde tout, et sans s'étonner : « Nous répondons, dit-il, que nous ne savons point respecter » l'antiquité sans vérité. Nous ne sommes point » étonnés de voir une si vieille idolâtrie dans l'E» glise, parce que cela nous a été formellement » prédit : il faut que l'idolâtrie règne dans l'Eglise » chrétienne 1260 ans. » Voilà donc l'état de l'Eglise dès le quatrième siècle. Dans le siècle de saint Basile, de saint Ambroise et de saint Chrysostome, *l'idolâtrie régnait*; l'Eglise se reposait *sur l'idolâtrie* : on se sauvait néanmoins; on parvenait à la sainteté dans cette Eglise où régnait l'idolâtrie, et qui se reposait dessus. Il ne faut donc plus alléguer l'idolâtrie de l'Eglise pour montrer qu'on ne s'y sauve pas.

1. *Lett.* XI, *p.* 82 — 2. *Acc. des Proph.*, *p.* 166. — 3. *Apocal. Avertiss. aux Protest.*, *n.* 36. — 4. *Apoc. Avert. sur les Proph.*, *n.* 29. *Jur.*, *Lett.* XVII, *de la* I. *ann.*, *p.* 139.

IX. *Réponse de M. Jurieu, qui se détruit par elle-même. Etat du culte des saints dans le quatrième siècle.* — Quelqu'un me dira peut-être : J'ai trouvé dans M. Jurieu la résolution de cette difficulté. « L'évêque de Meaux, dit-il[1], répète la vaine » déclamation tirée de ce qu'en accusant le culte » de l'Eglise romaine d'idolâtrie, cette accusation » tombe nécessairement sur les saint Ambroise et » les saint Augustin, les saint Jérôme, les saint » Grégoire de Nazianze, et sur tous les chrétiens de » ces siècles, qui ont vénéré les reliques et invoqué » les saints. » La *déclamation* est pressante sans doute; mais voyons si le ministre, qui la méprise, osera du moins nier le fait qu'on y avance sur le sentiment des Pères du quatrième siècle. Point du tout. Voici sa réponse : *Nous avons répondu à cela bien des fois.* C'en est assez pour tromper les ignorants; il ne faut que leur dire qu'on y a répondu. Mais qu'avez-vous répondu? Que dans ces siècles il n'y avait point de superstition des reliques, ou d'invocation des saints? Non. « Nous avons répondu, » dit-il, que dans ces siècles, la superstition des » reliques et de l'invocation des saints n'était pas » encore montée au degré de l'idolâtrie où elle est » arrivée depuis, et que Dieu a toléré quelques » sortes de superstitions dans ces grands hommes, » qui d'ailleurs ont rendu tant de services à l'E» glise. » Quelle misère de gauchir toujours, et de n'oser jamais parler franchement dans une matière de religion! *Cette superstition des reliques*, *cette invocation des saints*, qui était alors, et qui selon vous était pratiquée par *les saint Augustin, par les saint Ambroise*, *par les saint Basile et les autres*, était-ce une idolâtrie, ou n'en était-ce pas une? Si c'en était une, ils sont damnés : si ce n'en était pas une, nous sommes absous. Ou, peut-être, c'en était une, mais non encore dans le degré qu'il fallait pour damner les hommes; et il y a une idolâtrie, c'est-à-dire, un transport du culte divin à la créature qui ne damne pas, et qu'on peut si bien compenser par *d'autres services*, que Dieu n'y prendra pas garde; comme s'il pouvait y avoir un service agréable à Dieu dans ceux qui rendent le culte divin à la créature. Qui jamais ouït parler d'un égarement semblable? Mais encore que manquait-il à l'idolâtrie de saint Augustin et de saint Ambroise? à celle qui selon vous régnait alors, et sur laquelle on se reposait? Que votre ministre ne vous dise pas que cette idolâtrie n'était pas publique : car qu'importe, premièrement, qu'elle soit publique? Est-ce que l'idolâtrie qui se ferait en particulier ne damnerait pas? Michas cesse-t-il d'être idolâtre, à cause que l'idole qu'il servait était dans sa maison[2]? L'Ephod, dont la maison de Gédéon se fit une idole, mérita-t-elle moins ce nom, parce qu'elle ne fut pas posée dans un temple, et que selon les apparences ce faux culte prit commencement dans une famille particulière? Quelle erreur donc de vouloir excuser les Pères et les chrétiens du quatrième et cinquième siècle, sous prétexte qu'ils n'idolâtraient qu'en particulier? Mais d'ailleurs, quelle illusion d'oser nous dire que l'idolâtrie n'était pas publique, pendant qu'on nous avoue qu'elle était *régnante*[3]?

1. *Lett.* XX, *au comm.*, *p.* 315. — 2. *Jud.*, XVII, 4. — 3. *Lett.* XV *de la* I. *ann.*, *p.* 123; *Acc. des Proph.*, *I. part.*, *ch.* 14, *etc.*; *Var.*, *liv.* XIII, *n.* 23 *et suiv.*

pendant qu'on la reconnait dans les sermons de ces Pères, qui sans doute étaient publics et se faisaient dans les Eglises et dans l'assemblée des fidèles, et faisaient alors, comme maintenant et toujours, une partie essentielle du culte divin; et non-seulement dans leurs sermons, mais encore dans leurs liturgies, dans les Eglises où ils servaient Dieu, dans les oratoires des martyrs, et jusque sur les autels, où leurs reliques étaient déposées par honneur comme dans le lieu le plus saint du temple de Dieu? « Qu'on mette, disait saint Ambroise, ces » triomphantes victimes dans le lieu où Jésus-Christ » est l'hostie. » « Les fidèles, dit saint Jérôme, » regardent les tombeaux des saints martyrs comme » des autels de Jésus-Christ. » « Nous honorons » leurs reliques, dit saint Augustin, jusqu'à les » placer sur la sublimité du divin autel. » Voilà, ce me semble, pour ne pas appuyer sur l'autel et sur le sacrifice dont il ne s'agit pas ici; voilà pour les saints et pour leurs reliques, une vénération assez marquée, assez publique, assez solennelle : et ceux qui, non contents de la leur rendre, la prêchent avec tant de force, ne laissent pas d'être saints.

Et qu'on ne nous dise pas que les saints n'avaient point alors d'oratoires, ni de chapelles : car on demeure d'accord qu'ils en avaient au quatrième et cinquième siècle[1]; et encore qu'on ose dire que la sainte Vierge n'en avait pas dans ces deux siècles, c'est une ignorance grossière; puisque le concile d'Ephèse, comme il paraît par ses actes, fut assemblé en 430, dans une église appelée *Marie*[2], du nom de la sainte Vierge, qui sans doute ne fut pas construite alors pour y tenir le concile.

Qu'on ne dise pas que ces Pères n'employaient point envers Dieu les mérites des saints; car, au contraire, on convient que c'est par là que l'on commença. « Dans le commencement, dit M. Jurieu[3], les prières s'adressaient au Dieu des martyrs, par rapport aux mérites et aux souffrances » des martyrs. »

Qu'on ne dise pas que du moins, l'Eglise n'avait pas été avertie de la prétendue erreur de ce culte : car elle l'avait été par Vigilance, que saint Jérôme mit en poudre dès sa naissance; et toute l'Eglise d'alors prit tellement le parti de ce saint, que depuis on n'entend pas seulement parler de Vigilance ni de son erreur.

Voilà donc en tout et partout la prétendue idolâtrie de ces temps-là dans le même état où elle a été depuis : et quand tout cela ne serait pas, se prosterner devant les reliques, et demander des prières aux martyrs; les appeler des remparts et des forteresses, ce que M. Jurieu appelle le culte des Maozzims après son auteur Joseph Mède[4]; en quelque sorte qu'on le fasse, en particulier ou en public, dans l'Eglise, dans les cimetières, ou dans les maisons; c'est toujours une idolâtrie, selon les ministres, toujours par conséquent un crime condamnable; et quand cette idolâtrie ne serait pas assez formée au quatrième siècle, elle l'était au cinquième, et sous saint Léon, que néanmoins on n'ose damner non plus que ses prochains successeurs. Votre ministre prononce lui-même « que le » faux culte des saints et la doctrine des seconds » intercesseurs était si bien formée dans les paroles de Théodoret en l'an 450[1], » qu'il y en avait assez pour constituer dès lors l'Eglise antichrétienne, et assez d'adhérence à cette erreur dans saint Léon pour en faire un antechrist formé, sauvé toutefois; et voilà encore insensiblement la seconde défense de votre ministre entièrement renversée. Car, peut-il dire qu'on ne peut trouver son salut dans une Eglise antichrétienne, puisque selon lui on est sauvé, non-seulement étant sectateur de l'Antechrist, mais encore étant l'Antechrist même? Qui jamais ouït parler d'un semblable excès, et que faut-il davantage pour appliquer à un auteur ce mot de saint Paul, que *sa folie est connue à tous?* Mais allons encore plus avant, et voyons comme le ministre a établi par principes le salut uni avec l'antichristianisme.

X. *Passage exprès du ministre, où il dit qu'on se peut sauver dans les Eglises les plus corrompues, et jusque dans celle de l'Antechrist.* — Il est vrai qu'il a semblé donner pour règle qu'on ne peut pas se sauver dans l'Eglise antichrétienne : ce qui est très-vrai dans le fond; parce que, comme dit le ministre, il n'y a point de communion entre Christ et Bélial. Mais ce qui en soi est indubitable, dans les principes du ministre, ne peut être qu'une vaine exagération que cet auteur réfute lui-même par le discours que voici. « Je ne veux point définir quelles » sont les sectes où Dieu peut avoir des élus, et où » il n'en peut avoir : l'endroit est trop délicat et » trop périlleux. Mais ce que je puis assurer, c'est » que Dieu peut se conserver des élus dans les » communions et dans les sectes très-corrompues : » ce qui est clair; parce qu'il s'en est conservé dans » le règne même de l'Antechrist et dans celle de » toutes les religions, qui, sans avoir renoncé aux » principes de la religion, est pourtant la plus antichrétienne. Saint Paul nous dit expressément » que l'Antechrist doit être assis dans le temple de » Dieu, c'est-à-dire, dans une Eglise qui sera » chrétienne, et qui aura assez de reste du véritable christianisme pour conserver le nom d'Eglise et de temple de Dieu. Ces cent quarante-quatre mille de l'Apocalypse sont représentés » être dans l'empire de l'Antechrist, comme les » Israélites étaient dans l'Egypte, où les poteaux » de leurs maisons furent marqués, afin que l'ange » destructeur ne les touchât point[2]. » Voilà ce me semble des élus en assez grand nombre, et assez bien marqués dans l'Eglise de l'Antechrist, c'est-à-dire, selon le ministre, dans la romaine, sans que son antichristianisme les en empêche. Mais achevons le passage, puisque nous y sommes. « Les » Eglises de l'Orient et du Midi sont assurément » dans une grande décadence. » Sans doute, selon les principes du ministre, puisqu'on y voit bien assurément tout le culte et des images et des saints, qu'on nous impute à idolâtrie. « L'Eglise des Abyssins n'est pas trop pure, » puisque outre ces idolâtries, on y suit les erreurs de Dioscore, et on y déteste la sainte doctrine du concile de Chalcédoine. « Cependant, poursuit le ministre, il n'y a » pas lieu de douter que Dieu ne s'y conserve un

1. *Jur*, *Variat.*, *liv.* XIII. — 2. *Conc. Ephes.*, *Act.* I, *etc.*, *Labb.*, *t.* III, *col.* 115 *et seq.* — 3. *Lett.* XV. *p.* 123. — 4. *Acc. des Prop.*, *I. part.*, *ch.* 15, *etc.*; *Lett.* XIX *de la* I, *an.*, *p.* 16, 17; *Apoc.*, *Avert. aux Prot.*, *n.* 28; *Var.*, *liv.* XIII, *n.* 23 *et suiv.*

1. *Acc.*, II. *p.* 12, 21, 22. — 2. *Avis à tous les chrét. avant l'acc*, *p.* 18, 49; *Préj. légit.*, I. *art.*, *ch.* I, *p.* 16.

» résidu selon l'élection de la grâce; car jamais la » parole n'est prêchée en un pays, que Dieu ne lui » donne efficace à l'égard de quelques-uns. » Voilà toujours son grand principe, qui est la fécondité de la parole de Dieu partout où elle est prêchée.

Mais afin que cette parole ait cette fécondité et cette efficace, il ne faut pas s'imaginer qu'elle doive être prêchée dans sa pureté; puisque, comme on voit, ces Eglises ne sont guère pures. Il n'y a point d'Eglise moins pure que celle de l'Antechrist; et néanmoins on y trouve cent quarante-quatre mille élus. Votre ministre a écrit ces choses; vous les voyez, vous les lisez de vos propres yeux; et toutefois, mes chers frères, il se tient si assuré de vous faire croire tout ce qu'il voudra, qu'il ose nier qu'il les ait écrites, et il se fait fort de vous persuader que jamais il n'a songé à mettre des élus parmi nous, ni à confesser qu'on se sauve dans notre communion, parce que c'est la communion de l'Antechrist.

XI. *Autre passage, où il met le peuple saint dans Babylone jusqu'au jour de sa chute, et le prouve par l'Apocalypse.* — Ce qu'il dit dans le *Système de l'Eglise* est encore plus fort, puisqu'il entreprend d'y prouver par l'Apocalypse, « que l'Eglise peut » être dans Babylone, et que Babylone peut entrer » dans l'Eglise[1]. Il est vrai, poursuit-il, nous sou» tenons, et nous avons raison de soutenir que l'E» glise romaine est la Babylone spirituelle dépeinte » dans l'Apocalypse; mais Dieu dit de cette Baby» lone : Sortez de Babylone, mon peuple, de peur » que participant à ses péchés, vous ne participiez » à ses peines. » Voilà donc encore une fois le peuple de Dieu dans Babylone; et cela jusqu'au moment où ses crimes sont montés si haut, qu'elle n'a plus à attendre que la dernière sentence, et qu'il n'y a plus aucun délai à son supplice.

Entreprenez sa défense, imaginez tout ce qu'il peut dire; et lui-même au même moment il le réfutera. Vous pourriez croire que ce peuple, qui est renfermé dans Babylone jusqu'à ce moment fatal, n'est appelé le peuple de Dieu que selon la prédestination éternelle. Mais, non, dit M. Jurieu[2], « il » ne faut pas dire que le peuple de Dieu sorte de » Babylone, comme les chrétiens sortent du milieu » des païens, quand ceux-ci se convertissent; car » Dieu n'appelle point son peuple des gens en état » de damnation; et si le peuple de Dieu renfermé » dans Babylone était lui-même un peuple Babylo» nien, Dieu ne le pourrait plus appeler son peu» ple. Il est plus clair que le jour que Dieu dans » ces paroles : *Sortez de Babylone, mon peuple,* fait » allusion au retour du peuple Juif de la captivité » de Babylone; et pendant que les Juifs furent dans » Babylone, ils ne cessèrent pas d'être Juifs, et le » peuple de Dieu. » Vous le voyez, mes chers frères : il ne dit pas seulement, mais il prouve, par tous les principes dont on convient dans la Réforme, que le vrai peuple de Dieu, le peuple justifié, le peuple saint et séparé des méchants par la grâce qu'il a reçue, se trouve dans sa Babylone, qui est l'Eglise romaine, jusqu'au moment de sa chute : et cet homme ose dire encore qu'il n'a jamais enseigné qu'on se sauvât parmi nous.

1. *Syst., liv.* I, *ch.* I, *p.* 144, 145; *Var., liv.* XV, *n.* 56. — 2. *Jur., idem.*

XII. *Illusion du ministre, qui répond qu'il n'a sauvé dans l'Eglise romaine que les enfants baptisés.* — Mais, dit-il, ceux qui s'y sauvent ce sont les enfants; car il avoue dans sa Lettre, qu'il dit bien « que dans l'Eglise romaine il y a une infinité » d'âmes sanctifiées par la vertu du christianisme; » mais il a ajouté, que ces âmes sont celles des en» fants qui ont été baptisés au nom de Jésus-Christ, » et qui étant morts avant l'âge de raison, n'ont » pris aucune part aux abominations du papisme[1]. » Ce qu'il répète encore une fois en ces termes : « Nous ne reconnaissons d'élus dans l'Eglise ro» maine, qu'entre les enfants qui ne sauraient pren» dre part à ses idolâtries[2]. » Sans doute, c'est aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison que s'adresse cette parole : *Sortez de Babylone, mon peuple :* ils entendront à merveille que Babylone c'est l'Eglise romaine; que c'est celle-là d'où il faut sortir, et qu'il faut passer en Hollande pour se joindre au peuple de Dieu. Les enfants entendent cela avant l'usage de la raison, et ils sont le peuple de Dieu à qui s'adresse cette voix du ciel. Qu'on espère de vous faire croire de telles absurdités! Mais si vous n'avez pas oublié ce que votre docteur vient de vous dire, ceux qui se sauvent dans la communion romaine, c'est-à-dire, dans la Babylone spirituelle, ont été comparés aux Juifs qui étaient dans la Babylone temporelle ou en Egypte, qui sans doute étaient des adultes, et non pas de petits enfants avant l'âge de raison. On attribuait tout à l'heure le salut de ce grand nombre d'élus, qui se trouve dans Babylone et sous le règne de l'Antechrist, à l'efficace de la parole, qui n'est jamais prêchée inutilement[3]. Est-ce que ces enfants écouteront cette parole, et qu'à la faveur des vérités qu'elle contient, ils sauront bien se séparer de la corruption? Pour qui veut-on vous faire passer, et dans quel rang met-on ceux qu'on espère de contenter par de tels moyens? Il n'y a donc rien à répondre à des passages si clairs : les plus sourds les entendent, les plus ignorants en sont frappés; et il ne vous reste que le seul refuge où l'on se jette ordinairement quand on n'en peut plus; c'est de dire ce que tous les jours nous entendons de votre bouche : Nous ne saurions vous répondre; mais notre ministre, s'il était ici, vous répondrait bien. Quelle réponse pour des gens à qui tout est clair, et qui croient pouvoir décider seuls au-dessus de tous les docteurs et de tous les synodes! Mais encore, ce misérable refuge vous est-il fermé à cette fois. Il n'est pas question de dire que votre ministre répondra quand on lui objectera ces passages tirés de ses livres : on les lui a objectés dans l'*Histoire des Variations*[4]; vous les trouverez dans ce livre XV, qu'il reconnaît avoir lu, et auquel il s'est engagé de répondre, du moins pour les endroits qui les touchent. Il ne dit mot néanmoins de ceux-ci; et ces témoignages qu'il a portés contre lui-même lui ferment la bouche.

XIII. *Suite des passages du ministre, où il reconnaît dans l'Eglise romaine d'autres élus que les enfants.* — Mais vous trouverez dans ce même livre de quoi le confondre plus démonstrativement. Le ministre propose deux voies dont Dieu se sert pour sauver son peuple au milieu de la corruption de

1. *Jur., Lett.* II *p.* 80 — 2. *Idem.* — 3. *Voy.* ci-dessus, *n.* 10. — 4. *Var., liv.* XV, *n.* 56.

Babylone : la première est la voie de tolérance, parce qu'*il supporte les erreurs et les superstitions en ceux qui y vivent de bonne foi, et qui d'ailleurs ont beaucoup de piété et de charité*[1]; la seconde, est la voie de séparation, parce qu'*il éclaire ceux qu'il veut sauver, jusqu'à leur faire séparer la doctrine divine des additions humaines*[2]. *C'est ainsi*, dit-il, *qu'on se sauve dans le règne même de l'Antechrist.* Or constamment ce n'est pas ainsi que Dieu veut sauver les enfants : ni il ne supporte leurs erreurs, ni il ne leur donne de discernement. Ce n'est donc pas eux qu'on entend par ce peuple sauvé dans Babylone : ce sont les adultes : ce sont, dis-je, ceux-là qui, selon les principes de votre ministre, sont sauvés dans l'Eglise romaine, non-seulement en rejetant ses prétendues erreurs, mais encore en les croyant de bonne foi.

Vous ne croyiez pas, mes chers frères, qu'on en pût venir parmi vous dans la conjoncture présente jusqu'à nous donner cet avantage; mais Dieu l'a voulu ainsi : Dieu, qui a soin de votre salut, a voulu vous donner ce témoignage par la bouche d'un ministre, d'ailleurs si implacable envers nous; et il n'a pu s'en défendre. Car il a déclaré formellement que la voie de la tolérance pour les erreurs, regarde ceux qui y vivent de bonne foi; et ce qu'il n'a dit qu'en passant dans ses *Préjugés légitimes*[3], il l'explique à fond dans son *Système*, où il parle ainsi[4] : « Pour ce qui est des sectes qui renversent » le fondement par additions, sans l'ôter pourtant, » (vous entendez bien que c'est de nous et de nos semblables qu'il veut parler,) « il est certain qu'on » n'y peut communier sans péché; et afin de pou- » voir espérer de Dieu quelque tolérance, il faut » premièrement qu'on y soit engagé par la nais- » sance. 2° Qu'on ne puisse communier avec au- » cune autre société plus pure. C'est pourquoi il » n'eût pas été permis de communier tantôt avec » les vaudois, et tantôt avec les prétendus catholi- » ques. 3° Qu'on y communie de bonne foi, croyant » qu'elle a conservé l'essence des sacrements, et » qu'elle n'oblige à rien contre la conscience. » Vous voyez donc clairement que ceux qui se sauvent dans ces communions impures, où néanmoins les fondements subsistent toujours, ce sont ceux qui y vivent de bonne foi et qui croient qu'on *n'y oblige à rien qui blesse la conscience.* « Car, poursuit-il, » si on croit que cette société oblige à quelque » chose contre la conscience, on pèche mortelle- » ment quand on participe à ses sacrements; c'est » pourquoi il ne vous est pas permis de communier » alternativement avec les prétendus catholiques et » avec les réformés; parce qu'étant dans les senti- » ments des réformés, nous sommes persuadés que » le papisme nous oblige dans sa communion, à » bien des choses contre la conscience, comme, » dit-il, à adorer le sacrement : » Par où l'on voit manifestement qu'il a compris l'Eglise romaine avec celles où l'on peut se sauver, en y vivant de bonne foi, c'est-à-dire, en participant sincèrement à sa doctrine et à son culte; et c'est pourquoi il n'oblige à péché mortel, que ceux qui communieraient, ou adoreraient avec nous, sans croire de bonne foi notre doctrine.

1. *Var., liv.* XV, *n.* 57. — 2. *Préj., I. part., ch.* I, *p.* 17. — 3. *Idem.* — 4. *Syst., liv.* I, *p.* 158, 159, 161, 174, 175, 195, 259.

On voit par là le pas important qu'il a fait au delà de M. Claude et du commun de sa secte. M. Claude, avant la Réforme, ne sauvait parmi nous que ceux qui n'étaient pas de bonne foi, en demeurant dans le sein de notre Eglise sans y croire : M. Jurieu, qui a bien vu combien il était absurde de ne sauver que les hypocrites, a été forcé de passer outre, et d'accorder le salut plutôt à la bonne foi qu'à la tromperie.

Il est vrai qu'il semble y mettre deux conditions : l'une, qu'on soit engagé à une communion par la naissance; l'autre, qu'on puisse communier avec une société plus pure. Mais il tempère lui-même la première condition, en disant que ceux qui passent de bonne foi et par persuasion, *dans les sectes qui ne ruinent ni ne renversent le fondement*, au nombre desquelles il nous met, comme on a vu, *ne sont pas en autre état que ceux qui y sont nés :* et pour l'autre condition, qui est celle de ne pas pouvoir communier avec une société *plus pure*, il est fort commode pour cela; puisqu'en disant qu'il faut rompre avec les conciles *qui détruisent les fondements de la religion*, *soit en les niant*, *soit en les renversant*, il y appose la condition, *si on est en état de pouvoir le faire*[1]. Les questions qu'il propose ensuite, vous feront encore mieux connaître ses intentions. « Il semble, dit-il[2], que si l'idée de » l'Eglise renferme généralement toutes les sectes, » on puisse sans scrupule passer de l'une à l'autre; » être tantôt grec, tantôt latin, tantôt réformé, tan- » tôt papiste, tantôt calviniste, tantôt luthérien. » Telle est la question qu'il propose, où l'on voit qu'il met également les latins et les grecs, les papistes et les prétendus réformés : et il répond premièrement, qu'il n'est pas permis de passer d'une communion à une autre pour *faire profession de croire ce qu'on ne croit pas;* ce qui est très-assuré; mais, secondement, il ajoute qu'on y peut passer, comme on vient de voir, sans risque de son salut, « en changeant de sentiment, lorsqu'on passe dans » les sectes qui ne ruinent ni ne renversent le fon- » dement[3].

Lorsque pour répondre à ce passage il dit qu'il faut entendre sa proposition, des sectes qui ne renversent en aucune sorte le fondement de la religion, ni en le niant, ni en y mêlant des erreurs mortelles, telles que sont les idolâtries qu'il nous impute[4] : il est battu premièrement par tous les endroits où il a sauvé non-seulement les Grecs aussi idolâtres que nous, mais encore les nestoriens et les eutychiens, qui joignent d'autres erreurs à ces prétendues idolâtries; et secondement par toutes les preuves par lesquelles on a démontré qu'il met des idolâtres reconnus pour tels par lui-même, non-seulement au nombre des sauvés, mais encore au rang des plus grands saints.

XIV. *Suite de la même matière.* — Si tout cela ne démontre pas qu'il a sauvé parmi nous d'autres gens que les enfants décédés avant l'usage de raison, je ne sais plus ce qu'il y a de démonstratif. Mais voici encore une autre preuve, qui n'est pas moins concluante. « Nous avouons, dit-il[5], à M. de » Meaux, que l'Eglise dont Jésus-Christ parle là » (dans le passage de saint Matthieu (XVI), où

1. *Syst., p.* 259. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid., p.* 175. — 4. *Lett.* XI. — 5. *Syst., p.* 215.

il dit que l'enfer ne prévaudra point contre l'Eglise,) « est une Eglise confessante, une Eglise qui » publie la foi, une Eglise par conséquent extérieure et visible; mais nous nions que cette Eglise » confessante, et qui publie la foi, soit une certaine communion chrétienne, distincte et séparée » de toutes les autres. C'est l'amas de toutes les » communions qui prêchent un même Jésus-Christ, » qui annoncent le même salut, qui donnent les » mêmes sacrements en substance, et qui enseignent la même doctrine; » en substance encore, et quant aux points fondamentaux, comme il vient de dire; car s'il voulait qu'en tout et partout on enseignât jusqu'aux moindres points, la même doctrine, il sortirait visiblement de son *Système*, et ne pourrait plus sauver, comme il fait, ni les nestoriens, ni les jacobites', ni les Grecs; et c'est pourquoi il ajoute que l'Eglise, dont Jésus-Christ parle ici, « est un corps qui renferme toutes les » communions, lesquelles retiennent le fondement » de la foi. » Or, il nous comprend dans ce corps; il nous met dans cet amas, comme on a vu, et comme il le dit à chaque page de son livre, et en particulier dans cet endroit, puisque c'est de nous en particulier et de l'Eglise romaine qu'il s'agit. C'est dans cet amas que sont les élus : le ministre le décide ainsi par ces paroles : « Dans ce corps visible et » externe, est renfermée l'âme de l'Eglise, les fidèles » et les vrais saints[1]; » et un peu plus bas, « quel» que sens qu'on donne à cet article, (c'est à l'ar» ticle du Symbole où l'on croit l'Eglise universelle,) » et quoique l'on avoue que par là il faut entendre » une vraie Eglise visible, les prétendus catholiques » n'en peuvent tirer aucun avantage; puisque cette » Eglise visible, laquelle nous faisons profession » de croire, est celle qui est répandue dans toutes » les communions véritablement chrétiennes, et » dans laquelle est renfermée la partie invisible, » qui sont les élus et les vrais saints. » Nous sommes, comme on a vu plusieurs fois, une de ces communions véritablement chrétiennes, c'est-à-dire, de celles où l'on retient les fondements de la foi; et nous sommes par conséquent une de ces communions où l'on est contraint d'avouer que les saints sont renfermés. Qu'on ne nous objecte donc plus nos idolâtries prétendues comme exclusives du salut. Nous annonçons dans le fond, le même salut que les autres qu'on reconnaît pour véritables chrétiens : en l'annonçant, nous y conduisons, puisque, selon les principes du *Système*, on ne l'annonce pas inutilement, et que la parole de Dieu n'est pas stérile. Qu'on ne nous objecte plus que nous retranchons avec la coupe une partie substantielle de l'Eucharistie. Nous avons les sacrements en substance; et il n'y a aucune raison ni générale ni particulière de nous priver du salut. On ne peut ici se réduire aux enfants qui meurent parmi nous après le baptême et avant l'âge de raison : car il n'aurait fallu parler, ni de la doctrine, ni de la prédication, puisqu'ils n'y ont aucune part à l'état où ils sont. Les adultes se sauvent donc parmi nous, comme parmi les autres vrais chrétiens qui font une communion et retiennent les fondements; et c'est en vain qu'on voudrait tâcher de renfermer le salut dans les enfants.

1. *Syst.*, *p.* 216.

En effet, dans le même endroit où le ministre semble s'y réduire, sentant bien en sa conscience qu'il n'y a pas moyen de s'en tenir là, il ajoute que s'il y avait *quelques élus entre les adultes, cela étant absolument inconnu ne pouvait servir à rien*[1] : comme s'il y avait sur la terre une communion où l'on connût les élus, ou que l'on sût qu'il y en a par une autre voie que par celle qui a forcé le ministre à en mettre selon ses principes dans toutes les sociétés où la parole de Dieu est prêchée, c'est-à-dire par l'efficace et par la fécondité de cette parole.

XV. *Qu'on ne peut sans trop d'injustice nous refuser le salut, après l'avoir accordé à tant d'autres sectes dont la corruption est avouée.* — C'en serait trop sur cette matière, si elle était de moindre importance, et si le ministre à qui nous avons affaire voulait agir de bonne foi : mais comme il ne cherche qu'à éluder tout ce qu'il a dit de plus clair, il faut l'accabler de preuves. Car, après tout, quelle raison l'aurait empêché de nous sauver avec tous les autres, c'est-à-dire, non-seulement avec les luthériens, qui font partie des protestants, mais encore avec ceux qu'on ne met point en ce rang; avec les Grecs, les jacobites et les nestoriens, à qui il ne dénie pas qu'il ait accordé le salut? Commençons par ce qui regarde le culte; car c'est ce qu'on fait passer pour le point le plus essentiel. On ne nie pas que les Grecs n'aient avec nous le culte des saints, celui des reliques et des images, ni que ce culte n'ait passé en dogme constant au second concile de Nicée tenu et approuvé dans l'Eglise grecque. Les nestoriens et les jacobites sont dans les mêmes pratiques : le fait est constant, et personne ne le conteste : ils sont donc déjà idolâtres comme nous et comme les Grecs, et néanmoins on se sauve parmi eux. Venons à ce qui regarde la personne de Jésus-Christ et son incarnation. Sans disputer maintenant du sentiment des nestoriens et des eutychiens, ou demi-eutychiens et jacobites, vous avez vu que M. Jurieu les a sauvés[2], en présupposant dans la doctrine des nestoriens, la désunion des personnes, et dans celle des eutychiens la confusion des natures. Vous avez vu, dis-je, qu'on peut être sauvé en croyant l'humanité absorbée dans la nature divine, et la personne de Jésus-Christ divisée en deux.

Passons à la doctrine de la grâce et de la prédestination. Vous sauvez les luthériens, encore que, de l'aveu de M. Jurieu, ils soient demi-pélagiens, et qu'ils attachent la conversion de l'homme à des actes purement humains où la grâce n'a aucune part. Vous en avez vu les passages dans le second Avertissement.

Vous avez vu, dans le même endroit, que les mêmes luthériens nient que les bonnes œuvres soient nécessaires au salut, et qu'ils avouent qu'on se peut sauver sans exercer les vertus et sans aimer Dieu; ce qui va à l'extinction de la piété, et n'empêche pas néanmoins qu'ils ne parviennent au salut.

Disons un mot des sacrements. Ce serait une cruauté, selon le ministre[3], de chasser de l'Eglise et d'exclure du salut ceux qui admettent d'autres sacrements que le Baptême et la Cène; et loin de nous en exclure pour y avoir ajouté la Confirma-

1. *Lett.* XI. — 2. Ci-dessus, *n.* 2. — 3. *Syst.*, *p.* 539, 548.

tion, l'Extrême-Onction et les autres, il n'en exclut même pas les chrétiens d'Ethiopie, à qui il fait recevoir la Circoncision à titre de sacrement, encore que saint Paul ait dit : *Si vous recevez la Circoncision, Jésus-Christ ne vous servira de rien*[1]. Tout cela est objecté dans les *Variations*[2], et tout cela a passé sans contradiction.

Pour la présence réelle, on n'a plus besoin d'en parler; et il y a trop longtemps qu'on est convenu, en faveur des luthériens, que cette doctrine, qui nous rangeait autrefois au nombre des anthropophages, est devenue innocente et sans venin. L'ubiquité, doctrine insensée et monstrueuse, s'il en fût jamais, de l'aveu de vos ministres, où l'on fait Jésus-Christ, en tant qu'homme, aussi immense que Jésus-Christ en tant que Dieu, est tolérée dans les luthériens avec la présence réelle; quoiqu'au fond cette doctrine emporte avec elle l'eutychianisme tout pur, et l'humanité absorbée dans la nature divine : mais cela même est déjà passé aux jacobites, avec tout le reste.

Pour peu qu'il y eût de bonne foi, il ne faudrait plus disputer de la transsubstantiation, puisqu'il n'y a presque plus de protestants qui ne la reconnaissent parmi les Grecs, et que les savants la trouvent si claire dans les liturgies des nestoriens et des eutychiens, qu'il n'y a pas moyen de le nier : mais du moins, à quelque excès que l'on porte l'impudence, on ne niera pas parmi eux, non plus que parmi les Grecs, une oblation et un sacrifice dans la célébration de l'Eucharistie, et un sacrifice offert à Dieu pour les morts comme pour les vivants, et pour les péchés des uns et des autres. Tout cela passe, et on se sauve avec tout cela; avec le culte des saints et l'idolâtrie des reliques et des images; avec un sacrifice propitiatoire pour les vivants et les morts, puisque c'est pour les péchés des uns et des autres; avec la présence réelle et toutes ses suites; et ce qui est bien plus étrange, avec l'ubiquité des luthériens, avec le nestorianisme, l'eutychianisme, le semi-pélagianisme. Et qu'est-ce qui ne passe point avec ces monstres d'erreurs? Ce ne sont point seulement les enfants que le ministre a voulu sauver dans toutes ces sectes en vertu de leur baptême; ce sont les adultes qui y vivent de bonne foi, et ne songent seulement pas à en sortir : autrement il retomberait dans la cruauté qu'il rejette, de damner tant de chrétiens qui lui paraissent de bonne foi. Ouvrant la porte du ciel à tant d'hérétiques, quel front eût-il fallu avoir pour nous en exclure?

Mais le grand principe du ministre l'oblige encore plus à nous recevoir. Car, comme on a vu souvent, ce qui l'oblige à sauver tant de sectes, et des sectes si corrompues de son aveu propre, c'est la fécondité, qui selon lui est inséparable de la parole de Dieu, quoiqu'impurement prêchée. Or, la parole de Dieu se prêche parmi nous autant et plus sans difficulté, que parmi les jacobites et les Grecs. Dieu serait cruel, selon le ministre, si cette parole n'était prêchée que pour rendre les hommes plus inexcusables; et c'est de là qu'il conclut qu'elle a son effet entier dans toutes ces sectes, et qu'elle y sauve quelqu'un. C'est pousser la haine trop avant et trop au delà de toutes les bornes, que de nous faire les seuls pour qui Dieu puisse être cruel ; les seuls qui, en retenant les fondements du salut, et les prêchant si solidement, ne puissions sauver personne; les seuls à qui il faille imputer les conséquences que nous nions. Avoir un pape à sa tête pour maintenir l'unité et le bon ordre, même en tempérant sa puissance par l'autorité des canons, est-ce un crime si détestable, qu'il vaille mieux nier la grâce, rejeter la nécessité des bonnes œuvres, diviser la personne de Jésus-Christ, absorber son humanité dans sa nature divine, et tout cela en termes formels? Ce serait une cruauté et une absurdité tout ensemble, qu'un front humain ne pourrait soutenir.

XVI. *Que ce n'est que par politique qu'on a cessé dans la Réforme, de nous recevoir au salut, et M. Jurieu nous a lui-même découvert ce secret du parti.* — Après cela, si on nous demande d'où vient donc que les protestants sont si difficiles envers nous, et que M. Jurieu, qui nous admet au salut, fait semblant de s'en repentir; la raison en est bien aisée; et ce ministre nous apprend lui-même que c'est une fausse politique. C'est ce qu'il a dit clairement à la fin de la préface de son *Système*. Ce *Système*, qui met tant de sectes dans l'Eglise universelle, et les admet au salut, selon lui est un dénouement des plus grandes difficultés qu'on puisse faire à la Réforme; et ce ministre déclare que *si on n'a pas encore beaucoup appuyé là-dessus*, c'est l'effet *de la politique* du parti; c'est, en un mot, qu'on a vu qu'il serait facile d'attirer les protestants qui aiment la paix, dans la communion de l'Eglise, si une fois on leur avouait qu'on s'y pût sauver. Il n'y a personne qui ne fût bien aise d'assurer son salut par ce moyen; et voilà bien certainement *cette politique* dont se plaint M. Jurieu, et qui a empêché jusqu'ici qu'on n'appuyât beaucoup sur son *Système*.

Je lui ai fait cette objection dans le livre *des Variations*[1], et il n'a eu rien à répliquer : mais nous pouvons maintenant entrer plus avant dans ce secret de la Réforme. Il est certain qu'au commencement, on n'y osait dire qu'il n'y eût point de salut dans la communion romaine; au contraire, on faisait semblant de ne pas vouloir absolument y renoncer. Les deux partis de la Réforme, c'est-à-dire, tant les zwingliens que ceux de la Confession d'Augsbourg, se soumettaient au concile que le Pape assemblerait[2]. Nous avons vu qu'on mettait au nombre des saints, les plus zélés défenseurs de l'Eglise et de la croyance romaine, un saint Bernard, un saint Bonaventure, un saint François; et Luther reconnaissait, en termes magnifiques, le salut et la sainteté dans cette Eglise[3].

Je ne parle point des autres auteurs dont les discours vont au même but. Si dans la suite, on a usé de plus de réserve, c'est l'appréhension qu'on a eue de rendre la Réforme moins nécessaire au salut, et de faire voir, si on se sauvait dans la communion romaine, qu'il valait mieux s'y tenir, que d'aller risquer ailleurs son éternité. On sait ce qui se passa dans la conversion de Henri IV. Quand il pressait ses théologiens, ils lui avouaient de bonne foi, pour la plupart, qu'avec eux l'état était plus parfait;

1 *Gal.*, v. 2. — 2. *Var.*, *liv.* xv, *n.* 60.

1. *Var.*, *liv.* xv, *n.* 51. — 2. *Idem*, *liv.* III, 50, 59, 60, 61, 62. *Præf. Conf. Aug. Conclus. Conf. Argent.* — 3. *Var.*, *liv.* III, 60.

mais qu'avec nous, il suffisait pour le salut. Ce prince ne trouva jamais aucun catholique qui lui en dît autant de la prétendue Réforme où il était. De là donc il concluait qu'il faudrait être insensé pour ne pas aller au plus sûr; et Dieu se servait de l'aveu de ses ministres pour faire entrer ses lumières dans le grand cœur de ce prince. La chose était publique dans la Cour : les vieux seigneurs, qui le savaient de leurs pères, nous l'ont raconté souvent; et si on ne veut pas nous en croire, on en peut croire M. de Sully, qui tout zélé huguenot qu'il était, non-seulement déclare au roi, qu'il tient infaillible qu'on se sauve étant catholique, mais nomme encore à ce prince cinq des principaux ministres qui ne s'éloignaient pas de ce sentiment[1]. Cependant un si grand exemple et la conversion d'un si grand roi, fit peur aux docteurs de la Réforme, et ils n'osaient presque plus dire qu'on se sauvât parmi nous. M. Jurieu lui-même avait peine à se déclarer dans ses *Préjugés légitimes*. Nous avons vu[2] le passage où il dit, « qu'il ne veut point » définir quelles sont les sectes où Dieu peut avoir » des élus, et où il n'en peut avoir : l'endroit, » poursuit-il, est trop délicat et trop périlleux. » Il le dit pourtant dans la suite, comme on a vu : mais la politique du parti le faisait encore un peu hésiter alors; et ce n'est que dans son *Système de l'Eglise* qu'il blâme ouvertement cette politique.

Demandez-lui maintenant ce qu'il y avait *de si délicat et de si périlleux* dans ce *Système* : était-ce de sauver les Grecs, les Russes, les jacobites, les nestoriens? Craignait-il que ses protestants n'allassent en Orient rechercher le patriarche de Constantinople, ou celui des nestoriens? Et qui ne voit au contraire que ce qu'il craignait, c'était de faciliter le passage de la Réforme vers nous? Il n'en faut pas davantage pour vous convaincre que, puisqu'à la fin il s'est élevé au-dessus de la politique du parti, c'était nous qu'il voulait sauver; et ce n'était pas les enfants qu'il avait en vue : ce ne sont point les enfants qu'il faut empêcher d'aller chercher leur salut dans une autre communion : les adultes seuls étaient l'objet de la politique qu'il avait enfin méprisée en nous recevant au salut. S'il semble s'en repentir et révoquer son aveu, c'est que la politique qu'il avait blâmée reprend le dessus dans son esprit; et en deux mots, mes chers frères, il craint d'en avoir trop dit, et que, pour assurer votre salut, vous ne le cherchiez à la fin où lui-même il vous le montre.

XVII. *Combien est important l'aveu du ministre, et qu'il rend les protestants inexcusables.* — Non, direz-vous, cet inconvénient n'est pas à craindre, puisqu'après tout, en avouant qu'on peut se sauver dans la communion romaine, il y met des restrictions qui font trembler, et n'ouvre aux catholiques la voie du salut que par une espèce de miracle. Mais, mes frères, tout cela est vain; et malgré les restrictions odieuses et excessives de votre ministre, l'avantage que nous remportons de son aveu est grand en toutes manières. Premièrement, parce qu'il s'ensuit que l'accusation d'idolâtrie et celle d'antichristianisme est tout à fait nulle; puisque ces deux choses manifestement sont incompatibles avec le salut, et que le ministre n'a pu le nier que par la contradiction qu'on a remarquée entre ses principes; marque évidente et inévitable de leur fausseté.

Secondement, tout le monde ne donnera pas dans les idées de M. Jurieu, où il faut composer l'Eglise catholique de tant de sectes ennemies qui poussent le schisme et la division jusqu'à s'excommunier mutuellement, et *jusqu'aux épées tirées*, comme parle ce ministre[1]. C'est détruire le christianisme, que de donner cette faible idée de l'unité chrétienne; c'est ôter au royaume de Jésus-Christ le caractère de paix qui le rend éternel, et lui donner le caractère du royaume de Satan, prêt à tomber, selon la parole du Fils de Dieu, parce qu'il est divisé en lui-même[2]. Si donc on ouvre une fois les yeux à la vérité, si on voit qu'il n'est pas possible de nous refuser le titre de vraie Eglise, où l'on peut trouver le salut que nous cherchons tous, ceux qui le cherchent véritablement ne tarderont pas à pousser leurs réflexions plus loin. Ils reconnaîtront les avantages plus éclatants que le soleil de l'Eglise catholique romaine au-dessus de toutes les autres sociétés qui s'attribuent le titre d'Eglise. Ils y verront l'antiquité, la succession, la fermeté à demeurer dans le même état, sans qu'on puisse lui marquer par aucun fait positif, ni la date du commencement d'aucun de ses dogmes, ni aucun acte où elle renonce à ses anciens maîtres. Ils y verront la chaire de saint Pierre, où les chrétiens de tous les temps ont fait gloire de conserver l'unité; dans cette chaire une éminente et inviolable autorité, et l'incompatibilité avec toutes les erreurs qui ont été toutes foudroyées de ce haut siége. Ils y verront en un mot, tous les avantages de la catholicité, qui force ses ennemis, au milieu de leurs calomnies, à lui rendre témoignage : ce qui fera confesser à tous les gens de bon sens, qu'on devait d'autant moins la quitter, qu'à la fin, il faut avouer qu'on y trouve la vie éternelle; et il paraîtra évident, que comme on est sorti de son sein, c'est à ce sein maternel qu'il faut retourner de tous les coins de la terre pour assurer son salut.

En effet, en troisième lieu, les difficultés qu'on s'imagine à le trouver parmi nous, ne sont point fondées en raison, mais dans la haine la plus aveugle qu'on puisse jamais imaginer; puisque même on a osé dire qu'on se sauverait plus aisément parmi les ariens[3], quoiqu'ils nient la divinité du Fils de Dieu. Voilà ce qu'a dit votre ministre, où vous voyez clairement que c'est la haine seule qui le fait parler; et rien ne le prouve mieux que la raison dont il se sert pour donner la préférence aux ariens : car c'est, dit-il, que parmi eux *on ne nie que cet article fondamental*, c'est-à-dire, la divinité de Jésus-Christ, et que parmi les catholiques romains on en nie plusieurs. Mais vous venez de le voir forcé d'avouer que nous n'en nions aucun : et s'il dit que nous les nions par conséquence, outre qu'il a justifié ceux qui rejettent les conséquences qu'on leur impute, toujours nous serions en meilleur état que les ariens, qui nient directement le fondement de la foi avec la divinité de Jésus-Christ. Or, constamment et selon les propres principes de M. Jurieu, ceux qui nient directement le fondement

1. *Mém. de Sully, ch.* 38. — 2. Ci-dessus, *n.* 10.

1. *Préj.*, *p.* 1 — 2. *Matt.*, XII. 25, 29. — 3. *Préj. lég.*, *I. part.*; *Syst.*, *p.* 223, *c.* I; *Var.*, XV, 172.

du salut, sont en pire état que ceux qui ne le nient qu'indirectement et par des conséquences qu'ils rejettent. Nous sommes de ce dernier nombre selon lui; par conséquent, sans aucun doute et selon lui-même, préférables aux ariens, au-dessous desquels il nous met : c'est donc manifestement la haine qui le fait parler et non la raison. D'où, premièrement, je confirme, quoi qu'il dise, qu'il ne cherche qu'à diminuer l'impiété de ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ; et je conclus, secondement, que tous les obstacles qu'on cherche avec tant d'aigreur, au salut des catholiques, sans en avoir aucune raison, ne servent qu'à faire voir dans leurs adversaires, une aversion injuste et insupportable.

Une objection si pressante, proposée au livre XV *des Variations,* est demeurée sans réplique. Vous y voyez d'un côté la haine la plus excessive et la plus aveugle qu'on puisse imaginer; et d'autre part, malgré cette haine, l'aveu le plus authentique et le plus formel, qu'on peut se sauver parmi nous. Dieu ne vous donne pas en vain ce témoignage; Dieu ne permet pas en vain que ce Caïphe prophétise; trompé et trompeur en tant d'endroits, il est forcé à dire cette vérité, pour aider les faibles, pour ramener les gens de bonne foi, et à la fin rendre les autres autant inexcusables qu'ils sont endurcis.

Enfin, si l'aveu que fait le ministre, qu'on peut se sauver parmi nous et dans l'Eglise romaine, n'était pas pour elle d'une extrême conséquence, ce ministre, après l'avoir fait si solennellement et tant de fois dans ses *Préjugés légitimes*, dans son *Système,* et ailleurs, comme on a vu, ne ferait pas tant d'efforts dans sa Lettre onzième, pour nous cacher un aveu si constant, ou plutôt pour se dédire s'il pouvait. Mais il se tourmente en vain : et de peur que vous ne croyiez que ce ministre n'en est venu là que parce qu'il l'a bien voulu, ou qu'il en pourrait revenir s'il lui plaisait, il est bon de considérer par quelle force invincible il y a été entraîné. L'histoire en est courte, et je veux bien répéter ici en abrégé, ce qui en est expliqué un peu plus au long, mais encore très-brièvement, au quinzième livre *des Variations*[1].

XVIII. *Par quelles raisons le ministre a été forcé à cet aveu, et qu'on n'en peut plus revenir.* — Tout est fondé sur la question : Où était l'Eglise avant la Réforme? La chimère d'Eglise invisible ayant été vainement tentée, et à la fin étant reconnue pour insuffisante, il a fallu avouer, non-seulement que l'Eglise était toujours, mais encore qu'elle était toujours visible et visiblement subsistante dans une immortelle société de pasteurs et de peuple. C'est cet aveu qu'on a démontré autant nécessaire qu'important dans les écrits des ministres Claude et Jurieu, qui après tout n'était qu'une suite des principes déjà avoués dans la Réforme. La question est donc toujours revenue : où y avait-il dans le monde une Eglise semblable à celle des protestants avant la Réformation prétendue? Là, après avoir vainement cherché par toute la terre une Eglise qui eût la même foi que celle qui se disait réformée, il a fallu enfin avouer qu'on n'en reconnaissait aucune de cette sorte dans quelque partie que ce fût de l'univers, et ajouter que l'Eglise subsistait visiblement dans ce corps de pasteurs et de peuple, qu'on appelait l'Eglise romaine, où les prétendus réformateurs et tous ceux qui les ont suivis avaient été élevés et avaient reçu le baptême. On pouvait donc se sauver dans cette communion : les élus de Dieu y étaient. Quoiqu'on la dit idolâtre, quoiqu'on la dit antichrétienne, ce qui est le comble des maux, des impiétés et des erreurs parmi les chrétiens; il a fallu en même temps lui donner la gloire de porter les enfants de Dieu, sans qu'elle eût perdu sa fécondité par tous les crimes et par toutes les erreurs qu'on lui imputait. La question étant ainsi résolue du commun aveu de la Réforme, une autre question s'élève naturellement. Si on pouvait se sauver dans la communion romaine avant la Réforme, qui empêche qu'on ne s'y sauve depuis? N'y avait-il pas, quand on s'y sauvait, la même messe, les mêmes prières, le même culte, qu'on y veut regarder aujourd'hui comme un obstacle au salut? On s'y sauvait néanmoins : d'où viendrait donc aujourd'hui qu'on ne pourrait s'y sauver?

Dire qu'elle eût ajouté depuis dans le concile de Trente de nouveaux articles de foi; quand cela serait, ce ne serait rien : car il était bien constant qu'on n'avait pas de nouveau ajouté la messe, ni tout ce que la Réforme voulait appeler idolâtrie; et tout cela y était, pendant qu'il faut confesser qu'on s'y sauvait : pourquoi donc encore un coup ne pourrait-on maintenant que s'y damner?

Alléguer ici l'ignorance, et la faire servir d'excuse aux bonnes intentions de ceux qui vivaient avant la grande lumière de la Réforme, c'est, premièrement, une fausseté manifeste; puisque la Réforme prétend que dans le fond la même lumière a précédé dans les hussites, dans les wicléfites, dans les vaudois, dans les albigeois, dans Bérenger, dans les autres : et c'est, secondement, une vaine excuse pour des abus qu'on taxe d'idolâtrie manifeste; étant chose avouée parmi les chrétiens, comme elle l'est encore tout nouvellement par le ministre Jurieu, qu'on n'a jamais cru ni pensé qu'on pût sauver un idolâtre, sous prétexte d'ignorance ou de bonne foi. Ainsi excuser nos pères sur leur ignorance[1], c'était détruire entièrement l'accusation d'idolâtrie, ôter tout le fondement de la Réforme et toute excuse du schisme. Il fallait donc ou damner nos pères, et ne laisser durant tant de siècles aucune ressource au christianisme, ou nous sauver avec eux : et l'argument ne souffrait aucune réplique. Ajoutez à tout cela les luthériens, que toute la Réforme sauve avec la présence réelle, avec le monstre de l'ubiquité, avec le semi-pélagianisme, ennemi de la grâce de Jésus-Christ, avec l'erreur où l'on nie la nécessité des bonnes œuvres. Faites la comparaison de ces dogmes qu'on veut tolérer, avec ceux qu'on veut trouver intolérables; ajoutez l'ambiguïté des articles fondamentaux, énigme indissoluble à la Réforme : voilà par où M. Jurieu s'est trouvé forcé à l'aveu que nous avons vu, et dont il est maintenant si embarrassé.

XIX. *Importance de la dispute sur l'article de l'Eglise : il force M. Jurieu à reconnaître l'Eglise infaillible.* — Je ne m'étonne donc pas si les ministres, et en général tous les protestants, évitent autant qu'ils peuvent la question de l'Eglise, comme

1. *Var., liv.* XV, *n.* 33 *et suiv.*

1. *Lett.* XI, *p.* 80.

l'écueil où ils se brisent. Ils parlent tous et toujours de cette question, comme si elle n'était pas du fond de la religion : c'est, disent-ils, une dispute étrangère, et une chicane où on les jette. Mais il faudrait donc effacer cet article du Symbole : *Je crois l'Eglise universelle;* c'est de cet article qu'il s'agit dans la question de l'Eglise; si on l'entend bien ou mal, ou, pour mieux dire, si on l'entend, ou si on ne l'entend pas. Il s'agit donc du fond de la foi et d'un article principal du christianisme; et il n'y a pas moyen de le nier. Bien plus, il ne s'agit pas seulement ici d'un des articles principaux, mais d'un article dont la décision entraîne celle de tous les autres. Car considérons où il nous mène, et commençons par considérer où il a conduit M. Jurieu. Je ne parle plus de la conséquence qu'il a tirée malgré lui et forcé par la vérité, qu'on peut se sauver parmi nous : en voici d'autres aussi importantes et aussi certaines. S'il y a toujours une Eglise où l'on se sauve, et que cette Eglise soit toujours visible, ce doit être en vertu de quelque promesse divine, et d'une assistance particulière qui ne la quitte jamais : car la raison nous enseigne, l'Ecriture décide, l'expérience confirme, qu'*un ouvrage humain se dissiperait de lui-même*[1]. Les ministres passent condamnation, et ils avouent que l'Eglise subsiste visiblement dans ses pasteurs et dans son peuple, en vertu de cette promesse : *Je suis avec vous;* de celle-ci : *Les portes de l'enfer ne prévaudront point;* et des autres de cette nature. Mais l'Eglise ne peut subsister sans la profession de la vérité : c'est pourquoi M. Jurieu avoue, après M. Claude, que l'Eglise, à qui Jésus-Christ promet une éternelle durée, est *une Eglise confessante*, *une Eglise qui publie la foi*, et par conséquent qui a pour cela une assistance particulière : on en a vu les passages[2]; et ces deux ministres l'avouent en termes formels. Il est vrai que c'est avec restriction; car ils confessent que Jésus-Christ assiste l'Eglise visible, quoique non pas jusqu'au point de ne la laisser tomber en aucune erreur, du moins jusqu'au point de ne la laisser tomber en aucune erreur capitale. C'est pourquoi M. Jurieu demeure d'accord que : « l'Eglise universelle est infaillible » jusqu'à un certain degré, c'est-à-dire, jusqu'à » ces bornes qui divisent les vérités fondamentales » de celles qui ne le sont pas[3]. » C'est déjà un attentat manifeste de donner des restrictions à la promesse de Jésus-Christ qui est absolue, et trois raisons s'y opposent, tirées l'une du côté de Dieu, l'autre du côté des dogmes qu'il révèle, et la troisième du côté des promesses mêmes. Du côté de Dieu, il est tout-puissant; *il sauve en peu, comme en beaucoup*, ainsi que dit l'Ecriture[4]; et il ne lui est pas plus difficile de garantir de toute erreur, que de quelque erreur, ni de conserver tous les dogmes, que de conserver seulement les principaux, en laissant périr cependant ceux qui en sont des accessoires et des dépendances. Il les conserve donc tous dans son Eglise; d'autant plus qu'à considérer les dogmes mêmes, Jésus-Christ qui nous les a révélés, ou par lui-même ou par ses apôtres, n'est pas un maître curieux qui enseigne des dogmes inutiles et dont la croyance soit indifférente; au contraire, c'est de lui qu'il est écrit dans Isaïe : *Je suis le Seigneur qui t'enseigne des choses utiles, et qui te conduis dans la voie où tu dois marcher*[1]. Il n'a donc rien enseigné qui ne soit utile et nécessaire à sa manière : si quelqu'un de ses dogmes ne l'est pas à tous et toujours, il l'est toujours au général, et il l'est aux particuliers en certains cas : autrement il n'aurait pas dû le révéler; et par la même raison qu'il a dû le révéler à son Eglise, il a dû aussi l'y conserver par l'assistance perpétuelle de son Saint-Esprit. C'est pourquoi, et c'est la troisième raison, c'est pourquoi, dis-je, les promesses de cette assistance n'ont point de restriction; car Jésus-Christ n'en apporte aucune, quand il dit : *Je suis avec vous*, et quand il dit : *Les portes d'enfer ne prévaudront point.* Il ne dit pas : *Je suis avec vous* dans certains articles, et je vous abandonne dans les autres; il ne dit pas : l'enfer prévaudra dans quelques points, et dans les autres je rendrai ses efforts inutiles : il dit, sans restriction : *l'enfer ne prévaudra pas.* Il n'y a point là d'exception, ni aucun endroit de sa doctrine que Jésus-Christ veuille abandonner au démon ou à l'erreur : au contraire, il a dit que l'Esprit qu'il enverrait à ses apôtres *leur enseignerait*, non pas quelque vérité, mais *toute vérité*[2] : ce qui devait durer éternellement, à cause que cet esprit ne devait pas seulement *être en eux*, mais encore *y demeurer*[3], et que Jésus-Christ *les avait choisis*, non-seulement pour *porter du fruit*, mais encore, afin *que le fruit qu'ils porteraient demeurât*[4]; et, comme dit Isaïe[5], *afin que l'esprit qui était en eux, et la parole qu'il leur mettrait à la bouche passât de génération en génération, de la bouche du père à celle du fils, et à celle du petit-fils, et ainsi à toute éternité.* Ces promesses n'ont point d'exceptions ou de restrictions, et on n'y en peut apporter que d'arbitraires qu'on tire de son cœur et de son esprit particulier; ce qui est la peste de la piété. Que le Seigneur juge donc entre nous et nos frères; ou plutôt qu'il prévienne son jugement, qui serait terrible, en leur inspirant la docilité pour les jugements de l'Eglise à qui Jésus-Christ a tout promis. Mais, sans les pousser plus loin qu'ils ne veulent, ce qu'ils nous donnent suffit pour les tirer de tous leurs doutes; et vous en serez convaincus en lisant le XV[e] livre de l'*Histoire des Variations :* car je ne veux ici répéter ni soutenir que ce que M. Jurieu en a attaqué dans ses réponses.

XX. *Ce ministre répond lui-même à ce qu'il nous objecte de plus fort, et premièrement à l'embarras où il prétend nous jeter, pour connaître la foi de l'Eglise universelle.* — Il traite avec un grand air de mépris les sophismes de ce livre, comme il les appelle, et ne daigne pas entrer dans cet examen; mais puisqu'il y a quelques endroits qu'il a jugés dignes de réponse, voyons s'il y en aura du moins un seul où il ait pu se défendre. Comme il ne songe, à dire vrai, qu'à rendre tout difficile, il prétend qu'on tombe parmi nous dans des embarras inévitables, par le recours qu'on y a dans les controverses aux décisions de l'Eglise universelle; parce que l'Eglise universelle *n'enseigne rien*[6], selon lui, *ne décide*

1. *Act.* v, 35 *et seq.* — 2. *Var.*, *liv.* xv, *n.* 34 *et suiv.* — 3. *Syst.*, *p.* 256; *Var.*, *liv.* xv, *n.* 95. — 4. *I. Reg.*, xiv, 6.

1. *Is.*, xlviii, 17. — 2. *Joan.*, xvi, 13. — 3. *Idem*, xiv, 16, 17. — 4. *Ibid.*, xv, 16. — 5. *Is.* lix, 21. — 6. *Var.*, *liv.* xv, *n.* 87; *Syst.*, *p.* 6, 217, 233 *et suiv.*

rien, *ne juge rien*, et qu'on n'en peut savoir les sentiments qu'avec un travail immense.

On voit bien où cela va : c'est à jeter tout particulier, savant ou ignorant, et jusqu'aux femmes les plus incapables, dans la discussion du fond des controverses, au hasard de n'en sortir jamais, ou de n'en sortir que par une chute ; et au hasard, en s'imaginant avoir tout trouvé de soi-même, de se laisser emporter au premier venu. Voilà où M. Jurieu et ses semblables ont entrepris de mener tous les fidèles.

Pour cela, ce ministre a osé dire que *l'Eglise n'enseigne rien et ne juge rien*. Comment le peut-il dire, puisqu'il dit en même temps que le consentement de toutes les Eglises *à enseigner certaines vérités est une espèce de jugement et* DE JUGEMENT INFAILLIBLE ; si infaillible, selon lui, qu'il fait *une démonstration* (ce sont ses paroles), et qu'on ne peut regarder que comme une *marque certaine de réprobation*[1], l'audace de s'y opposer? Ce sont encore ses paroles, et on ne pouvait en imaginer de plus fortes. Mais, poursuit-il, on ne peut savoir le sentiment de l'Eglise universelle qu'avec beaucoup de recherches. Quelle erreur! et pourquoi ainsi embrouiller les choses les plus faciles? On fait imaginer à un lecteur ignorant que, pour savoir les sentiments de l'Eglise catholique, il faut envoyer des courriers par toute la terre habitable; comme s'il n'y avait pas dans les pays les plus éloignés des choses dont on peut s'assurer infailliblement, sans qu'il en coûte autre chose que la peine de vouloir les apprendre ; ou que tout particulier, dans quelque partie qu'il habitât du monde connu, ne pût pas aisément savoir ce qui, par exemple, avait été décidé à Nicée ou à Constantinople sur la divinité de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit, et ainsi du reste. Je ne sais comment on peut contester des choses si évidentes ; ni comment on peut s'imaginer qu'il soit difficile d'apprendre des décisions, que ceux qui les font sont soigneux de rendre publiques par tous les moyens possibles; en sorte qu'elles deviennent aussi éclatantes que le soleil, et qu'on en peut dire ce que saint Paul disait de la prédication apostolique : *Le bruit s'en est répandu dans toute la terre, et la parole en a pénétré jusqu'aux extrémités de l'univers*[2]. Saint Paul parlait aux Romains d'une vérité qui leur était connue, sans avoir besoin de dépêcher des courriers par tout le monde, ni d'en attendre des réponses. Et pour venir à des exemples qui touchent de plus près les protestants, faut-il envoyer en Suède pour savoir qu'on y professe le luthéranisme, ou en Ecosse pour savoir que le puritanisme y prévaut, et que l'épiscopat y est haï, ou en Hollande pour savoir que les arméniens, qui y sont fort répandus, tendent fort à la croyance des sociniens? Mais puisque le ministre est en humeur de contester tout, qu'il se souvienne du moins de ce qu'il a dit lui-même : que ce consentement de « l'Eglise universelle est la règle la plus sûre pour » juger quels sont les points fondamentaux, et les » distinguer de ceux qui ne le sont pas : question, » dit-il, si épineuse et si difficile à résoudre[3]. »

XXI. *Le ministre forcé de dire que la dispute sur les points fondamentaux ne regarde point le peuple. Absurdité de cette pensée.* — Voilà les passages de M. Jurieu, que je lui objecte à lui-même dans le livre XV *des Variations*. Ils sont assez importants, et surtout le dernier, pour montrer l'autorité infaillible des jugements de l'Eglise. Que croyez-vous, mes chers frères, que ce ministre y réponde? Une chose rare sans doute : écoutez-la, et voyez d'abord de quelle hauteur il le prend : « On veut » bien que M. Bossuet sache qu'on ne parle pas à » des simples, mais à des savants, qui examinent » la question des points fondamentaux et non fon- » damentaux. Mais, poursuit-il un peu après, à » l'égard des simples, cette règle est de nul » usage[1]. » Mais quelle règle auront donc les simples pour résoudre cette question *si épineuse et si difficile?* L'Ecriture. Mais comment donc dites-vous, *que la règle la plus sûre* est le consentement des Eglises? Il y aurait donc une règle plus sûre que l'Ecriture? Mais si l'Ecriture est claire, comme vous le soutenez, comment est-ce que la question des articles fondamentaux est *si épineuse et si difficile à résoudre?* Ou bien est-ce qu'elle est difficile pour les savants seulement, sans l'être pour le simple peuple, et que l'Ecriture, qui la décide pour le peuple, ne la décide pas pour les savants? Reconnaissez que souvent on s'embarrasse beaucoup, quand on ne songe, en expliquant les difficultés, qu'à éblouir le vulgaire. Mais voici un beau dénouement[2] : « C'est que les simples ne sont guère » appelés à distinguer les points fondamentaux ; » cela ne leur est aucunement nécessaire. Mais s'ils » veulent entrer dans cet examen, leur unique » règle sera LEUR RAISON ET L'ECRITURE SAINTE ; et » par ces deux lumières, ils jugeront aisément du » poids et de l'importance d'une doctrine pour le » salut. » Mais si les simples peuvent le *juger aisément*, pourquoi les savants seront-ils les seuls à qui cette question *est si épineuse et si difficile à résoudre? La raison et l'Ecriture* ne sont-elles que pour les simples? Et les savants ont-ils une autre règle de leur croyance que les autres? Mais pourquoi vous met-on ici *votre raison* avec *l'Ecriture? Leur raison et l'Ecriture*, dit-on, *seront leur unique règle*. Est-ce qu'à ce coup l'Ecriture n'est pas suffisante? ou bien est-ce qu'en cette occasion il faut avoir de la raison pour bien entendre l'Ecriture, et que dans les autres questions la raison n'est pas nécessaire? O peuples fascinés et préoccupés! car c'est à vous que je parle ici, et je laisse pour un moment les superbes docteurs qui vous séduisent : ne sentirez-vous jamais que vos ministres se jouent de votre foi? Car, je vous prie, pourquoi vous exclure de l'examen des articles fondamentaux, et se le réserver à eux seuls? N'est-ce pas un article nécessaire à tous, de bien savoir, par exemple, que Jésus-Christ *est le fondement*[3]? Mais si quelqu'un venait dire que l'article de sa divinité, ou celui du péché originel et de la grâce, ou celui de l'immortalité de l'âme et de l'éternité des peines, ou quelque autre de cette importance, n'est pas fondamental, et qu'il faut communier les sociniens qui les nient; pourquoi le peuple sera-t-il exclu de la connaissance de cette question? Mettons, par exemple, que quelque ministre ose avancer qu'il faut recevoir à la communion, non-seule-

1. *Var.*, *liv.* XV, *n.* 87, 88; *Syst.*, *p.* 296. — 2. *Rom.*, X, 18; *Ps*, XVIII, 5. — 3. *Idem.*

1. *Lett.* XI, *p.* 83, *c.* I. — 2. *Idem.* — 3. *I. Cor.*, III, 11.

ment les luthériens, mais encore ceux qui rejettent les articles qu'on vient de rapporter, ou qui veulent qu'ils n'appartiennent pas à l'essence de la religion : ce n'est point là une idée en l'air; M. Jurieu sait bien que plusieurs ont proposé et proposent encore de semblables tolérances : les docteurs jugeront-ils seuls cette question, ou seront-ils infaillibles à cette foi, et le peuple sera-t-il tenu de les en croire à l'aveugle? Mais si les ministres se trompent, car ils ne veulent être infaillibles, ni en particulier, ni en corps, faudra-t-il consentir à leur erreur? Peuple aveugle, où vous mène-t-on, en vous disant que vous voyez tout par vous-mêmes? Et à qui peut-on mieux appliquer cette parole du Sauveur : *Si vous étiez aveugles, vous n'auriez point de péché : mais maintenant que vous dites : Nous voyons ; votre péché demeure sur vous*[1]*?*

XXII. *M. Jurieu contraint de renvoyer les fidèles à l'autorité de l'Eglise et puis de les retirer de ce refuge.* — Mais voici encore une autre illusion. M. Nicole presse le ministre sur l'invincible difficulté où se trouvera une bonne femme dans un article important; lorsque, par exemple (car il m'est permis de réduire la question générale à un cas particulier), lors, dis-je, qu'un socinien viendra lui dire, comme font tous ceux de cette secte, que l'intelligence des paroles, par où on lui prouve la divinité de Jésus-Christ, ou le péché originel, ou l'éternité des peines, dépend des langues originales, dont les versions et même les plus fidèles, ne peuvent jamais égaler la force ni remplir toutes les idées. L'embarras assurément n'est pas petit, lorsqu'avec les protestants on tient pour certain, que dans les points de la foi on ne peut se fier qu'à soi-même; et cette femme est agitée d'une terrible manière. Mais M. Jurieu apaise ses troubles, en lui disant[2], « qu'une simple femme qui aura appris » le Symbole des Apôtres, et qui l'entendra dans le » sens de l'Eglise universelle, sera peut-être dans » une voie plus sûre que les savants qui disputent » avec tant de capacité sur la diversité des ver- » sions. » Le livre *des Variations* proposait encore à votre ministre ce témoignage tiré de lui-même, où il paraît clairement que, pour tirer d'embarras cette pauvre femme, il lui propose l'autorité de l'Eglise universelle, comme un moyen plus facile que celui de la discussion. C'était là parler en catholique; c'était donner à cette femme le même moyen d'affermir sa foi, que nous donnons généralement à tous les fidèles; et dans un état si embarrassant, votre ministre n'a pu s'empêcher de revenir à notre doctrine. Mais il tâche de se relever contre cet aveu. « Vit-on jamais, répond-il[3], une » plus misérable chicanerie? Le ministre dit bien » qu'une femme peut entendre le Symbole dans le » sens de l'Eglise universelle; mais il ne dit pas » qu'elle puisse savoir le sens de l'Eglise univer- » selle. » Et un peu après : « Elle ne connaîtra » point le sens de l'Eglise universelle par l'Eglise » universelle elle-même; ce sera par l'Ecriture. » Car elle fera ce raisonnement : C'est ici le vrai » sens de l'Ecriture; et par conséquent c'est celui » de l'Eglise universelle. » Ne voilà-t-il pas un doute bien résolu, et une femme bien contente? Troublée en sa conscience sur l'intelligence de l'Ecriture, et embarrassée d'un examen où elle se perd, elle trouvait du soulagement lorsque vous la renvoyiez à l'autorité de l'Eglise universelle, comme à un moyen plus connu; et maintenant vous lui faites voir qu'elle ne voit goutte en ce moyen! Pourquoi donc le lui proposer? Qui vous obligeait à lui parler de l'Eglise universelle, pour dans la suite l'embarrasser davantage? Et ne valait-il pas mieux, selon vos principes, sans lui parler de l'Eglise ni du Symbole, la renvoyer tout court à l'Ecriture, que d'y revenir enfin par ce circuit embarrassant? Mais c'est que les principes de la Réforme veulent une chose, et que la force de la vérité ou plutôt le besoin pressant d'une conscience agitée en demande une autre.

XXIII. *Que le ministre nous donne lui-même un moyen facile pour reconnaître la foi de tous les siècles, et nous démontre que se soumettre à l'autorité de l'Eglise, ce n'est pas se soumettre aux hommes, mais à Dieu.* — Que si le ministre nous demande comment on peut s'assurer du consentement de tous les siècles dans certains articles, sans lire beaucoup d'histoires et remuer beaucoup de livres : ce moyen était tout trouvé dans les principes qu'il posait, s'il eût voulu les pousser dans toute leur suite. Il n'avait qu'à se souvenir que Jésus-Christ selon lui promet une Eglise où la vérité sera toujours annoncée, du moins quant aux articles capitaux; infaillible par conséquent à cet égard, comme il en est convenu. Or, une Eglise infaillible n'erre dans aucun moment; qui n'erre point, croit toujours la même chose; et il n'y a dans ce cas qu'à voir ce qu'on croit de son temps pour savoir ce qu'on a toujours cru[1]. Les principes sont avoués; la conséquence est claire; on nous donne un dénouement sûr à la principale difficulté qu'on nous fait sur l'autorité de l'Eglise. On nous objecte sans cesse, et autant de fois que nous recourons à cette autorité, que c'est recourir aux hommes au lieu de se tourner du côté de Dieu. Que si on avoue maintenant que le consentement de l'Eglise est une règle certaine, et *la plus sûre de toutes*, il est clair qu'en s'y soumettant, ce n'est pas aux hommes qu'on cède, mais à Dieu; et l'objection que la Réforme nous faisait est résolue par la Réforme même.

XXIV. *Les ministres Claude et Jurieu contraints d'abandonner la nécessité de la règle de l'Ecriture pour former la foi du chrétien.* — C'est ce que j'ai dit au ministre[2]; et sans seulement songer à y répondre, il continue ses plaintes contre l'évêque de Meaux en cette sorte : « Vit-on jamais un plus » étrange exemple de hardiesse, que l'accusation » qu'il fait aux ministres Claude et Jurieu, d'avoir » confessé ou écrit qu'il n'est pas nécessaire aux » simples de lire et d'étudier l'Ecriture sainte? » Dans quel esprit faut-il être pour imputer à des » gens un aveu formellement contraire à toutes » leurs disputes et à leurs sentiments[3]? » Le ministre change un peu les termes. Je n'accuse ni M. Claude ni lui de nier absolument la nécessité de lire ou d'étudier l'Ecriture sainte : je dis seulement qu'ils ont nié que l'Ecriture fût nécessaire aux

1. *Joan.*, IX. 41. — 2. *Syst.*, *liv.* III, *ch.* 4, *pag.* 463. — 3. *Jur.*, *Lett.* XI, *p.* 83.

1. *Var.*, *liv.* XV, *n.* 95, 96. — 2. *Idem*, *n.* 91. — 3. *Jur.*, *Lett.* XI, *p.* 83, *c.* 2.

simples pour former leur foi. Et afin de marquer les termes précis de l'accusation, je soutiens que ces deux ministres ont enseigné positivement « que » l'Ecriture n'est pas nécessaire au fidèle pour for- » mer sa foi; qu'il peut la former sans en avoir lu » aucun livre, et sans savoir même quels sont les » livres inspirés de Dieu[1]. » J'avoue bien que cette doctrine est contraire à toutes les maximes de la secte; et c'est aussi pour cette raison que je maintiens que la secte est insoutenable, puisqu'à la fin il en faut nier toutes les maximes. Mais voyons ce qu'on nous répond. Voici les propres paroles de M. Jurieu[2] : « Les ministres Claude et Jurieu ont » avoué qu'il n'était pas d'une absolue nécessité » aux simples d'étudier la question des livres cano- » niques et apocryphes; donc ils ont avoué qu'il ne » leur est pas permis de lire l'Ecriture. Quelle » croyance devez-vous avoir à un convertisseur d'une » mauvaise foi si découverte? » Encore un coup on change les termes de l'accusation pour lui ôter la vraisemblance : car qui croira que des ministres en soient venus jusqu'à dire que la lecture de l'Ecriture ne soit pas permise aux simples? Aussi n'est-ce pas là ce que je dis; mais seulement que l'Ecriture *n'est pas nécessaire au fidèle pour former sa foi.* Voilà mon accusation, surprenante à la vérité contre des ministres; mais par malheur pour celui-ci qui fait tant l'étonné, il en avoue déjà la moitié, et encore, comme on va voir, une moitié qui entraîne l'autre. Car enfin, qu'il biaise tant qu'il lui plaira, et qu'il tâche de dissimuler son aveu, en disant qu'il n'est pas *de nécessité absolue aux simples d'étudier la question des livres canoniques :* ou cette question est indifférente, et les fidèles formeront leur foi sans connaître quels sont les livres divins; ou s'il leur est nécessaire de le savoir, et qu'ils ne le sachent pas, il faudra bien ou qu'ils l'étudient, ou qu'ils s'en fient à leurs docteurs et à l'autorité de l'Eglise; ou que, comme des fanatiques, ils attendent que, sans étude et sans aucun soin, Dieu leur révèle par lui-même les livres divins. Quoi qu'il en soit, et de quelque côté qu'il se tourne, au fond il est constant qu'il accorde ce que M. Claude avait aussi accordé, qu'il n'est pas besoin qu'un homme étudie *la question des livres apocryphes et canoniques;* et il avoue lui-même en termes formels que « la question des livres apo- » cryphes et canoniques fait partie de cette science » qu'on appelle théologie; mais qu'elle ne fait point » partie de l'objet de la foi[3]. » Quoi donc! il n'appartient point à la foi, si l'Apocalypse, si l'Epître aux Hébreux, si d'autres livres sont divins ou non? On peut errer sur ce point sans blesser la foi? Que deviendra donc la doctrine, que l'Eglise romaine est Babylone[4], doctrine si importante, qu'elle est à présent le principal fondement de la séparation, et un article sans lequel on ne peut pas être chrétien? Que deviendra cet article selon la Réforme, et quel fondement aura-t-il, si l'on peut révoquer en doute la divinité de l'Apocalypse? D'ailleurs, s'il est permis une fois aux simples de croire, par exemple, sur la foi de saint Innocent et du concile de Carthage, pour ne point parler ici des autres auteurs, que les livres des Machabées sont divins; il faudra donc passer nécessairement et le sacrifice pour les morts, et la rémission des péchés après cette vie[1], comme choses révélées de Dieu. Je crois alors que la question des livres canoniques ou apocryphes deviendra appartenante à la foi, autant pour les simples que pour les doctes protestants : autrement ce qu'on leur donne pour assuré par la foi ne le sera plus. Que dira ici la Réforme, si vivement pressée par les propres réponses de ses ministres? Avouez que la confusion se met parmi vous d'une manière terrible, et, comme disait le Psalmiste, que *l'iniquité se dément* trop visiblement *elle-même*[2].

XXV. *Raisons inévitables qui les ont poussés à cette doctrine, si contraires à leurs maximes.* — Mais encore, qui pouvait obliger deux ministres si précautionnés et si subtils à un aveu si considérable? Je le dirai en peu de mots : c'est qu'enfin ils ont reconnu qu'on ne peut plus soutenir cet article de la Réforme : « Qu'on connaissait les livres divins » pour canoniques, non tant par le consentement » de l'Eglise universelle, que par le témoignage et » la persuasion intérieure du Saint-Esprit[3]. » Les ministres ont bien senti que de faire croire à tous les fidèles qu'ils vont connaître d'abord par un goût sensible la divinité du Cantique des cantiques, ou du commencement de la Genèse, ou d'autres livres semblables, sans le secours de la Tradition; ce serait une illusion trop manifeste, ou, pour enfin trancher le mot, un franc fanatisme. De renvoyer les fidèles au consentement de l'Eglise, que, pour ne point donner tout à l'inspiration fanatique, on était forcé en cette occasion de reconnaître du moins comme un moyen subsidiaire, cela serait dangereux : car à quelque prix que ce soit, on veut que ce consentement de l'Eglise, moyen que l'antiquité a toujours donné pour si facile, soit d'une recherche si abstruse et si embarrassante, que les simples n'y connaissent rien. Que faire donc? Le plus court a été de dire que la question des livres canoniques et apocryphes, où il s'agit d'établir le fondement de la foi et la parole qui en règle tous les articles, n'appartient pas à la foi et n'est pas nécessaire aux simples.

Mais comme enfin il a bien fallu donner aux simples un moyen facile de discerner les livres divins d'avec les autres, à moins de les exposer à autant de chutes que de pas, on a trouvé ce moyen dans nos jours, de dire que la foi commence par sentir les choses en elles-mêmes, et que par le goût qu'on a pour les choses, on apprend aussi à goûter les livres où elles sont contenues. C'est ce que le ministre Claude a dit le premier, cet homme que les protestants nomment maintenant leur invincible Achille : c'est ce que le ministre Jurieu a suivi depuis : et voici ses propres paroles[4] : « C'est la doc- » trine de l'Evangile et de la véritable religion qui » fait sentir sa divinité aux simples, indépendam- » ment du livre où elle est contenue; » et pour conclusion : « En un mot, continue-t-il, nous ne » croyons pas divin ce qui est contenu dans un » livre, parce que ce livre est canonique; mais

1. *Var., liv.* XV, *n.* 113, 114. — 2. *Lett.* XI, *p.* 83. — 3. *Syst., liv.* III, *ch.* 2, *p.* 451, 453. — 4. *Jur., Préf. de l'Acc. des Proph. Lett.* XI, *etc.*

1. *II. Mach.*, XII. 43 *et seq.* — 2. *Ps.*, XXIV. 12. — 3. *Conf. de foi, art.* 4. — 4. *Déf. de la Réf., II. part., ch.* 9, *p.* 196 *et suiv.; Jur., Syst., liv.* III, *ch.* 2, *p.* 453.

» nous croyons qu'un tel livre est canonique, parce » que nous avons senti que ce qu'il contient est divin : et nous l'avons senti comme on sent la lumière quand on la voit, la chaleur quand on est » auprès du feu, le doux et l'amer quand on » mange. »

Ainsi, contre les maximes qu'on avait crues jusqu'ici les plus constantes dans la Réforme, le fidèle ne forme plus sa foi sur l'Ecriture; mais après avoir formé sa foi en lui-même, indépendamment des livres divins, il commence la lecture de ces livres. Ce n'est donc point pour apprendre ce que Dieu a révélé qu'il les lit : il le sait déjà ou plutôt il le sent; et je vous laisse à penser avec cette prévention s'il trouvera autre chose dans ces divins livres que ce qu'il aura déjà cru voir comme on voit le soleil, et sentir comme on sent le froid et le chaud.

XXVI. *Fanatisme manifeste de cette doctrine, et sa parfaite conformité avec les thèses des quakers.* — Or, cela, c'est formellement ce qu'enseignent les fanatiques, comme il paraît par leurs thèses : car voici celles que les quakers ou les trembleurs, c'est-à-dire, les fanatiques les plus avérés, ont publiées, et qu'ils ont ensuite traduites en français par ces paroles[1] : « Les révélations divines et intérieures, lesquelles nous croyons absolument nécessaires pour FORMER LA VRAIE FOI; comme elles » ne contredisent point au témoignage extérieur des » Ecritures, non plus qu'à la saine raison; aussi » n'y peuvent-elles jamais contredire. Il ne s'ensuit » pas toutefois de là que ces révélations divines » DOIVENT ÊTRE SOUMISES à l'examen du témoignage » extérieur des Ecritures, non plus qu'à celui de la » raison naturelle et humaine, comme à la plus » noble et à la plus certaine règle et mesure : car » la révélation divine et illumination intérieure, est » une chose qui de soi est évidente et claire, et qui » contraint, par sa propre évidence et clarté, un » entendement bien disposé à consentir, et qui le » meut et le fléchit sans aucune résistance; ne plus » ne moins que les principes naturels meuvent et » fléchissent l'esprit au consentement des vérités » naturelles, comme sont : Le tout est plus grand » que sa partie; Deux contradictoires ne peuvent » être ensemble vrais ou faux. » D'où s'ensuit la troisième thèse, que *de ces saintes révélations de l'Esprit de Dieu sont émanées les Ecritures,* dont la thèse fait une espèce de dénombrement; et puis elle poursuit en cette sorte : « Cependant ces Ecritures n'étant seulement que la déclaration de la » source d'où elles procèdent, et non pas cette » même source, elles ne doivent pas être considérées comme le principal fondement de toute vérité et connaissance, ni comme la règle première » et très-parfaite de la foi et des mœurs; quoique » rendant un fidèle témoignage de la première vérité, » elles en soient et puissent être estimées la seconde règle, subordonnée à l'esprit, duquel elles » tirent toute l'excellence et toute la certitude » qu'elles ont. »

Quand ils disent que l'Ecriture n'est que la seconde règle, conforme néanmoins à la première, qui est la foi déjà formée dans l'intérieur avec toute sa certitude par la révélation avant l'Ecriture, ils ne font que dire en autres termes ce qu'on vient d'entendre de la bouche de vos ministres; qu'avant toute lecture des livres divins, on a déjà senti au dedans toute vérité, comme on sent le froid et le chaud, c'est-à-dire, d'une manière dont on ne peut jamais douter; ce qui opère nécessairement, non qu'on juge de ces sentiments par l'Ecriture, et qu'on les rapporte à cette règle comme à la première, ainsi qu'on l'avait toujours cru dans la Réforme; mais qu'on accommode l'Ecriture à sa prévention, et qu'on appelle cette prévention de son jugement une révélation de l'esprit de Dieu. Qu'on me cherche un moyen plus sûr de faire des fanatiques. La Réforme tombe à la fin dans ce malheur; et c'était l'effet nécessaire de ses enseignements.

Je ne m'étonne donc pas si M. Jurieu a tant déguisé l'accusation que je lui faisais, aussi bien qu'à M. Claude; et s'il en a dissimulé la moitié, c'est-à-dire, cette formation, pour ainsi parler, de la foi indépendamment de l'Ecriture. Pressé par la vérité, on hasarde de telles choses dans un long discours, où les simples ne les sentent pas au milieu d'un embarras infini de questions et de distinctions dont on les amuse; mais s'il eût fallu dire la chose en trois mots précis dans un article d'une lettre, on eût fait trop tôt sentir à la Réforme l'étrange variation qu'on introduit dans ses maximes les plus essentielles; et tout le monde aurait frémi à un établissement si manifeste du fanatisme, où l'on veut que chacun juge de sa foi par son goût, c'est-à-dire, qu'il prenne pour inspiration toutes les pensées qui lui montent dans le cœur; en un mot, qu'il appelle Dieu tout ce qu'il songe.

XXVII. *Que le ministre Jurieu n'a pu exclure les sociniens du titre de l'Eglise, sans en exclure toute la Réforme : aveu mémorable de ce ministre sur la succession et l'étendue de l'Eglise.* — Ainsi cette accusation de l'évêque de Meaux, qui devait faire sentir toute la mauvaise foi de ce convertisseur, (plût à Dieu, encore une fois, que j'eusse pu mériter ce titre!) se trouve à la fin très-véritable : mais le ministre sera encore plutôt confondu dans sa dernière plainte. Elle est fondée sur ce qu'il exclut les sociniens et les autres sectes semblables d'être *des communions et des communions chrétiennes*, à cause qu'elles ne *sont ni anciennes ni étendues;* d'où j'ai conclu qu'il reconnaît donc que toute communion chrétienne doit avoir l'antiquité, c'est-à-dire, la succession, qui manque visiblement aux calvinistes[1]. Cette conséquence est claire; ce raisonnement est court et démonstratif. Toute communion chrétienne, selon M. Jurieu, doit avoir *l'antiquité* ou la succession, et en même temps *l'étendue :* elle ne doit pas venir d'elle-même; mais elle doit montrer ses prédécesseurs dans tous les temps précédents : elle ne doit pas s'élever comme une parcelle détachée du tout, ni comme le petit nombre qui se soulève contre le grand et contre l'universalité; c'est-à-dire, en autres termes, que toute société chrétienne doit être universelle, et pour les temps et pour les lieux : et voilà ce beau caractère de catholicité, tant loué par les chrétiens de tous les âges; caractère inséparable de la vraie

1. *Les Princ. de la Ver., etc., avec les Thèses théolog. impr. à Rotterd. en* 1675. *Th.* 2, *p.* 21, 22.

1. *Syst., liv.* III, *ch.* I, *p.* 232; *Var., liv.* XV, *n.* 92, 93, 93.

Église, et en même temps inimitable à toutes les hérésies, dont aussi M. Jurieu se sert lui-même pour confondre les sociniens. Mais il ne veut pas entendre qu'il confond en même temps toute la Réforme : car ayant trouvé dans le livre *des Variations* cette objection tirée de lui-même : « Cela est faux, » répond-il [1] : si le ministre a dit que, par les com- » munions qu'il renferme dans l'Église universelle, » il n'entend que les grandes communions qui ont » de l'étendue et de la durée, c'est à la vérité pour » en exclure les sociniens, qui n'ont ni étendue ni » durée; mais il n'a pas voulu dire que quand cette » secte aurait étendue et durée, il voulût la renfer- » mer dans le vrai christianisme. » Je l'entends. La succession et l'étendue ne font pas qu'on soit compris dans l'Église : à la vérité on en est exclu par le défaut de ces deux choses : il faut plus que cela pour l'inclusion; mais pour l'exclusion cela suffit : je n'en veux pas davantage. On est exclu du titre d'Église et de communion chrétienne, lorsqu'on manque de succession et d'étendue (c'est la proposition de M. Jurieu contre les sociniens). Or est-il que les calvinistes et les luthériens, comme toutes les autres sectes, n'avaient au commencement ni antiquité ou succession, ni étendue, non plus que les sociniens : comme eux donc ils étaient alors exclus de l'Église universelle; qui est tout ce que je voulais dans l'*Histoire des Variations*, et à quoi M. Jurieu n'a pas seulement songé à répondre, quoiqu'il traite expressément cet endroit-là.

XXVIII. *Réflexion sur cette doctrine. Victoire inévitable de la vérité, et sa force pour se faire reconnaître.* — Il est donc vrai, mes chers frères, que la vérité l'accable. Il a conçu une injuste horreur contre l'Église romaine; sa haine le porte jusqu'à dire qu'on se sauve plus aisément avec les ariens qu'avec elle : mais à la fin il faut avouer qu'on fait son salut dans sa communion. Il fait semblant d'être impitoyable aux sociniens, jusqu'à les mettre sans miséricorde au rang des mahométans : cependant les principes qu'il pose, le forcent à reconnaître que leur erreur n'empêcherait pas que leur prédication ne produisît de vrais saints dans leur communion, s'ils pouvaient venir à bout d'être une communion ou une société chrétienne. Il entreprend de leur montrer qu'ils n'en sont pas une, et qu'ils ne méritent pas le nom d'Église, à cause de leur état malheureux où manquent ces deux caractères, l'antiquité ou la succession et l'étendue. Mais quoi! un calviniste reprocher aux autres le défaut de succession ou d'étendue! ne songe-t-il pas à lui-même et à la société dont il est le ministre? Cette société se méconnaît-elle? Un siècle ou deux de durée lui ont-ils fait oublier ses commencements, et ne sentira-t-elle jamais qu'elle les condamne? Non, mes frères, la vérité est plus forte que toutes ces considérations. Parle, parle, dit-elle au ministre, condamne les sociniens par une preuve qui retombera contre toi-même : ainsi deux mauvaises sectes seront percées d'un même coup, et à travers du socinien le calviniste portera le couteau jusque dans son propre sein. Je vous avais dit, mes frères, dès mon premier Avertissement, que cela devait arriver; mais maintenant le fait est constant par l'expérience.

XXIX. *Que cet aveu du ministre est forcé en cet endroit, aussi bien que dans tous les autres.* — Que si vous dites peut-être qu'aussi votre ministre s'est trop avancé, et qu'il a eu tort de se servir de ces preuves dont les papistes tirent de si grands avantages; désabusez-vous, mes chers frères; car il n'avait point d'autre moyen d'exclure les sociniens de l'unité de l'Église, et du nombre des sociétés vraiment chrétiennes. Vous avez vu ses variations sur leur sujet; mais dans les temps où il a voulu les exclure du titre d'Église et de communion chrétienne, il n'avait point de meilleur moyen de le faire, qu'en leur montrant, par le défaut de la succession et de l'étendue, qu'ils ne méritaient même pas le nom de communion, qu'il ne pouvait refuser aux sociétés à qui il attribuait la succession et l'étendue.

Voilà donc une première raison qui l'obligeait à condamner les sociniens par le défaut d'étendue et d'antiquité. Mais une autre raison plus pressante l'y forçait encore; c'est qu'il sentait en sa conscience que cette preuve, quoique fatale à votre réforme, en effet et par elle-même était invisible : car, mes frères, ce sera toujours, quoi qu'on en dise, un coup mortel aux sociniens, et à tous ceux qui nient ou qui ont nié la divinité du Fils de Dieu, toutes les fois que vous leur direz : Quand vous êtes venus au monde il n'y avait personne de votre croyance : si donc votre doctrine est la vérité, il s'ensuit que la vérité était éteinte sur la terre. Cette objection suffit pour fermer la bouche à ces hérétiques : ils n'ont rien eu, ils n'ont rien encore, ils n'auront jamais rien à répondre toutes les fois que vous la ferez : car nulle oreille chrétienne ne souffrira qu'on assure que sous un Dieu si puissant, si sage, si bon, la vérité soit éteinte sur la terre. Mais en même temps que vous aurez lâché le mot, et que vous aurez fait cette objection aux hérétiques qui venaient nier la divinité du Fils de Dieu; en même temps nous retombons sur vous, et nous vous forçons d'avouer que la vérité, qu'on se vantait de rétablir dans la Réforme, était donc éteinte avant que la Réforme parût, aussi bien que celle que les sociniens et avant eux les ariens, les paulianistes et les autres se vantaient de rétablir.

XXX. *Vaine défaite des sept mille qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal. Fait évident qui démontre que ces sept mille n'ont jamais été.* — Il n'est pas vrai, direz-vous; il y avait *les sept mille qui n'avaient point fléchi le genou devant Baal*. Mais qui empêche les ariens et les sociniens, et en un mot tous les hérétiques d'en dire autant? On les confond, en leur montrant que la vérité ne voulait pas seulement être crue, mais encore annoncée, et que l'Église ne devait pas être seulement, mais encore être visible, ainsi que nous l'avons vu très-clairement reconnu par vos ministres. Mais sans avoir recours à cet argument, quoiqu'invincible, on les confond encore par une voie plus courte, en leur disant : Si lorsqu'un Artémon, un Paul de Samosate, un Bérille, un Arius, et les autres qui s'opposaient à la divinité de Jésus-Christ, ont commencé à prêcher, leur doctrine eût déjà été dans l'Église, en quelque sorte que ce fût, cachée ou publique, on ne se serait pas étonné de leur nouveauté, ils n'auraient pas été réduits à n'être d'abord que quatre ou cinq, ni contraints d'avouer

1. *Jur., Lett.* XI, p. 81.

qu'ils avaient eux-mêmes été élevés dans une croyance contraire à celle qu'ils voulaient introduire dans le monde, sans pouvoir nommer personne, je ne dis pas qui la professât, mais qui la reçût auparavant. Osez faire le même argument à ces hérétiques : vous les réduirez à la honte de ne pouvoir trouver dans tout l'univers un seul homme qui crût comme eux quand ils sont venus. Mais en même temps vous voilà perdus, puisque vous ne sauriez vous sauver du même reproche.

La preuve en est bien facile, en vous faisant seulement cette demande : (Mes frères, donnez gloire à Dieu.) Quand on a commencé votre Réforme, y avait-il, je ne dis pas quelque Eglise, (car il est déjà bien certain qu'il n'y en avait aucune,) mais du moins y avait-il un seul homme, qui en se joignant à Luther, à Zwingle, à Calvin, à qui vous voudrez, lui ai dit en s'y joignant : J'ai toujours cru comme vous, je n'ai jamais cru ni à la messe, ni au Pape, ni aux dogmes que vous reprenez dans l'Eglise romaine? Mes chers frères, pensez-y bien, vous a-t-on jamais nommé un seul homme qui se soit joint de cette sorte à votre Réforme? En trouverez-vous quelqu'un dans vos annales, où l'on a ramassé autant qu'on a pu tout ce qui pouvait vous justifier contre les reproches des catholiques, et surtout contre le reproche de la nouveauté, qui était le plus pressant et le plus sensible? Donnez gloire à Dieu encore un coup; et en avouant que jamais vous n'avez rien ouï dire de semblable, confessez que vous êtes dans la même cause que les sociniens, et que tout ce qu'il y a jamais eu d'hérétiques.

XXXI. *Ce fait articulé nettement, et embarras des ministres Claude et Jurieu.* — Vous pouvez dire, mes frères, car je cherche tous les moyens dont vous pouvez fortifier vos prétentions; vous pouvez donc dire : Il est vrai; on ne nous a jamais nommé personne qui se soit rangé dans la Réforme, en disant qu'il avait toujours cru comme elle; mais c'est aussi que peut-être on n'a jamais fait cette question à nos ministres. Mes chers frères, ne vous flattez pas de cette pensée : on la leur a faite cent fois; on leur a demandé cent fois qu'ils montrassent quelqu'un qui crût comme eux quand ils sont venus : moi-même, le dernier des évêques et le moindre des serviteurs de Dieu, j'ai demandé à M. Claude[1], le plus subtil de vos défenseurs, s'il pouvait nommer un seul homme qui se soit uni à la Réforme en disant : J'ai toujours cru comme cela, je n'ai jamais adhéré à la foi romaine. Qu'a répondu ce ministre si fécond en évasions, si adroit à éluder les difficultés? *M. de Meaux s'imagine-t-il qu'on ait tout écrit*[2] ? Vous le voyez, mes chers frères, il n'a eu personne à vous nommer. J'ai relevé cette réponse dans ma *Lettre pastorale;* et de ce que M. Claude n'a rien eu à dire sur un fait si bien articulé, sur une demande si précise, j'ai conclu, comme on fait dans un légitime interrogatoire, que le fait était avéré, et ma demande sans réplique[3]. Qu'a répondu M. Jurieu, qui se vante d'*anéantir* cette *Lettre pastorale?* Voici tout ce qu'il a répondu quand il est venu à cet endroit : « Ensuite de cela » notre auteur entre en grosse dispute avec M. » Claude, pour lui prouver que la supposition des » fidèles cachés est ridicule[1]. » Vous vous trompez, lui disons-nous; ce n'est point ici une grosse dispute, comme vous voudriez le faire accroire à vos lecteurs, afin de les rebuter par la difficulté de la matière; encore un coup ce n'est point ici un long procès : il ne s'agit que d'un simple fait; savoir, si parmi vous on sait quelqu'un, qui, en se joignant aux réformateurs, leur ait déclaré que toujours il avait cru comme eux. Voilà cette *grosse dispute* où vous voudriez qu'on n'entrât jamais, parce que vous y trouvez votre honte. Ce fait dont il s'y agit devait être constant parmi vous, s'il n'était pas absolument faux. Répondez-y du moins, M. Jurieu, vous qui avez entrepris d'y répondre : si vous savez sur ce fait quelque chose de meilleur que M. Claude, il est temps de nous le dire. Mais, mes frères, vous vous y attendez en vain, et voici tout ce que vous en aurez : « En répondant à M. Nicole et à M. Bos- » suet, on a répondu cent fois à ce sophisme : nous » y avons répondu dans nos Lettres pastorales, et » encore tout nouvellement en réfutant le troisième » livre *des Variations*[2]. » Je reconnais le style ordinaire de vos ministres; ils ont toujours répondu à tout : mais ne les en croyez pas : M. Jurieu n'a pas dit un seul mot sur ce fait articulé à M. Claude; il n'a même rien dit qui approche de cette matière. Mais il sait bien que vous n'irez pas lire tous ses ouvrages, où il vous renvoie en général, sans vous en marquer aucun endroit, pour chercher la réponse qu'il se vante d'avoir faite. Il est vrai qu'il vous a marqué *la réfutation du troisième livre des Variations*[3]. C'est dans sa septième Lettre de cette année que se trouve cette prétendue réfutation : elle consiste en deux ou trois pages, qui ne font rien à la question, comme vous verrez en son lieu; mais où constamment vous ne trouverez pas un seul mot du fait proposé à M. Claude, ni qui y tende. Vous en pouvez juger autant des autres endroits où il vous renvoie, et par le silence obstiné de vos ministres, sur un fait de cette importance, le tenir pour avoué.

XXXII. *Suite des embarras du ministre Jurieu.* — Mais vous n'avez qu'à entendre ce qu'il dit encore sur ce sujet-là dans sa XIX[e] Lettre, pour voir qu'il ne sait où il en est. L'objection qu'il voulait détruire de ma Lettre pastorale, était qu'on ne pouvait du moins nier qu'on n'eût cru la réalité et adoré l'Eucharistie depuis Bérenger, c'est-à-dire, depuis six à sept cents ans. Donc, ai-je dit, tous les chrétiens étaient idolâtres selon vous; et si on ne peut montrer au temps de Zwingle et de Calvin aucun homme qui leur ait déclaré, en se joignant à eux, qu'il n'avait jamais pris de part à la croyance ni au culte de Rome, il sera vrai que tout le monde adorait donc ce qu'ils appelaient une fable. A cette pressante instance M. Jurieu répond : *Que cela soit, il ne nous importe*[4]. Il ne nous importe que Dieu ait eu des adorateurs, du moins cachés. Et que deviendront *ces sept mille* tant vantés? C'était déjà trop avouer que de dire qu'ils étaient cachés; puisque le vrai culte doit être public aussi bien que la vraie croyance. Mais j'ai voulu entrer avec vous jusque dans la dernière condescendance, et je vous disais dans ma Lettre pastorale : Que ces sept mille

1. *Conf. Réf.* XIII. — 2. *M. Claude, Réponse au disc. de M. de Cond.*, p. 362. — 3. *Lett. past. de M. de Meaux*, n. 8.

1. *Jur., Lett.* XIX, p. 110. 2. *col.* — 2. *Jur., idem.* — 3. *Lett.* VII *de la 3e an.*, p, 54, 55. — 4. *Jur., Lett.* XIX, p. 150.

se soient cachés avant la Réforme, *ils se seront du moins déclarés quand ils l'ont embrassée*, et ils auront dit du moins alors : Dieu soit loué, nous voyons enfin des gens qui croient comme nous faisions, et il nous est à présent permis de déclarer notre pensée. Mais on ne trouve aucun homme qui ait parlé de cette sorte. M. Claude n'en a rien trouvé dans les registres de la Réforme, ni dans ce nombre infini d'écrits qu'elle a publiés pour sa défense : il n'a rien trouvé sur un fait qui eût vérifié si clairement, au grand désir de la Réforme, que Dieu s'était réservé des adorateurs du moins cachés; un fait, par conséquent, qui à cet égard eût fermé la bouche aux catholiques, étant prouvé, et qui les rendait invincibles ne l'étant pas. M. Jurieu n'en trouve rien non plus que M. Claude, et il est réduit à dire : *Que nous importe?* sur un fait dont l'importance est si visible. Le fait est donc avéré, encore un coup, il n'y a rien de si certain que la vérité était éteinte sur la terre, si on dit que la vérité est dans la Réforme.

Mais ce qu'ajoute M. Jurieu n'est pas moins clair. *Que nous importe*, dit-il donc [1], *si tous les chrétiens depuis ce temps-là ont été idolâtres* : ajoutons, et s'ils l'étaient encore lorsque la Réforme a commencé? Avouez que cela presse M. Jurieu, et qu'il serait à désirer, pour votre défense, qu'on pût alors trouver quelqu'un qui n'adorât pas l'idole que tout le monde servait. Mais loin de l'assurer, voici ce qu'il dit : « C'est ce que nous n'affirmons pas, » de peur d'être téméraire, comme M. Bossuet qui » assure que depuis ce temps (depuis le temps de » Bérenger) tous les chrétiens ont adoré le Dieu de » la messe. Nous ne le croyons pas ainsi : il est » BIEN PLUS PROBABLE que Dieu en a garanti plu- » sieurs de cette idolâtrie. » Mais si c'est constamment une idolâtrie, il n'est pas seulement *plus probable*, il est certain et indubitable que Dieu en a garanti quelques-uns : autrement il ne serait pas certain qu'il y aurait eu des élus ou des saints, par conséquent des adorateurs véritables dans tous les temps. Or, c'est une vérité que personne n'a encore osé nier, et que M. Jurieu confesse comme constante en cinquante endroits de son *Système*, pour ne point parler ici de ses autres ouvrages; il est, dis-je, très-constant que Dieu a eu de tout temps un corps d'Eglise universelle, où s'est trouvée la communion des saints, la rémission des péchés et la vie éternelle; par conséquent, de véritables adorateurs : autrement le Symbole serait faux. Mais ce qui est constant par le principe commun de tous les chrétiens, sans en excepter les prétendus Réformés, n'est seulement que plus probable quand on presse davantage les ministres; et ils n'ont rien à répondre, non plus que tous les autres hérétiques, quand on leur demande où était la vérité quand ils sont venus.

Il ne faut donc plus s'étonner si cette seule demande les jette dans les contradictions que vous avez vues. Il a fallu trouver des élus avant la Réforme; car il en faut trouver dans tous les temps. Il en a fallu trouver même dans l'Eglise romaine, aussi bien ou même plutôt que dans les autres; puisque les fondements du salut s'y trouvaient comme chez les autres ou mieux, et qu'ainsi on ne pouvait lui refuser d'être du moins une partie de cette Eglise catholique que l'on confesse dans le Symbole. Mais dans l'Eglise romaine il ne pouvait y avoir que de quatre sortes de gens; ou ceux qui y étaient de bonne foi, croyant sa doctrine et consentant à son culte, ou des impies déclarés qui se moquaient ouvertement de toute religion, ou des hypocrites et des politiques, qui s'en moquant dans leur cœur faisaient semblant au dehors d'y communiquer avec les autres, ou ces prétendus sept mille réformés avant la Réforme, qui luthériens ou calvinistes dans le cœur, trouvaient moyen de ne rien faire et de ne rien dire qui approuvât ou le culte ou la doctrine de Rome. On vient de voir que ce dernier genre est une chimère, et cent raisons le démontrent. Ce ne sont ni les impies déclarés, ni les hypocrites qu'on veut sauver; ce sont donc les catholiques de bonne foi, consentant à un culte impie et idolâtre, et croyant ce que croyait Rome. Voilà où l'on est poussé par cette seule demande : Où était la vérité, où le vrai culte, où la vraie Eglise, où les vrais saints, quand Luther a commencé son Eglise? Cette demande a confondu la Réforme dès son commencement, comme il a été démontré dans l'*Histoire des Variations* [1]. Mais peut-être qu'à force d'y penser on se sera rassuré depuis? Point du tout : il y a des difficultés auxquelles plus on pense, plus on se confond; et c'est pourquoi M. Claude et M. Jurieu, qui y ont pensé les derniers, et qui ont pu profiter des découvertes de tous les autres, ont été, comme on a vu, ceux qui se sont le plus confondus eux-mêmes. M. Jurieu fait enfin un dernier effort dans ses lettres pour se tirer de cet embarras : mais vous avez vu que tous ses efforts ne servent qu'à l'embarrasser davantage, et à serrer de plus près le nœud où il est pris. Que reste-t-il donc, mes frères, sinon que vous donniez gloire à la vérité, qui seule peut vous délivrer de ces lacets?

XXXIII. *Conclusion et abrégé de ce discours.* — Voilà de très-bonne foi toutes les plaintes de votre ministre sur le livre XV des *Variations*. On a démontré dans ce livre trente autres absurdités de la doctrine des protestants sur l'unité de l'Eglise : je le dis sans exagérer; et vous pouvez vous en convaincre par une lecture de demi-heure. De toutes ces absurdités qu'on démontre à M. Jurieu, il n'a relevé que celle que vous venez d'entendre, où il succombe manifestement comme vous voyez. Un de ces messieurs de Hollande, qui entretiennent le public des ouvrages des gens de lettres, remarque ici, en parlant de ce XVe livre des *Variations*, que sans doute, en l'écrivant je n'avais pas lu le livre de l'*Unité*, où M. Jurieu répond à M. Nicole. Je n'avais garde de l'avoir vu, puisqu'à peine était-il imprimé lorsque mon *Histoire* a paru. Je l'ai vu depuis; et je m'assure que M. Jurieu ne dira pas qu'il y ait seulement touché, ou prévu la moindre des observations qui me sont particulières. Chacun a les siennes; et outre la diversité qui se trouve dans les esprits, on prend diverses vues selon la matière qu'on se propose. Concluons donc que toutes mes remarques sont en leur entier; mais concluons encore plus certainement, après toutes les raisons qu'on vient de voir, que j'ai très-bien démontré,

1 *Jur., Lett.* XIX, *p.* 150.

1. *Liv.* XV, *n.* 4 *et suiv.*

que de l'aveu du ministre, on peut se sauver dans l'Eglise romaine; qu'elle n'est donc ni idolâtre ni antichrétienne; qu'il y faudrait revenir pour assurer son salut, comme à celle à qui ses ennemis mêmes rendent témoignage; puisque les ministres, qui l'attaquent avec tant de haine, qui osent même donner la préférence sur elle à une Eglise arienne, sont forcés par la vérité à la reconnaître; qu'ils sont encore obligés à reconnaître dans certains points l'autorité infaillible de l'Eglise universelle, et les promesses sur lesquelles elle est fondée; qu'ils n'ont aucune raison de les limiter, et qu'ils n'y apportent que des restrictions arbitraires; que soumettre son jugement à l'Eglise universelle, ce n'est pas se soumettre à l'homme mais à Dieu; que cette soumission est le plus sûr fondement du repos et des savants et des simples; que faute de se soumettre à une autorité si inviolable, on se contredit sans cesse, on renverse tous les principes qu'on a établis, on renverse la Réforme même et tout ce que jusqu'ici on y avait trouvé de plus certain; et qu'enfin on se jette dans le fanatisme et dans les erreurs des quakers : au reste, qu'après avoir posé des principes par lesquels on est forcé de recevoir les sociniens dans l'Eglise, jusqu'à mettre des prédestinés parmi eux; lorsqu'on songe à les exclure du nombre des communions chrétiennes, on ne peut le faire, que par des moyens par où on s'exclut soi-même; en sorte que d'un côté on rend témoignage à l'Eglise, de l'autre on tend la main aux sociniens, et de l'autre on ne se laisse à soi-même aucune ressource.

QUATRIÈME AVERTISSEMENT.

La sainteté et la concorde du mariage chrétien violées.

I. *Dessein des deux Avertissements suivants.* — Mes chers frères, il n'y a rien de si sacré dans les mystères de la religion, que M. Jurieu n'ai cru devoir attaquer pour défendre votre cause : vous l'avez vu dans les Avertissements précédents. Les deux suivants vous feront voir qu'il attaque encore les fondements que Jésus-Christ a donnés à l'union des familles et au repos des empires; et ce ministre n'a rien épargné.

II. *Permission donnée par les chefs de la Réforme à Philippe, landgrave de Hesse, de tenir deux femmes ensemble : nécessité de défendre cette scandaleuse permission.* — C'était pour lui et pour toute la Réforme un endroit fâcheux que le VI[e] livre *des Variations*, où l'on voit la permission donnée à Philippe, landgrave de Hesse, le héros et le soutien de la Réforme, d'avoir deux femmes ensemble, contre la disposition de l'Evangile et la doctrine constante des chrétiens de tous les siècles. Il n'y avait rien de moins convenable à une Réforme et au titre de Réformateurs, que d'anéantir un si bel article de la morale chrétienne, et la réforme que Jésus-Christ même avait faite dans le mariage, lorsque s'élevant au-dessus de Moïse et des patriarches, il régla la sainte union du mari et de la femme, selon la forme que Dieu lui avait donnée dans son origine. Car alors en bénissant l'amour conjugal comme la source du genre humain, il ne lui permit pas de s'épancher sur plusieurs objets, comme il arriva dans la suite lorsqu'un même homme eut plusieurs femmes : mais réduit à l'unité de part et d'autre, il en fit le lien sacré de deux cœurs unis; et pour lui donner sa perfection, et à la fois le rendre une digne image de la future union de Jésus-Christ avec son Eglise, il voulut que le lien en fût éternel comme celui de l'Eglise avec Jésus-Christ. C'est sur cette idée primitive que Jésus-Christ réforma le mariage, et comme disent les Pères, il se montra le digne Fils du Créateur, en rappelant les choses au point où elles étaient à la création. C'est sur cet immuable fondement qu'il a établi la sainteté du mariage chrétien, et le repos des familles. La pluralité des femmes autrefois permise ou tolérée, mais pour un temps et pour des raisons particulières, fut ôtée à jamais, et tout ensemble les divisions et les jalousies qu'elle introduisait dans les mariages les plus saints. Une femme qui donne son cœur tout entier et à jamais, reçoit d'un époux fidèle un pareil présent, et ne craint point d'être méprisée ni délaissée pour une autre. Toute la famille est unie par ce moyen : les enfants sont élevés par des soins communs; et un père qui les voit tous naître d'une même source, leur partage également son amour. C'est l'ordre de Jésus-Christ, et la règle que les chrétiens n'ont jamais violée par aucun attentat.

Mais Luther, Bucer et Mélanchton, trois chefs principaux de la Réforme, ont osé y donner atteinte : ce sont les premiers des chrétiens qui ont permis d'avoir deux femmes à un prince qui confessait son intempérance. On ne pouvait pousser plus loin la corruption; et comme cette permission est inexcusable, il en fallait abandonner les auteurs à la détestation de tous les fidèles. Mais l'endroit est trop délicat. Quel abus oserait-on dorénavant reprocher à l'Eglise catholique, si on en avouait un si criant dès le commencement de la Réforme, sous ses chefs et dans sa plus grande vigueur? C'est pourquoi M. Jurieu rappelle ici tout son esprit pour excuser les réformateurs le mieux qu'il peut; et lui qui ne fait que courir ou pour mieux dire, voltiger sur les autres variations des protestants, prend un soin particulier de défendre celle-ci.

III. *Le ministre Jurieu tente vainement de rendre le fait douteux.* — D'abord il voudrait pouvoir douter du fait. « Je dirai, dit-il[1], quelque chose sur » un fait dont M. Bossuet fait grand bruit : c'est » une consultation véritable ou prétendue du land» grave : » il n'ose dire qu'elle soit fausse. J'ai fait voir qu'elle était publique il y a douze ans, sans avoir été contredite[2] : les actes en sont produits tout entiers en forme authentique dans une histoire[3] attaquée en mille endroits, même par des auteurs protestants, sans qu'ils aient osé toucher à celui-ci. J'ai ajouté, pour confirmer ce fait important, l'instruction donnée à Bucer par le landgrave lui-même, pour obtenir de Luther et de Mélanchton cette honteuse dispense. Tout cela a été rendu pu-

1. *Lett.* VIII, *p.* 56. — 2. *Var., liv.* VI, *n.* 9. — 3. *Varillas, Hist. de l'Hér., l.* 12.

blic, comme on a vu dans l'*Histoire des Variations*, par un électeur palatin, et par un prince de la maison de Hesse, un des descendants du landgrave. Nous avons encore produit en confirmation des lettres de Luther et du landgrave[1] : et un fait si honteux à la Réforme est devenu plus clair que le soleil. Il ne faut donc pas s'étonner si le ministre n'a osé le nier. Vous voyez en même temps qu'il voudrait bien ne pas avouer qu'il soit constant : mais c'est un faible artifice ; et s'il y avait quelque chose à dire contre des actes si authentiques que j'ai soutenus de tant de preuves, on l'aurait dit il y a longtemps dans le parti, ou enfin M. Jurieu le dirait maintenant.

IV. *Vaines clameurs du ministre, et ses honteuses récriminations.* — Passez donc condamnation sur le fait, il faut voir comment on pourra le pallier, et connaître à cette fois pour toujours les vains raisonnements, la vaine science, et en un mot les vains artifices de votre grand défenseur.

Il prend d'abord son air de dédain, comme il fait quand il n'en peut plus : *et voilà*, dit-il[2], *qui revient bien au titre et au but des variations.* Quoi! ce n'est pas innover et varier dans la doctrine, que d'en changer un article auquel aucun chrétien, et pas même les réformateurs n'avaient encore osé donner d'atteinte? et le mariage chrétien deviendra semblable à celui des infidèles, sans qu'on puisse imputer de variations aux auteurs d'une si étrange nouveauté? « Mais, dit-il[3], » cela ne fait rien pour prouver que les vérités » venues de Dieu obtiennent d'abord toute leur per- » fection. » Je l'avoue. Je ne prétends pas prouver ici cette vérité : je la suppose connue et même prouvée ailleurs, si elle avait besoin de preuves[4] : je fais voir seulement ici que l'Eglise protestante est entraînée par un esprit d'innovation, et ne laisse rien d'inviolable parmi les fidèles, pas même la sainte alliance du mariage. Voyons comme on se défend de ce reproche.

Après les airs de dédain, on vient aux injures ; autre marque de faiblesse : et on écrit ce que j'ai honte de répéter, mais ce que néanmoins je ne puis taire, que « l'Eglise romaine donne des dispenses » des crimes les plus affreux, accorde des indul- » gences à ceux qui ont couché avec leur mère et » avec leur sœur, permet d'exercer la sodomie les » trois plus chauds mois de l'année, et en a signé la » permission par son Pape[5]. » On ne peut assez s'étonner ni de l'impudence d'un si infâme langage, ni de celle d'avancer sans la moindre preuve des faits si atroces : car il s'agit de dispenses et de permissions ; il s'agit non des indulgences qu'on pourrait donner, après les crimes commis aux pécheurs vraiment repentants, de peur *qu'abîmés dans un excès de tristesse*, ils ne tombent dans le désespoir ; car de telles indulgences n'ont point de difficulté, et on sait que l'Apôtre même en a donné de semblables[6] : les indulgences qu'on veut ici que nos papes aient signées, ne sont pas celles qu'on accorde à un pécheur accablé par la douleur de son crime, mais de celles où on lui permet de le commettre. Votre ministre ose nous imputer de cette sorte d'indulgence qui nous fait horreur : mais on connaît son artifice. Il ne croit pas que vous puissiez vous imaginer qu'il écrive des faits si étranges sans quelques preuves : et il est vrai que cela n'est pas croyable : mais néanmoins il est vrai en même temps, qu'il ne cite rien pour prouver ce qu'il avance. Il ne produit point ces décrets honteux signés par les papes : on ne peut pas deviner où il les a pris, non plus que ses autres calomnies. Il n'y a que le père du mensonge, dont le nom propre est celui de calomniateur, qui puisse les avoir inventées. Mais quoi! plus la raison manque, plus un homme violent répand d'injures ; et il n'y a plus à s'étonner que de ce qu'on l'écoute parmi vous.

V. *Ignorance de ce ministre sur la loi des mariages.* — Mais venons au fond. Il est question de savoir si Luther, Mélanchton, Bucer, ces trois piliers de la Réforme, ont eu droit de dispenser le landgrave de la loi de l'Evangile qui réduit le mariage à l'unité ; et par-là d'établir une doctrine directement contraire à celle de tout ce qu'il y a jamais eu de chrétiens dans l'univers. Le ministre s'embarrasse ici d'une si terrible manière, qu'on ne comprendrait rien dans tout son discours, si pour le rendre plus intelligible on ne tâchait de le réduire à quelques principes. Voici donc comme il raisonne : « Les lois naturelles, dit-il[1], sont entière- » ment indispensables : mais quant aux lois posi- » tives, telles que sont celles du mariage, on en » peut être dispensé, non-seulement par le législa- » teur, mais encore par la souveraine nécessité. » Ainsi continue-t-il, les enfants d'Adam et de Noé se » marièrent au premier degré de consanguinité, » frères et sœurs, quoiqu'ils n'en reçurent dispense, » ni du souverain Législateur, ni de ses ministres : » la nécessité en dispensa. » Dissimulons pour un temps la prodigieuse ignorance de ce ministre, qui premièrement ose avancer que les enfants de Noé se marièrent frères et sœurs comme ceux d'Adam. Où a-t-il rêvé cela? L'Ecriture dit expressément et répète cinq ou six fois, que les trois anfants de Noé avaient leurs femmes dans l'arche, dont ils eurent des enfants après le déluge[2] : mais qu'elles fussent leurs sœurs, c'est ce qu'on ne voit nulle part. Qui les aurait obligés à épouser leurs sœurs avant que d'entrer dans l'arche, (car ils y entrèrent mariés,) pendant que toute la terre était pleine d'hommes? et où M. Jurieu pourrait-il trouver alors cette souveraine nécessité qu'il nous allègue? Il n'en paraît non plus dans la suite : les enfants de l'un des trois frères pouvaient choisir une femme dans la famille des autres : de cette sorte, sans se marier *frères et sœurs au premier degré de consanguinité*, comme l'assure M. Jurieu, les mariages pouvaient se faire entre les germains ; et on ne sait où le ministre a pris le contraire. Mais cette erreur n'est rien en comparaison de celle où il tombe, lorsqu'il conclut par ses raisons, que le mariage d'entre frères et sœurs n'est pas contre la loi naturelle, sous prétexte qu'il s'en est fait de semblables dans l'origine des choses ; par où il montre qu'il ne sait pas même qu'il y a un ordre entre les lois naturelles, les moindres cédant aux plus grandes. Ainsi, lorsque les enfants d'Adam se marièrent ensemble au premier degré de consanguinité, ce

1. *Var.*, *liv.* VI, *n.* 10. — 2. *Lett.* III, *p.* 57. — 3. *Idem.* — 4. *Var.*, *Préf.*, *n.* 1 *et suiv.* — 5. *Jur.*, *Lett.* VIII, *p.* 57. — 6. *II. Cor.*, II. 6, 7.

1. *Lett.* VIII, *p.* 57. — 2. *Gen.*, VI, VII, VIII, IX, X.

ne fut pas une dispense de la loi naturelle, qui défend le mariage de frère à sœur, mais l'effet de la subordination de cette loi à une autre loi plus essentielle, et si on peut parler ainsi, plus fondamentale, qui était celle de continuer le genre humain.

Il n'y a donc rien de plus mauvais sens à votre ministre, que de parler ici de dispense. Mais après tout s'il en fallait une ou pour les enfants d'Adam, ou enfin, s'il plaît au ministre, pour ceux de Noé, elle était suffisamment renfermée dans ce commandement exprès de Dieu : *Croissez, et multipliez, et remplissez la terre*[1]. Commandement donné aux premiers hommes dès l'origine du monde, et qui obligerait sans difficulté en pareil cas ; mais commandemen que Dieu daigna bien encore réitérer à Noé et à ses enfants[2] : de sorte qu'avoir recours à la seule nécessité dans cette prétendue dispense, sans y reconnaître l'expresse autorité du législateur, c'est assurément une ignorance du premier ordre. Mais c'en est une de la même force de ne pas entendre dans ce précepte divin la voix même de la nature, qui veut être multipliée et qui ne veut pas périr, parce que son auteur l'a faite pour durer. C'est aussi pour cette raison qu'il a créé les deux sexes, qu'il les a bénis, qu'il y a répandu sa fécondité, et quelque image de l'éternelle génération de son Fils : ce qui fait que leur union est autant de droit naturel, que leur distinction ; de sorte que c'est sans raison qu'on a ici recours aux lois positives.

Il ne fallait donc pas dire si absolument que les lois du mariage sont des lois positives, et que le mariage est de pure institution : comme s'il n'était pas fondé sur la nature même, ou que la sainte société de l'homme et de la femme, avec la production et l'éducation des enfants, ne fût pas au fond de droit naturel, sous prétexte que les conditions en sont réglées dans la suite par les lois positives.

Mais il y a encore ici une autre erreur : c'est qu'en parlant des lois positives qui ont réglé le mariage, le ministre oublie de dire ce qui était en ce cas le principal, qui est qu'elles sont divines, par conséquent indispensables de leur nature tant qu'elles subsistent : et si M. Jurieu y avait pensé, il n'aurait pas dit comme il fait, que la souveraine nécessité puisse dispenser de ces lois; puisque c'est dire que Dieu commande des choses dont il est souvent nécessaire de se dispenser; doctrine aussi ridicule qu'elle est inouie. Mais laissons ignorer ces choses à notre ministre, et efforçons-nous de comprendre où il en veut venir par tous ces détours.

VI. *Nouveaux articles de Réforme proposés par M. Jurieu sur le mariage et sur le divorce.* — Ce fondement des dispenses des lois positives, même divines, par la souveraine nécessité étant supposé, M. Jurieu passe au divorce dont il ne s'agit nullement dans cette affaire; puisque le landgrave, sans faire divorce avec sa femme, en prit une autre, et demeura également avec les deux. Mais puisque M. Jurieu pour embarrasser la matière veut nous parler du divorce, ayons la patience de l'entendre. « Les lois, dit-il[3], qui regardent le divorce, ne sont » point d'une autre nécessité que celles qui re- » gardent les degrés dans lesquels les mariages » sont incestueux : ni Dieu ni les hommes n'en » dispensent plus : mais au moins la nécessité en » peut dispenser. Le Seigneur Jésus-Christ déclare » que l'adultère dissout le mariage, et qu'un homme » qui y surprend sa femme la peut abandonner et » en prendre une autre : c'est la raison de la néces- » sité qui fait cela, et non pas la nature et l'adul- » tère. »

Ne donnons pas ici le plaisir à notre ministre de nous détourner sur la question de l'adultère et de la dissolution du mariage en ce cas : mais si c'est là une dispense, qu'il reconnaisse du moins que l'autorité du législateur y intervient, puisqu'il l'attribue lui-même à Notre Seigneur.

Passons outre. « L'apôtre saint Paul, poursuit » M. Jurieu[1], nous donne un autre cas de nécessité » qui dispense des lois du mariage : c'est le refus » de la cohabitation. » Voici une nouvelle doctrine, et de quoi grossir les *Variations*, si on enseigne que le mariage contracté entre les fidèles après le baptême peut se rompre, même quant au lien, par le refus de l'une des deux parties. Luther l'a dit; je le sais, et je m'en suis étonné[2] : mais je ne croyais pas que ces excès fussent approuvés dans la Réforme. Les lumières y croissent tous les jours, et le ministre ne fait « aucune difficulté qu'un mari dont » la femme serait entre les mains des Barbares, sans » aucune espérance de pouvoir être retirée, après y » avoir fait tout ce qui est possible, pourrait légi- » timement passer à un autre mariage; de même » que les lois civiles permettent à une femme dont » le mari est absent durant plusieurs années, de » présumer son mari mort et de se remarier[3]. » Nous allons loin par ces principes : la perpétuelle indisposition survenue à un mari ou à une femme, n'est pas un empêchement moins invincible, que l'absence ou la captivité même : il faut donc que les mariés se quittent impitoyablement dans ces tristes états. Mais l'incompatibilité des humeurs, maladie des plus incurables, ne sera pas un empêchement moins nécessaire. M. Jurieu n'a qu'à suivre son raisonnement : par ses soins le mariage deviendra si libre, qu'il n'y aura plus à se plaindre de ses contraintes ou de ses incommodités; et les apôtres auront eu tort de dire à leur Maître, lorsqu'il défendait si sévèrement le divorce : *Maître, si telle est la condition du mari et de la femme, il vaut mieux ne pas se marier*[4]. Quand ils parlaient de cette sorte, ils ne songeaient pas aux commodités que le christianisme réformé devait apporter aux mariages. Voilà des facilités et des complaisances que notre discipline ne connaît pas. La Réforme devait du moins les chercher dans l'Écriture, où elle se vante de trouver toute sa doctrine; et nous ne croyons pas qu'elle dût régler les consciences sur les tolérances de la loi civile pour la plupart abolies.

Pour nous, il y a longtemps que nous en avons purgé le christianisme. C'est une règle inviolable parmi nous de ne permettre les secondes noces à l'une des parties, qu'après que les preuves de la mort de l'autre sont constantes. On n'a point d'égard aux captivités ni aux absences les plus longues. Les papes, que la Réforme veut regarder comme les auteurs du relâchement, n'ont jamais laissé affaiblir

1. *Gen.*, I. 28. — 2. *Idem.* IX, 1. — 3. *Lett.* VIII, *p.* 58, *c.* 2.

1. *Lett.* VIII, *p.* 59. — 2. *Var.*, *liv.* VI, *n.* 11. — 3. *Jur.*, *Lett.* VIII, *p.* 59. — 4. *Matth.*, XIX. 10.

cette sainte discipline[1]. L'Eglise parle pour l'absent, et ne permet pas qu'on l'oublie, ni qu'on mette au rang des morts celui pour qui le soleil se lève encore. M. Jurieu nous apprend que « le droit commun de » l'Etat des Provinces-Unies et de tous les Etats pro- » testants, est que l'absence invincible et la perte » irréparable du mari ou de la femme après quel- » ques années, est réputée une mort[2]. » Mais comment est-ce qu'on peut croire l'absence d'une personne invincible, et sa perte irréparable tant qu'elle est vivante? Cependant *c'est le droit commun de tous les Etats protestants;* et les exemples par conséquent en sont ordinaires : une absence de *quelques années* a cet effet. Apparemment, ces *quelques années* s'écoulent bien vite : car un chrétien réformé ne peut pas attendre longtemps la liberté de sa femme, quoiqu'il la sache vivante : il suffit qu'il en croie la perte irréparable pour lui, selon l'état de ses affaires. Si elles l'appellent à Batavia ou plus loin, et que sa femme ne puisse supporter la mer, *après quelques années*, M. Jurieu, et si nous l'en croyons, *le droit commun de la Réforme*, lui permettra d'en prendre une autre. Qui peut douter après cela de l'empêchement d'une maladie incurable? Nulle absence ne sera jamais plus irréparable; et il est plus aisé de s'échapper d'une captivité, quelque dure qu'on se l'imagine, que de guérir de telle maladie. Un confrère de M. Jurieu lui reproche ses facilités[3] : mais il le traite d'ignorant, et méprise sa critique. *Cet auteur*, dit-il[4], *ne sait rien, et critique tout.* Pour les papes, dans ces occasions ils conseillent la prière, le jeûne, la patience; et Jésus-Christ ayant prononcé si absolument, *que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni*[5], nous ne trouvons point de nécessité qui dispense de cette loi. Si la Réforme l'a corrigée, nous ne voulons pas être réformés à ce prix. Mais enfin, passons tout ceci à M. Jurieu, et tâchons de voir à la fin s'il conclura quelque chose en faveur de la permission donnée au landgrave.

VII. *Etrange idée du divorce et suite d'extravagances.* — « Il faut, dit-il[6], observer après cela » que le divorce est une espèce de polygamie. » Voici une étrange idée : le divorce, qui est la rupture du lien du mariage, est un moyen de l'étendre et d'établir la polygamie. Mais voyons la preuve du ministre : « Car celui, dit-il, qui se marie à une » autre femme, la première étant vivante, a plu- » sieurs femmes actuellement, encore qu'il n'habite » pas avec les deux ensemble. » A la bonne heure : qu'on permette donc au landgrave de faire divorce avec sa femme, puisqu'on lui en veut donner une autre. Ce sera sans doute un attentat contre l'Evangile; mais bien moindre que d'autoriser hautement la polygamie à l'exemple des Mahométans, et de vouloir mettre deux femmes également légitimes dans un même lit nuptial.

VIII. *Application des principes de M. Jurieu à l'affaire du landgrave.* — Au reste, je laisse passer pour un peu de temps cette étrange proposition, qu'une épouse qu'on abandonne, et sur laquelle on n'a plus aucun droit, non plus qu'elle sur nous, le contrat étant résolu de part et d'autre, soit encore une épouse : je laisse, dis-je, passer cela par le désir qui me presse, je l'avoue, de voir enfin les conclusions que le ministre prétend tirer de ces beaux principes : les voici : « Toutes ces considéra- » tions font voir que les théologiens luthériens, » qui eurent la complaisance de permettre au land- » grave de prendre une seconde femme du vivant » de la première, se sont trompés beaucoup plus » dans le fait que dans le droit[1]. » C'est directement le contraire. Le fait était que le landgrave leur déclarait fort grossièrement et sans équivoque, ce que j'ai honte de répéter, *qu'il ne voulait ni ne pouvait se contenter de sa femme*[2]*;* et le droit était de juger que c'était là un moyen légitime d'en avoir une autre. Ils se trompent donc beaucoup moins dans le fait, qui pouvait dépendre en quelque façon de la bonne foi du prince, que dans le droit qui était constant par l'Evangile, où il est clair qu'on ne peut avoir qu'une seule femme, sans que jamais on ait douté de cette règle. Mais passons. » Le principe sur lequel ils se sont fondés » (Luther et ses consultants), c'est que les lois du » mariage étant des lois positives, la nécessité en » certains cas en dispensait. » Il fallait avoir ajouté, quoiqu'elles fussent divines : et l'erreur serait en ce cas de reconnaître des nécessités contre ces lois; puisque c'est donner le moyen de les éluder et de s'élever au-dessus de Dieu. Poursuivons : « Ils ont » fondé cette maxime sur la permission que don- » nent Jésus-Christ et saint Paul de rompre les » liens du mariage en certains cas. » Mais au contraire, bien éloignés d'avoir fondé leur résolution sur la permission de rompre ce mariage, ils ont si bien supposé qu'il n'y avait pas lieu de le rompre, qu'ils ont donné au landgrave une autre femme sans le séparer d'avec la sienne : en sorte que ce n'était plus *deux personnes dans une même chair*, comme Jésus-Christ l'avait commandé[3]; mais trois, contre son précepte, et contre le sacré mystère du mariage chrétien, qui ne donne à un mari qu'une seule épouse, comme il ne donne à Jésus-Christ qu'une seule Eglise. Mais voici la conclusion plus ridicule et plus indigne, s'il se peut, que tout le reste : « Ils peuvent, dit-il[4], avoir poussé ce prin- » cipe trop loin, en l'étendant à la polygamie for- » melle : s'ils se sont trompés en cela, leur erreur » vient de ce que j'ai dit, que le divorce est une es- » pèce de polygamie; et ils ont confondu la polyga- » mie directe avec la polygamie indirecte : ce qui » n'est qu'une erreur humaine. » Si, pour éluder une loi expresse de Jésus-Christ, il ne faut qu'embarrasser un discours, et en pousser l'ambiguïté jusqu'à la dernière extrémité où l'on peut aller; le ministre a gagné sa cause : mais tâchons de développer, s'il est possible, l'obscurité affectée de son discours.

IX. *Que les termes du ministre sont incompatibles, et que sa doctrine se détruit par elle-même.* — La polygamie directe et formelle doit être d'avoir deux femmes ensemble, avec lesquelles on vit conjugalement : la polygamie indirecte doit être, après le divorce, d'avoir une femme, vraie femme, sur laquelle on ait le droit conjugal, et une autre qu'on ait quittée, et sur laquelle il ne reste plus aucun

1. *Ext. cap.* In præsentia, *de Sponsal. lib.* IV *Decretal., tit.* I, *cap.* 19. — 2. *Lett.* XXI, *p.* 168. — 3. *Rép. d'un Ministre sur le sujet des Proph. du Dauph., etc.* — 4. *Jur., Lett.* XXI. — 5. *Matth.*, XIX, 6. — 6. *Jur., Lett.* VIII.

1. *Jur., Lett.* VIII, *p.* 151. — 2. *Inst. du Land.*; *Var., liv.* VI. — 3. *Matth.*, XIX. 5. — 4. *Idem.*

droit. Je demande si on s'est jamais avisé d'appeler cela polygamie? Mais tout est permis pour excuser les réformateurs : il faut bien embrouiller les choses quand on n'en peut plus, et que le faible de la cause va se faire sentir aux plus ignorants. Que si on réduit en termes communs le raisonnement du ministre, il veut dire que Luther et ses consultants, persuadés qu'en certains cas, comme dans celui de l'absence ou de l'adultère, on pouvait rompre le mariage en ôtant tout droit au mari sur la femme qu'il avait, sont excusables d'avoir cru sur ce fondement qu'on pouvait donner en même temps à un seul mari un droit légitime sur deux femmes. Mais c'est tout le contraire qu'il faudrait conclure; puisque par les exemples du divorce que le ministre nous allègue, quand ils seraient approuvés, il paraît qu'on ne peut donner une nouvelle femme à un mari, qu'en lui ôtant tout droit sur celle qu'il avait auparavant : de sorte qu'il n'y a rien de plus ridicule, que de s'imaginer des nécessités, telles qu'étaient celles du landgrave, où il n'y ait point de remède qu'en tenant deux femmes ensemble; puisque c'est manifestement lâcher la bride à la licence, et renverser l'Evangile.

X. *Les raisonnements du ministre sur les lois divines et sur celles du mariage convaincus de fausseté.* — Revenons un peu maintenant aux propositions que nous avons laissé passer. Je dis que les lois positives divines, tant qu'elles subsistent, ne sont pas moins indispensables que les naturelles. Je dis qu'on ne peut non plus admettre de nécessité contre les unes que contre les autres, et que tant qu'une loi divine subsiste, alléguer une nécessité pour s'en dispenser, c'est s'élever au-dessus de Dieu même. Je dis que M. Jurieu, qui enseigne le contraire, quoi que Grotius, dont il s'autorise, ait pu dire sur ce sujet, n'a compris ni la notion ni la force de la loi naturelle, qui après tout n'est inviolable qu'à cause qu'elle est divine. Je dis que, sans disputer si Jésus-Christ ou saint Paul ont permis le divorce en certains cas, c'est un attentat impie d'en pousser la permission au delà. Je dis enfin, que le divorce n'a rien de commun avec la polygamie; et que ce serait se moquer de Dieu, quand il aurait permis d'ôter une femme, d'en conclure que sans sa permission on pût en même temps en avoir deux.

XI. *Fausses idées du ministre sur le divorce et sur la séparation des mariés.* — Ce raisonnement du ministre, « que la relation de mari à femme ne » peut non plus être anéantie que celle de fils à » père, à cause qu'elle est fondée sur des actions » très-réelles, qui ne peuvent pas n'avoir pas été » faites[1], » est une preuve constante qu'il n'entend pas ce qu'il dit : car pour peu qu'il l'eût entendu, il aurait pu épargner à son lecteur la peine de réfléchir sur cette *action si réelle* à laquelle il donne tant de force; puisqu'après tout, ce n'est pas celle qui fait le mariage : autrement elle marierait tous les impudiques. Le mariage consiste dans la foi, dans le lien, dans le droit mutuel qu'on a l'un sur l'autre; et quand on ôte ce droit, quand il n'y a plus de foi conjugale, et qu'on résout le contrat de part et d'autre, on n'est non plus mari et femme que si on ne l'avait jamais été.

. *Lett.* VIII, *p.* 49.

Quand le ministre allègue ici *la séparation de corps et de biens*[1], il ne fait que confirmer de plus en plus qu'il parle sans entendre de quoi il s'agit; puisque si le mariage subsiste dans cet état, ce n'est pas, comme le dit ce docteur, *parce que cette relation fondée sur une action si réelle ne se peut jamais anéantir :* c'est à cause que ce qu'on appelle la foi, le contrat, en un mot, le lien du mariage subsiste toujours : autrement chacun des conjoints aurait la liberté de se pourvoir; ce que la séparation de corps et de biens constamment n'opère pas.

XII. *Que, malgré M. Jurieu, les chefs de la Réforme demeurent couverts d'un éternel opprobre.* — A quoi servent donc tous ces détours, et tous les vains raisonnements de la lettre VIII de M. Jurieu, si ce n'est à éblouir les ignorants, et à se donner un air de savant par des distinctions frivoles? C'a été manifestement à ce ministre une faiblesse digne de pitié, de prétendre faire accroire aux gens de bon sens, soit protestants soit catholiques, que des docteurs qui ont permis expressément la polygamie, ne se sont trompés que dans le fait, et n'ont pas détruit un dogme certain de la religion chrétienne, ni établi une erreur judaïque et mahométane; et tout cela pour quelle fin? Pour prouver, en tout cas, que ces docteurs n'étaient pas *des scélérats*[2], car c'est tout ce qu'il prétend. N'est-ce pas là un beau fruit de son travail, et un bel éloge pour les réformateurs du genre humain?

Mais puisqu'il nous pousse jusque-là, comment veut-il donc que nous appelions, et comment veut-il appeler lui-même des gens assez corrompus pour flatter l'intempérance d'un prince, jusqu'à lui permettre la polygamie dont ils rougissaient en leur cœur, puisqu'ils prenaient tant de précautions pour la cacher[3], des gens qui, ayant honte de ce qu'ils faisaient, le font néanmoins, de peur de choquer ce prince qui était l'appui de la Réforme; qui leur déclarait ouvertement qu'il pourrait bien s'adresser à l'empereur pour cette affaire; qui leur faisait aussi entrevoir qu'on pourrait bien y mêler le Pape; qui leur faisait craindre par-là qu'il pourrait bien échapper au parti; qui pour ne rien oublier, et gagner ces âmes vénales par les intérêts les plus bas, leur propose de leur accorder pour prix de leur iniquité tout ce qu'ils lui demanderaient*; soit que ce fût les biens des monastères, ou d'autres choses semblables*[4]? C'est ainsi que les traita le landgrave, qui assurément les connaissait; et au lieu de lui répondre avec la vigueur et le désintéressement que le nom de réformateur demandait, ils lui répondent en tremblant[5] : *Notre pauvre Eglise, petite, misérable et abandonnée a besoin de princes régents vertueux;* tel qu'était sans doute celui-ci, qui voulait bien tout accorder à la Réforme et lui demeurer fidèle, pourvu qu'on lui permît d'avoir plusieurs femmes en sûreté de conscience, à l'exemple des Mahométans ou des païens, et de contenter ses désirs impudiques.

Voilà ceux que votre ministre tâche d'excuser; et « pour ce qui est du landgrave, à Dieu ne plaise, » dit-il[6], que je le justifie d'avoir eu un désir si dé-

1. *Lett.* VIII, *p.* 49. — 2. *Idem, p.* 59, *c.* 2. — 3. *Var., liv.* VI, *n.* 4 *et suiv.* — 4. *Inst. du Land. Var., liv.* VI, *n.* 4. — 5. *Consult. de Luth. Var., liv.* VI, *n.* 7. — 6. *Lett.* VIII, *p.* 59.

» réglé que celui de prendre une seconde femme » avec celle qu'il avait déjà. » Mais si ce prince est inexcusable, Luther et les autres chefs de la Réforme le sont beaucoup davantage, de lui trouver des excuses dans son crime et d'autoriser son impénitence. Au lieu d'être des réformateurs, on voit par là qu'ils ne sont que de ces *conducteurs aveugles* dont le Fils de Dieu a prononcé non-seulement *qu'ils tombent dans l'abîme, mais encore qu'ils y précipitent ceux qui les suivent*[1]. Je n'ai pas besoin d'exagérer davantage une si grande prostitution de la théologie réformée : la chose parle d'elle-même; et quelque étrange qu'elle paraisse dans la déduction qu'on en vient de voir, j'ose assurer qu'elle paraîtra plus odieuse encore et plus horrible quand on en verra l'histoire entière, comme elle est fidèlement rapportée dans le livre *des Variations*.

Toute la Réforme est armée contre ce livre, et M. Burnet a interrompu ses grandes occupations pour y répondre, ou plutôt pour dire qu'il y répondait. Car on n'appellera pas une réponse quarante ou cinquante pages d'un petit volume qu'il vient d'opposer à cette histoire, sans avoir osé attaquer aucun des faits qu'elle contient. C'est une nouvelle manière de combattre une histoire, que d'en laisser tous les faits en leur entier. Tous les autres qui se soulèvent contre celle-ci, la laissent également inviolable. On blâme, on gronde, on menace; mais pour les faits, on n'en a pas encore marqué un seul qu'on accuse de fausseté; et en particulier M. Burnet a laissé passer tous ceux qu'on a avancés sur son Cranmer et sur les autres réformateurs. Ainsi on peut dorénavant tenir pour certain que Luther, Bucer et Mélanchton ne sont pas les seuls qui aient flatté les princes intempérants. Il faut mettre encore en ce rang le héros de M. Burnet, et le chef de la réformation anglicane. M. Burnet continue bien à l'égaler aux Athanase, aux Cyrille, aux Grégoire et autres grands saints; mais pour le purger de sa perpétuelle lâcheté, et de la honteuse prostitution de sa conscience, livrée à toutes les volontés d'un mauvais prince, il n'y songe seulement pas. Nous parlerons à lui une autre fois, il ne faut pas mêler tant de matières, lorsqu'on en veut donner l'intelligence.

XIII. *Un ministre tâche vainement à réprimer M. Jurieu.* — Au reste je suis bien aise de voir que les maximes dont M. Jurieu tâche de souiller la sainteté du mariage, ne soient pas universellement approuvées dans la Réforme. Pendant que nous écrivions ceci, nous avions devant les yeux une lettre, dont nous avons déjà dit un mot, d'un ministre qui trouve aussi mauvais que nous, que M. Jurieu « soit assez inaccessible aux conseils modérés, pour oser dire qu'un mari dont la femme » est captive entre les mains des Barbares, sans » espérance de la pouvoir retirer, peut se remarier, » parce que la nécessité n'a point de loi, et que le » fâcheux remède de la polygamie est plus soutenable, que les impuretés inévitables dans une » perpétuelle séparation à ceux qui n'ont pas le » tempérament tourné du côté de la continence[2]. » Ce ministre rougit pour son confrère de ces nécessités contre l'Evangile, et de *ces impuretés inévitables*, sans que la prière, ni le jeûne y puissent apporter de remède. Il voit comme nous l'inconvénient de cette impure doctrine, qui introduirait le divorce et même la polygamie, aussitôt que l'un des conjoints serait travaillé de maladies, je ne dis pas incurables, mais longues; ou qu'il se trouvât d'ailleurs quelque empêchement qui les obligeât à demeurer séparés. Si cette doctrine avait lieu, qu'y aurait-il de plus inhumain ni de plus brutal que la société du mariage? Mais, en permettant de quitter sa femme, ou ce qui est bien plus détestable, d'en prendre une autre avec elle en cas de captivité; s'il arrivait par hasard, que contre l'espérance du mari, sa femme fût délivrée, laquelle des deux demeurerait? Ou bien serait-il permis à un chrétien d'en avoir deux? M. Basnage en a honte, et il voudrait bien qu'on ne souffrît pas de tels excès, M. Jurieu a pris le dessus et le traite d'ignorant. La Réforme ne permet pas qu'on abandonne ses chefs, ni qu'on en fasse les plus corrompus et les plus infâmes de tous les hommes. On aimera toujours mieux M. Jurieu qui les excuse, quoique pitoyablement, que M. Basnage tout prêt à les condamner. Aussi se tait-on dans les consistoires; les synodes sont muets : M. Basnage lui-même ne reprend l'erreur qu'en tremblant, et comme un homme qui craint la colère envenimée d'un adversaire toujours prêt à se venger à toute outrance : car c'est ainsi qu'il en parle. M. Jurieu triomphe, et la vérité est opprimée.

1. *Matth.*, IV. 14. — 2. *Rép. de M... ministre, sur le sujet des prét. Proph. du Dauphiné, etc.*, p. 3, c. 1.

CINQUIÈME AVERTISSEMENT.

Le fondement des empires renversé par ce ministre.

I. *Caractères bien différents de l'ancien christianisme, et du christianisme prétendu réformé.* — Mes chers frères, Dieu, qui est le père et le protecteur de la société humaine, qui a ordonné les rois pour la maintenir, qui les a appelés ses christs, qui les a faits ses lieutenants, et qui leur a mis l'épée en mains pour exercer sa justice, a bien voulu, à la vérité, que la religion fût indépendante de leur puissance, et s'établît dans leurs Etats malgré les efforts qu'ils feraient pour la détruire : mais il a voulu en même temps, que, bien loin de troubler le repos de leurs empires ou d'affaiblir leur autorité, elle la rendît plus inviolable, et montrât, par la patience qu'elle inspirait à ses défenseurs, que l'obéissance qu'on leur doit est à toute épreuve. C'est pourquoi c'est un mauvais caractère et un des effets des plus odieux de la nouvelle Réforme d'avoir armé les sujets contre leurs princes et leur patrie, et d'avoir rempli tout l'univers de guerres civiles; et il est encore plus odieux et plus mauvais de l'avoir fait par principes, et d'établir, comme fait encore M. Jurieu, des maximes séditieuses qui tendent à la subversion de tous les empires et à la dégradation de toutes les puissances établies de Dieu. Car il n'y a rien de plus opposé à l'esprit du christianisme, que la Réforme se vantait de rétablir, que

cet esprit de révolte, ni rien de plus beau à l'ancienne Eglise, que d'avoir été tourmentée et persécutée jusqu'aux dernières extrémités durant trois cents ans, et depuis à diverses reprises par des princes hérétiques ou infidèles, et d'avoir toujours conservé dans une oppression si violente une inaltérable douceur, une patience invincible, et une inviolable fidélité envers les puissances. C'est un miracle visible qu'on ne voie durant tous ces temps, ni sédition, ni révolte, ni aigreur, ni murmure parmi les chrétiens : et ce qu'il y avait de plus remarquable dans leur conduite, c'était la déclaration solennelle qu'ils faisaient de pratiquer cette soumission envers l'empire persécuteur, non point comme une chose de perfection et de conseil, mais comme une chose de précepte et d'obligation indispensable : alléguant non-seulement les exemples, mais encore les commandements exprès de Jésus-Christ et des apôtres : d'où ils concluaient que l'empire ni les empereurs n'auraient jamais rien à craindre des chrétiens, en quelque nombre qu'ils fussent, et quelques persécutions qu'on leur fit souffrir. *Plus il y aura de chrétiens*, disaient-ils à leurs persécuteurs [1], *plus y aura de gens de qui jamais vous n'aurez rien à craindre.* Il n'y a donc rien, encore un coup, de plus opposé à l'ancien christianisme que ce christianisme réformé, puisqu'on a fait et qu'on fait encore dans celui-ci un point de religion de la révolte, et que dans l'autre on en fait un de l'obéissance et de la fidélité.

II. *Dessein de cet Avertissement.* — Que la Réforme ne pense pas s'excuser sur ce qu'elle semble à la fin avoir condamné en France et en Angleterre, par ses plus fameux écrivains, ces guerres civiles de religion, et les maximes dont on les avait soutenues. Car les réprouver quelque temps pour y revenir après, c'est bien montrer qu'on a honte de son erreur; mais c'est montrer en même temps qu'on ne veut pas s'en corriger; et c'est enfin augmenter, dans un article si important à la tranquillité publique, les variations dont la Réforme est convaincue.

C'est, mes frères, ce que j'entreprends de vous découvrir dans cet Avertissement. J'entreprends, dis-je, de vous découvrir que votre Réforme n'est pas chrétienne, parce qu'elle n'a pas été fidèle à ses princes et à sa patrie. Que la proposition ne vous fâche pas : il sera temps de se fâcher si ma preuve vous paraît défectueuse, si je vous laisse le moindre doute de ce que j'avance : en attendant, lisez sans aigreur ce que je vous expose pour votre bien. Je dirai tout avec ordre; et quoiqu'il fût naturel, en déduisant ce que j'ai à dire d'un seul et même principe, de vous le développer sans interruption par la suite d'un même discours, je partagerai celui-ci pour votre commodité en plusieurs parties, que les titres vous apprendront.

Maxime de M. Jurieu, qu'on peut faire la guerre à son prince et à sa patrie pour défendre sa religion; que cette maxime est née dans l'hérésie. — Variations de la Réforme.

III. *Les guerres civiles sous prétexte de religion ont paru pour la première fois dans l'hérésie.* — Ce qui aggrave le crime de la Réforme si souvent rebelle, c'est de voir d'un côté naître l'Eglise avec l'esprit de fidélité et d'obéissance au milieu de l'oppression la plus violente, et de voir de l'autre l'esprit contraire, c'est-à-dire l'esprit de sédition et de révolte, prendre naissance et se perpétuer dans les hérésies. Les premiers des chrétiens qui ont pris séditieusement les armes avec une ardeur furieuse, sous prétexte de persécution, ont été les donatistes : c'est une vérité constante. Il n'est pas moins assuré que les premiers qui ont fait des guerres réglées à leurs souverains pour la même cause, ont été les manichéens, les plus insensés et les plus impies de tous les hommes. Pour ce qui regarde les donatistes, il n'y a personne qui ne sache les fureurs de leurs circumcellions, rapportées en tant de lieux de saint Augustin [1], qui montre même que les violences de ce parti séditieux ont égalé les ravages que les Barbares faisaient alors dans les plus belles provinces de l'empire. Et quant aux manichéens, nous en avons raconté les guerres sanglantes dans le livre XI des *Variations* [2]. Les albigeois ont suivi ce mauvais exemple : aussi avons-nous vu qu'ils étaient de dignes rejetons de cette abominable secte. Les wiclefites n'ont point eu de honte de marcher sur leurs pas : les hussites et les taborites les ont imités; et puisqu'enfin il en faut venir aux sectes de ces derniers siècles, on sait l'histoire des luthériens et des calvinistes.

C'était un terrible préjugé contre la Réforme naissante, de n'avoir pu prendre l'esprit de l'ancien christianisme qu'elle se vantait de rétablir, et d'avoir pris au contraire l'esprit turbulent et séditieux qui avait été conçu, et qui s'était conservé dans l'hérésie. Car c'était d'un côté ne pouvoir prendre l'esprit de Jésus-Christ; et de l'autre prendre l'esprit opposé, c'est-à-dire, l'esprit de sédition, que Jésus-Christ nous fait voir être l'esprit du démon et de son empire [3]; d'où suit aussi selon sa parole la désolation des royaumes et de toute la société humaine, que Dieu a formée par ses lois, et qu'il a prise en sa protection.

IV. *Variations de la Réforme sur ce sujet.* — Sur une si pressante accusation, il n'est pas aisé d'exprimer combien la Réforme a été déconcertée. Tantôt elle a fait profession d'être soumise et obéissante; tantôt elle a étalé les sanguinaires maximes qui exhortaient à prendre les armes sans se soucier du nom ni de l'autorité du prince. Elle a fait d'abord la modeste : il le fallait bien quand elle était faible; et d'ailleurs comment soutenir sans ce caractère, le nom et le caractère du christianisme réformé? C'est pourquoi au commencement, à l'exemple des premiers chrétiens, on ne nous vantait que douceur, que patience, que fidélité. *Il vaut mieux souffrir*, disait Mélanchton [4], *toutes sortes d'extrémités, que de prendre les armes pour les affaires de l'Evangile* (c'est du nouvel Evangile qu'il voulait parler) *et d'exciter des guerres civiles : tout bon chrétien, tout homme de bien*, continuait-il, *doit empêcher les ligues* qu'on trame secrètement sous prétexte de religion. Luther, tout violent qu'il était, défendait les armes dans cette cause, et fit même un sermon exprès dont le titre était : *Que les abus*

1. *Tertul., Apol., c.* 36 *et seq.*

1. *Epist.* CXI. *ad Victorian., tom.* II, *col.* 319. — 2. *Var., liv.* XI, *n.* 13, 14. — 3. *Matt.*, XII. 25, 26. — 4. *Lib.* III, *Ep.*, 16; *Lib.* IV, *Ep.*, 35, 110, 111; *Var., liv.* V, *n.* 32, 33.

doivent être ôtés, non par la main, mais par la parole[1]. La papauté devait tomber dans peu de temps; mais seulement par le souffle de la prédication de Luther, *pendant qu'il boirait sa bière et tiendrait de doux propos au coin de son feu avec son cher Mélanchton et avec Amsdorf.* Les calvinistes n'étaient pas moins doux en apparence. Il ne faut qu'écouter Calvin écrivant à François Ier en 1536, à la tête de ce fameux livre de l'*Institution*, où il se plaint à ce prince qu'on lui faisait immoler à la vengeance publique ses plus fidèles sujets, avec de solennelles protestations de l'inébranlable fidélité de lui et des siens. Il ne faut, trente ans après, et jusqu'à la veille des guerres civiles, qu'écouter Bèze et sa magnifique comparaison de l'Eglise avec une enclume, qui n'était faite que pour recevoir des coups, et non pas pour en donner; mais qui aussi en les recevant brisait souvent les marteaux dont elle était frappée[2]. Voilà des colombes et des brebis qui n'ont en partage que d'humbles gémissements et la patience : c'était le plus pur esprit et la parfaite résurrection de l'ancien christianisme; mais il n'était pas possible qu'on soutînt longtemps ce qu'on n'avait pas dans le cœur. Au milieu de ces modesties de Luther, il échappait des paroles de menaces et de violence qu'il ne pouvait retenir : témoin celles qu'il écrivit à Léon X, après la sentence où ce Pape le citait devant lui; qu'il espérait bientôt y comparaître avec vingt mille hommes de pied et cinq mille chevaux, et qu'alors il se ferait croire[3]. Ce n'était là encore que des paroles; mais on en vint bientôt aux effets[4]. Ces ligues tant détestées par Mélanchton se formèrent à son grand regret par les conseils de Luther[5]. Le landgrave et les protestants prirent les armes sur de vains ombrages : Mélanchton en rougissait pour le parti; mais Luther prit en main la défense des rebelles; et il osa bien menacer Georges de Saxe, prince de la maison de ses maîtres, de faire tourner contre lui les armes des princes pour l'exterminer lui et ses semblables, qui n'approuvaient pas la Réforme. Enfin, il n'oublia rien de ce qui pouvait animer les siens; et irriter contre Rome, qui, malgré ses prédications et ses prophéties, avait bien osé subsister au-delà du terme qu'il lui donnait; il mit au jour la thèse sanguinaire, où il soutenait que le Pape était « un loup enragé, » contre lequel il fallait assembler les peuples, et » ne pas épargner les princes qui le soutiendraient, » fût-ce l'empereur lui-même[6]. » L'effet suivit les paroles. L'électeur de Saxe et le landgrave prirent les armes contre Charles V; mais l'électeur, plus consciencieux que ne voulait la Réforme, ne savait comment concilier avec l'Evangile cette guerre contre le chef de l'empire. On trouva l'expédient dans le manifeste de traiter Charles V, non comme empereur (car c'était précisément cette qualité qui troublait la conscience de l'électeur), mais comme *se portant pour empereur*[7]; comme si c'était un usurpateur, ou qu'il fût au pouvoir des rebelles de le dépouiller de l'empire. Tout devint permis par cette illusion; et la propre déclaration des princes ligués fut un témoignage éternel, que ceux qui entreprenaient cette guerre, la tenaient injuste contre un empereur reconnu de tout le monde.

V. *Malheurs de la France par la Réforme.* — Je n'ai pas besoin de parler de la France : on sait assez que la violence du parti réformé, retenue sous les règnes forts de François Ier et de Henri II, ne manqua pas d'éclater dans la faiblesse de ceux de François II et de Charles IX. On sait, dis-je, que le parti n'eut pas plus tôt senti ses forces, qu'on n'y médita rien de moins que de partager l'autorité, de s'emparer de la personne des rois, et de faire la loi aux catholiques. On alluma la guerre dans toutes les villes et dans toutes les provinces : on appela les étrangers de toutes parts au sein de la France, comme à un pays de conquête; et on mit ce florissant royaume, l'honneur de la chrétienté, sur le bord de sa ruine, sans presque jamais cesser de faire la guerre, jusqu'à ce que le parti dépouillé de ses places fortes fût dans l'impuissance de la soutenir.

Ceux qui n'ont que les dragons à la bouche, et qui pensent avoir tout dit pour la défense de leur cause quand ils les ont seulement nommés, doivent souffrir à leur tour qu'on leur représente ce que le royaume a souffert de leurs violences, et encore presque de nos jours. Ils sont convaincus par actes et par leurs propres délibérations qu'on a en original, d'avoir alors exécuté en effet par une puissance usurpée, plus qu'ils ne se plaignent à présent d'avoir souffert de la puissance légitime. Le fait en a été posé dans l'*Histoire des Variations*[1], et n'a pas été contredit. On y a dit qu'on avait en main en original les ordres des généraux et ceux des villes à la requête des *consistoires*, pour contraindre les *papistes* à embrasser la Réforme *par taxes, par logemens, par démolitions de leurs maisons, et par découverte de leurs toits.* Ceux qui s'absentaient pour éviter ces violences étaient dépouillés de leurs biens. Les registres des hôtels-de-ville de Nîmes, de Montauban, d'Alais, de Montpellier, et d'autres villes du parti, sont pleines de telles ordonnances. On a été bien plus avant, une infinité de prêtres, de religieux, de catholiques de tous les états ont été massacrés dans le Béarn par les ordres de la reine Jeanne, sans autre crime que celui de leur religion ou de leur ordre. Il y a encore des actes authentiques des habitants de La Rochelle, où il est porté que la guerre fut renouvelée à l'occasion des prêtres qu'ils précipitèrent dans la mer jusqu'au nombre de vingt-six ou de vingt-sept : de sorte que ceux qui nous vantent leur patience et leurs martyres sont en effet les aggresseurs, et le sont de la manière la plus sanguinaire. Ces dragons, dont on fait sonner si haut les violences, ont-ils approché de ces excès? Et tout ce qu'on leur reproche d'avoir entrepris sans ordre, de combien est-il au-dessous des violences, où les protestants se sont emportés par des ordres bien délibérés et bien signés? On a avancé ces faits publiquement : M. Jurieu ou quelqu'autre les ont-ils niés, ou ont-ils dit un seul mot pour les affaiblir? Rien du tout; parce qu'ils savent bien qu'ils sont connus par toute la chrétienté, écrits dans toutes les histoires, et de plus prouvés par actes publics. Mais c'étaient, disaient-ils, des

1. *Var., liv.* I, *n.* 31; *liv.* II, *n.* 9. — 2. *Hist. de Bèze, liv.* VI. *Var., liv.* X, *n.* 47. — 3. *Var., liv.* I, *n.* 25; *Luth. adv. Ant. Bull.*, *T.* II. — 4. *Var., liv.* IV, *n.* I *et suiv.* — 5. *Var., liv.* II, *n.* 14 *et suiv.* — 6. *Disp.*, 1540, *prop.* 39 *et seq.*, *T.* I; *Vid. Sleid.*, *l.* 16; *Var., liv.* I, *n.* 25; *Liv.* VIII, *n.* 1. — 7. *Sleid., lib.* 17; *Var., liv.* VIII, *n.* 1, 2, 3.

1. *Var., liv.* X, *n.* 52.

temps de guerres, et il n'en faut plus parler, comme s'ils étaient les seuls qui eussent droit de se plaindre de la violence, et que ce ne fût pas au contraire une preuve contre leur Réforme, d'avoir entrepris par maximes de religion des guerres dont les effets ont été si cruels.

VI. *Séditieuses explications de l'Apocalypse.* — Joignons à toutes ces choses les explications sanguinaires qu'on donnait à l'Apocalypse, où la Réforme, en prenant pour elle et interprétant contre Rome ce commandement : *Sortez de Babylone*, s'appliquait aussi à elle-même cet autre commandement du même lieu, *faites-lui comme elle vous a fait ;* d'où nous avons vu qu'elle concluait, qu'il lui était commandé, non-seulement de sortir de Rome, mais encore de l'exterminer à main armée avec tous ses sectateurs, partout où on les trouverait, avec une espérance certaine de la victoire[1].

VII. *Autres variations de la Réforme : ses vains efforts pour prouver que ces guerres civiles n'ont pas été des guerres de religion.* — Voilà donc la Réforme convaincue d'avoir entrepris, et encore d'avoir entrepris par maximes, et comme par un précepte divin, les guerres qu'elle semblait détester au commencement. Mais si elle rougissait du dessein de les entreprendre, elle en a encore rougi après l'avoir exécuté. C'est pourquoi, ne pouvant nier le fait, ni faire oublier au monde ses guerres sanglantes ; quand elle a cru que les causes en pouvaient être oubliées par le temps, elle a employé tout ce qu'elle avait de plus habiles écrivains pour soutenir que ces guerres, tant reprochées à la Réforme ne furent jamais des guerres de religion : et non-seulement M. Bayle dans sa *Critique* de M. Maimbourg, et M. Burnet dans son *Histoire de la réformation anglicane*[2], mais encore M. Jurieu, qui s'en dédit aujourd'hui dans son *Apologie de la Réforme*, ont épuisé toute leur adresse à soutenir ce paradoxe.

VIII. *Paroles remarquables de M. Jurieu qui condamne les guerres civiles de la Réforme.* — Il n'y a rien de plus étrange que la manière dont il défend les réformés, de la conjuration d'Amboise, qui est l'endroit par où ont commencé toutes les guerres : « La tyrannie des princes de Guise ne » pouvait être abattue que par une grande effusion » de sang : L'ESPRIT DE CHRISTIANISME NE SOUFFRE » POINT CELA ; mais si l'on juge de cette entreprise » par les règles de la morale du monde, elle n'est » point du tout criminelle ; » et il conclut « qu'elle » ne l'est en tout cas que selon les règles de l'Évangile[3]. » Par où l'on voit clairement, en premier lieu, que toutes ces guerres des prétendus réformés selon lui étaient injustes et contraires à l'esprit du christianisme ; et en second lieu, qu'il se console de ce qu'elles sont contraires à cet esprit *et aux règles de l'Evangile*, sur ce qu'en tout cas, à ce qu'il prétend, elles sont conformes *aux règles de la morale du monde ;* comme si ce n'était pas le comble du mal de lui chercher des excuses dans le dérèglement du genre humain corrompu, qui ne l'est pourtant pas assez, comme nous l'avons démontré ailleurs[4], pour approuver de tels attentats. C'est ainsi que M. Jurieu défend la Réforme ; et tout cela pour confirmer ce qu'il avait dit, « que la religion » s'est trouvée purement par accident dans ces » querelles, et pour y servir de prétexte[1]. »

IX. *M. Jurieu n'a rien à répliquer aux preuves par lesquelles on a fait voir que ces guerres de la Réforme y ont été entreprises par maxime de religion.* — Il n'a pas été malaisé de le convaincre. Car, outre que c'était à la Réforme une action assez honteuse de vouloir bien donner un prétexte à une guerre que ce ministre avouait alors contraire à l'esprit et aux règles du christianisme ; il est plus clair que le jour que la religion était le fond de toutes ces guerres. C'est ce qu'on voit dans le livre des *Variations*[2], par la propre Histoire de Bèze, par les consultations, par les requêtes, par les délibérations et par les traités qu'il rapporte ; on voit, dis-je, plus clair que le jour, par toutes ces choses, que la guerre fut entreprise dans la Réforme par délibération expresse des ministres et de tout le parti, et par principe de conscience : en sorte qu'il n'est pas possible de s'empêcher de le voir en lisant le Xe livre des *Variations*, où cette matière est traitée, et qu'en effet M. Jurieu n'a rien eu à y répliquer, si ce n'est ce mot seulement : « Ce n'est » point, dit-il[3], mon affaire de parler de cette ma» tière ; on y répondra si l'on veut : et pour moi ce » que j'en ai dit dans ma Réponse à l'histoire du » jésuite Maimbourg me suffit. » Il est content de lui-même, c'est assez ; et il ne veut pas seulement songer que tout ce qu'il a dit sur ce sujet est clairement réfuté, non point par raisonnement, mais par actes ; et sans ici répéter tout le reste qui est produit dans l'*Histoire des Variations*[4], par les décrets très-formels du synode national de Lyon en 1563, dès le commencement des guerres.

X. *Décret décisif du synode national de Lyon, qui contraint M. Jurieu à se dédire.* — On y accorde par décret exprès la Cène à un abbé réformé à la nouvelle manière, parce que, sans se défaire de son abbaye dont le revenu l'accommodait, « il » en avait brûlé les titres, et n'avait pas permis » depuis six ans qu'on y chantât messe ; ainsi s'était » toujours PORTÉ FIDÈLEMENT, et avait PORTÉ LES » ARMES POUR MAINTENIR L'ÉVANGILE[5]. » Ce n'est pas ici un prétexte : ce sont les armes portées ouvertement pour l'Evangile réformé, et cette action honorée dans le parti jusqu'à y être récompensée et ratifiée par la réception de la Cène.

Oser vous dire après cela que ce n'est pas ici une guerre de religion, c'est vous déclarer, mes frères, qu'on n'a besoin ni de raison ni de bonne foi, ni même de vraisemblance, pour vous persuader tout ce que l'on veut. Mais voici un cas bien plus étrange, et un décret bien plus surprenant du même synode national. *Un ministre qui autrement s'était bien comporté*, c'est-à-dire, qui avait bien fait son devoir à inspirer la révolte, pour réparer cette faute « avait écrit à la reine-mère, qu'il n'a» vait jamais consenti au port des armes, jaçoit » qu'il y eût consenti et contribué ; fut obligé à un » jour de Cène de faire confession publique de sa » faute devant tout le peuple ; » et, pour pousser

1. *Explic. de l'Apoc., Aver. aux Prot. sur l'Acc. des Proph.*, *n.* I. — 2. *Hist. de la Réf. Ang., II. part., liv.* 3. *Var., liv.* X, *n.* 42 *et suiv.* — 3. *Apol. de la Réf., I. part., ch.* 15, *p.* 453. *Var., liv.* X, *n.* 49. — 4. *Var., idem.*

1. *Jur., Apol. de la Ref. ibid., ch.* 10. — 2. *Var., liv.* X, *n.* 25, 26 *et suiv.* — 3. *Jur., Lett.* IX. — 4. *Var., liv.* X, *n.* 36, 37. — 5. *Idem.*

l'audace jusqu'au bout, *à faire entendre à la reine sa pénitence;* de peur que cette princesse, qui était alors régente, ne s'imaginât qu'on fût capable de garder aucune mesure avec elle et avec le roi. N'est-ce pas là déclarer la guerre, et la déclarer à la propre personne de la régente, et de la part de tout un synode national, afin qu'on ne doute pas que ce ne soit une guerre de religion, et encore de tout le parti? Mais on n'en demeure pas là. Pour éviter le scandale que ce ministre avait donné à son Église en se repentant de son crime, et marquant ses soumissions à la reine, on permet au synode de sa province *de le changer de lieu;* en sorte qu'on ne le voie plus dans celui qu'il avait scandalisé en se montrant bon sujet. Loin de se repentir d'avoir pris les armes, la Réforme ne se repent que de s'être repentie de les avoir prises; et au lieu de rougir de ces excès, M. Jurieu répond hardiment : « M. de Meaux doit savoir que nous ne nous faisons » pas une honte de ces décisions de nos synodes. »

XI. *Contradiction de la Réforme : M. Jurieu contraint de soutenir les guerres civiles qu'il avait condamnées.* — Mais si la Réforme n'avait point de honte des guerres qu'elle avait faites pour la religion, pourquoi donc M. Jurieu ne les osait-il avouer il y a quelques années? Et pourquoi écrivait-il que la religion *s'y était trouvée purement par accident?* C'était une espèce de réparation de ces attentats, que de tâcher de les pallier comme il faisait : mais maintenant il lève le masque. En parlant de ses réformés en l'état où ils sont en France, il déclare « qu'il faut être aveugle pour ne » pas voir que des gens à qui on renfonce la vérité » dans le cœur à coup de barre, ne se relèveront » PAS LE PLUS TÔT QU'ILS POURRONT ET PAR TOUTES » SORTES DE VOIES[1]. » D'où il conclut que « dans » peu d'années on verra un grand éclat de ce feu » que l'on renferme sans l'étouffer. » Ce n'est pas seulement prédire, c'est souffler la rébellion, que de parler de cette sorte. Il ne dissimule point que les prétendus réformés n'aient *la fureur et la rage dans le cœur : et c'est*, dit-il[2], *ce qui fortifie la haine qu'ils avaient pour l'idolâtrie;* dont il rend cette raison, *que les passions humaines*, telles que sont la rage et la fureur, *sont de grands secours aux vertus chrétiennes.* Voici un nouveau moyen de fortifier les vertus et *des vertus chrétiennes*, que les apôtres ne connaissaient pas. Saint Paul a fondé sur la charité toutes les vertus chrétiennes : mais qu'a-t-il dit de la charité, sinon, « qu'elle est » douce, qu'elle est patiente, qu'elle n'est ni en- » vieuse ni ambitieuse, qu'elle ne s'énorgueillit » point, ni ne s'aigrit point[3]? » Et notre docteur nous dit qu'elle est furieuse. Quelle vertu, quelle vérité, quelle religion est celle-là, qui emploie jusqu'à la rage pour se maintenir dans un cœur? C'est ainsi que sont disposés les réformés selon M. Jurieu, et c'est ainsi qu'il les veut. Car il n'oublie rien pour nourrir en eux ces sentiments qui les portent à la révolte : et pour les y exciter il fait une lettre entière[4], où sans pallier comme auparavant le crime des guerres civiles, il entreprend ouvertement de les justifier. Lui qui hésitait auparavant, ou plutôt qui sans hésiter décidait, comme

1. *Accomp. des Proph. Avis à tous les chrét.* — 2. *Idem.* — 3. *I. Cor.*, XIII. 4. — 4. *Jur., Lett.* IX.

on vient de voir, que ces guerres contre son pays et son prince légitime, *étaient contraires à l'esprit du christianisme et aux règles de l'Evangile*, trop heureux de pouvoir les excuser *par les règles de la morale* corrompue du monde, dit maintenant à la face de l'univers et au nom de toute la Réforme : *Nous ne nous faisons pas une honte des décisions de nos synodes*, qui ont soutenu qu'on est en droit, pour défendre la religion, de faire la guerre à son roi et à sa patrie. C'est la femme prostituée qui ne rougit plus, qui après avoir longtemps déguisé son crime et cherché de vaines excuses à ses infidélités, à la fin étant convaincue, se fait un front d'impudique, comme parle l'Ecriture sainte, et dit hardiment : *Oui, j'ai aimé des étrangers, et je marcherai après eux*[1].

Il ne faudrait rien davantage que sa honte d'un côté et sa hardiesse d'un autre pour la confondre. Que nous dira donc M. Jurieu, qui après avoir condamné ces guerres, aujourd'hui en entreprend la défense? Et n'est-il pas confondu par ses propres variations? Mais ne laissons pas d'écouter ses faibles raisonnements.

Réponses de M. Jurieu à l'exemple de l'ancienne Eglise. Question : Si la soumission des premiers chrétiens n'était que de conseil, ou en tout cas un précepte accommodé à un certain temps.

XII. *Sentiments des martyrs : ce que M. Jurieu y a répondu.* — Les réponses de ce ministre sont prises d'un dialogue de Buchanan qui a pour titre : *Du droit de régner dans l'Ecosse.* Les sentiments en sont si excessifs, qu'il a été détesté par les plus habiles gens de la Réforme : mais aujourd'hui M. Jurieu en prend l'esprit; et aussi ne lui restait-il que ce moyen-là de saper les fondements, et de renverser le droit des monarchies.

Il faut écouter avant toutes choses ce qu'ils répondent à l'exemple des martyrs. Il n'y a personne qui ne soit touché, quand on les voit dans leur passion, entre les mains et sous les coups des persécuteurs, les conjurer *par le salut de l'empereur*[2], *et la vie* comme par une chose sainte, de contenter le désir qu'ils avaient de souffrir pour Jésus-Christ. « A » Dieu ne plaise, disaient-ils[3], que nous offrions » pour les empereurs le sacrifice que vous nous de- » mandez pour eux ; on nous apprend à leur obéir, » mais non pas à les adorer. » L'obéissance qu'ils leur rendaient, servait de preuve à celle qu'ils voulaient rendre à Dieu. « J'ai été, disait saint Jules[4], » sept fois à la guerre : je n'ai jamais résisté aux » puissances, ni reculé dans les combats, et je m'y » suis mêlé aussi avant qu'aucun de mes compa- » gnons. Mais si j'ai été fidèle dans tels combats, » croyez-vous que je le sois moins dans celui-ci, » qui est bien d'une autre importance? » Tout est plein de semblables discours dans les Actes des martyrs; la profession qu'ils faisaient, parmi les supplices, de demeurer fidèles à leurs princes en tout ce qui ne serait pas contraire à la loi de Dieu, faisait la gloire de leur martyre ; et ils la scellaient de leur sang comme le reste des vérités qu'ils annonçaient. Mais écoutons ce que leur répond M. Jurieu. « A Dieu ne plaise, dit-il[5], que je voulusse

1. *Jer.*, II. 25. — 2. *Act., Jul., Act. Marc. et Nicand., etc.* — 3. *Act. Phil. Epist. Heracl., etc.* — 4. *Act. Jul.* — 5. *Jur., Lett.* IX, *p.* 67, *c.* 2 *et suiv.*

» diminuer le mérite des martyrs, et rien rabattre » des louanges qu'on leur donne : mais je voudrais » bien qu'on me fît voir qu'ils ont été en état de se » pourvoir contre les violences des empereurs ro- » mains. Que pouvait faire, continue-t-il, un si petit » nombre de gens épars dans toute l'étendue d'un » grand empire, qui avait toujours sur pied des » armées nombreuses pour la garde de ses vastes » frontières? Ce n'était donc pas seulement piété, » mais c'était prudence aux premiers chrétiens de » souffrir un moindre mal pour en éviter un plus » grand. » C'est sa première raison, qu'il a tirée de Buchanan, son grand auteur : mais voyons celles dont il la soutient[1]. « Outre cela, on ne saurait » tirer un grand avantage de la conduite des pre- » miers chrétiens au sujet de la prise des armes. Il » y en avait plusieurs qui ne croyaient pas qu'il fût » permis de se servir du glaive en aucune manière, » ni à la guerre ni en justice pour la punition des » criminels : c'était une sévérité outrée, et une » maxime généralement reconnue pour fausse au- » jourd'hui; tellement que leur patience ne venait » que d'une erreur et d'une morale mal entendue. » Voilà donc la seconde cause de la patience des martyrs : la première était leur faiblesse; la seconde était leur erreur. Voilà d'abord comme on traite ceux dont on dit qu'on ne voudrait diminuer en rien le mérite.

Mais le ministre sait bien en sa conscience, que le sentiment de l'Eglise n'était pas celui de ces esprits outrés qui condamnaient universellement l'usage des armes. Nous venons d'ouïr un martyr qui fait gloire d'avoir bien servi les empereurs à la guerre : cent autres en ont fait autant; et l'Eglise ne les met pas moins parmi les saints. Tertullien, dont on aurait le plus à craindre ces maximes outrées n'hésite point à dire au sénat et aux magistrats de Rome au nom de tous les chrétiens[2] : « Nous » sommes comme tous les autres citoyens dans les » exercices ordinaires; nous labourons, nous navi- » guons, nous faisons la guerre avec vous. Nous » remplissons la ville, le palais, le sénat, le mar- » ché, le camp et les armées; il n'y a que les tem- » ples seuls que nous vous laissons. » C'est-à-dire, que, hors la religion, tout le reste leur était commun avec leurs concitoyens et les autres sujets de l'empire. Il y avait même des légions toutes composées de chrétiens. On connaît celle dont les prières furent si favorables à Marc-Aurèle[3], et celle qui fut immolée à la foi sous la conduite de saint Maurice : on entend bien que je parle de cette fameuse légion thébaine, dont le martyre est si fameux dans l'empire de Dioclétien et de Maximien.

M. Jurieu n'ignorait pas ces grands exemples; et c'est pourquoi il ajoute : « Dans le fond ce n'é- » tait point cette délicatesse de conscience qui a » empêché les premiers chrétiens de se défendre » contre leurs persécuteurs : car ces dévots, dont » la morale était si sévère, étaient en petit nombre » en comparaison des autres[4]. » Il eût donc mieux fait de supprimer cette raison, qui lui paraît sans force à lui-même. Mais c'est qu'il est bon d'embrouiller toujours la matière, en entassant beaucoup d'inutilités, et à la fin d'affaiblir un peu l'autorité de l'ancienne Eglise dont les exemples l'accablent.

Il poursuit; et pour montrer que le nombre de ces faux dévots, qui croyaient les armes défendues aux chrétiens, était petit, il nous dit ceci pour toute preuve : « Par les plaintes que les Pères nous font » des maux des chrétiens de leur siècle, il est bien » aisé à comprendre que des gens aussi peu régu- » liers dans leur conduite, qu'étaient plusieurs » chrétiens d'alors, ne se laissaient pas tuer par » conscience, mais par faiblesse et par impuis- » sance. » C'est ce que diraient des impies, s'ils voulaient affaiblir la gloire des martyrs et les témoignages de la religion. Au reste, il est évident que tout cela ne servait de rien à M. Jurieu. Il avait, comme on vient de voir, assez de moyens pour justifier les chrétiens des premiers siècles, sans en alléguer les mauvaises mœurs : mais il n'a pu se refuser à lui-même ce trait de chagrin contre l'Eglise primitive, dont on lui objecte trop souvent l'autorité.

« Enfin, conclut-il, quand les premiers chrétiens » par tendresse de conscience n'auraient pas pris le » parti de se défendre, en cela sans doute ils n'au- » raient pas mal fait : il est toujours permis de se » relâcher de son droit; car on fait de son bien ce » qu'on veut : mais on ne pèche pourtant pas en se » servant de ses droits. Il y a, continue-t-il, de la » différence entre le mieux et le bien. Celui qui » marie sa fille fait bien, et celui qui ne la marie » pas fait mieux. Supposé que les chrétiens aient » mieux fait, en ne prenant pas les armes pour se » garantir de la persécution (car c'est de quoi le » ministre doute), il ne s'ensuit pas que ceux qui » font autrement ne fassent bien, et que peut-être » ils ne fassent mieux en certaines circonstances. » Il ne restait plus au ministre que de proposer un moyen de mettre la Réforme armée, et non-seulement menaçante, mais encore ouvertement rebelle à ses rois, au-dessus de l'Eglise ancienne, humble et souffrante, qui ne connaissait d'autres armes que celles de la patience.

XIII. *Première glose de M. Jurieu, que l'obéissance proposée aux chrétiens durant les persécutions, était de perfection et de conseil, et non d'obligation et de commandement. Preuve du contraire.* — Telles sont les réponses de M. Jurieu. Pour commencer par la dernière, qu'il fonde sur la distinction de perfection et de conseil, et du bien de nécessité et d'obligation, le ministre nous allègue le mot de saint Paul : *Celui qui marie sa fille fait bien, mais celui qui ne la marie pas fait mieux*[1]. Mais, pour appliquer ce passage à la matière dont il s'agit, il faudrait qu'il fût écrit quelque part, ou qu'on pût attribuer aux apôtres et aux premiers chrétiens cette doctrine : C'est bien fait à des sujets persécutés de prendre les armes contre leurs princes; mais c'est encore mieux fait de ne pas les prendre. M. Jurieu oserait-il bien attribuer cette doctrine aux apôtres? Mais en quel endroit de leurs écrits en trouvera-t-il le moindre vestige? Quand les premiers chrétiens nous ont fait voir qu'ils étaient fidèles à leur patrie quoiqu'ingrate, et aux empereurs quoiqu'impies et persécuteurs, ont-ils laissé échapper la moindre parole pour faire entendre

1. *Jur., Lett.* IX, *p.* 68. — 2. *Apol., c.* 37, 40. — 3. *Idem, c.* 45. — 4. *Jur., Lett.* IX.

1. *I. Cor.*, VII. 38.

qu'il leur eût été permis d'agir autrement, et que la chose était libre? Au contraire, lorsqu'ils entreprennent de prouver qu'ils sont fidèles à tous leurs devoirs, ils commencent par déclarer qu'ils ne manquent à rien « ni envers Dieu ni envers l'empereur » et sa famille; qu'ils paient fidèlement les charges » publiques selon le commandement de Jésus-Christ: » Rendez à César ce qui est à César[1]; » qu'ils font des vœux continuels pour la prospérité de l'empire, des empereurs, de leurs officiers, du sénat dont ils étaient les chefs, de leurs armées : et enfin, leur disaient ces bons citoyens fidèles à Dieu et aux hommes, « à la réserve de la religion, dans laquelle » notre conscience ne nous permet pas de nous unir » avec vous, nous vous servons avec joie dans tout » le reste; priant Dieu de vous donner avec la sou- » veraine puissance de saintes intentions[2]. » C'est ainsi qu'ils n'oublient rien pour signaler leur fidélité envers leurs princes; et afin qu'on ne doutât pas qu'ils ne la crussent d'obligation indispensable, ils en parlent comme d'un devoir de religion. Ils l'appellent « la piété, la foi, la religion envers la » seconde majesté, envers l'empereur que Dieu a » établi, et qui en exerce la puissance sur la terre[3]. » C'est pourquoi lorsqu'on les accuse de manquer de fidélité envers le prince, ils s'en défendent non-seulement comme d'un crime, mais encore comme d'un sacrilége, où la majesté de Dieu est violée en la personne de son lieutenant; et ils allèguent non-seulement les apôtres, mais encore Jésus-Christ même qui leur dit : *Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*[4] : par où il met, pour ainsi parler, dans la même ligne ce qu'on doit au prince avec ce qu'on doit à Dieu même; afin qu'on reconnaisse dans l'un et dans l'autre une obligation également inviolable : ce qui aussi était suivi par le prince des apôtres, lorsqu'il avait dit : *Craignez Dieu, honorez le roi*[5] : où l'on voit qu'à l'exemple de son maître, il fait marcher ces deux choses d'un pas égal comme unies et inséparables. Que s'ils poussaient cette obligation jusqu'à être toujours soumis malgré les persécutions les plus violentes, c'est que Jésus-Christ, qui assurément n'ignorait pas que ses disciples ne dussent être persécutés par les princes, puisque même il l'avait prédit si souvent, n'en rabattait rien pour cela de l'étroite obéissance qu'il leur prescrivait : au contraire, en leur prédisant qu'ils seraient *traînés devant les présidents et devant les rois, et haïs de tout le monde pour son nom*[6], il leur déclare en même temps, *qu'il les envoie comme des brebis au milieu des loups*[7], sans armes et sans résistance, ne leur permettant que *la fuite d'une ville à l'autre*, et ne leur donnant autre moyen *de posséder leurs âmes*, c'est-à-dire, d'assurer leur vie et leur liberté, en un mot de jouir d'eux-mêmes, que la patience : *Ce sera*, dit-il[8], *par votre patience que vous posséderez vos âmes*. Telles sont les instructions, tels sont les ordres que Jésus-Christ donne à ses soldats. L'effet suivit les paroles. Les apôtres ne prévoyaient pas seulement les persécutions; mais ils les voyaient commencer, puisque saint Paul disait déjà : *Tous les jours on nous fait mourir pour l'amour de vous, et on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie*[1]. Mais les chrétiens ne sortirent pas pour cela du caractère de brebis que Jésus-Christ leur avait donné; et déchirés selon sa parole par les loups, ils ne leur opposèrent que la patience qu'il leur avait laissée en partage. C'est aussi ce que les apôtres leur avaient enseigné : lorsqu'ils virent que les empereurs et tout l'Empire romain entraient en furieux dans le dessein de ruiner le christianisme; bien instruits par le Saint-Esprit de ce qui allait arriver, de peur que la soumission des chrétiens ne fût ébranlée par une oppression si longue et si violente, ils leur recommandèrent avec plus de soin et de force que jamais, l'obéissance envers les rois et les magistrats. « Il est temps, disait » saint Pierre[2], que le jugement commence par la » maison de Dieu. Que nul de vous ne souffre comme » homicide, ou comme voleur; mais si c'est comme » chrétien, qu'il n'en rougisse pas, et qu'il glorifie » Dieu en ce nom. » Ce qu'il répète trois ou quatre fois en mêmes paroles[3]; de peur que l'oppression où l'Eglise était déjà, où elle allait être jetée de plus en plus, ne le surprît. Mais il ne répète pas avec moins de soin *qu'on soit soumis aux rois et aux magistrats*, et afin de ne rien omettre, *à ses maîtres mêmes fâcheux* et inexorables; tant il craignait qu'on ne manquât à aucun devoir, dans un temps où la patience et avec elle la fidélité allait être poussée à bout de toutes parts. On ne peut donc plus douter que ces préceptes de soumission et de patience ne regardent précisément l'état de persécution. C'était en cette conjoncture et en cet état que saint Paul, déjà dans les liens, et presque sous le coup des persécuteurs, ordonnait qu'on leur fût fidèle et obéissant, et qu'on priât pour eux avec instance[4].

Buchanan a bien osé éluder la force de ce commandement apostolique, en disant qu'on priait bien pour les voleurs afin que Dieu les convertît. Impie et blasphémateur contre les puissances ordonnées de Dieu, qui n'a point voulu ouvrir les yeux, ni entendre qu'on ne prie pas Dieu pour l'état et la condition des voleurs, et qu'on ne s'y soumet pas; mais qu'on prie Dieu pour l'état et la condition des princes quoiqu'impies et persécuteurs, comme pour un état ordonné de Dieu auquel on se soumet pour son amour. On demande à Dieu dans cet esprit, qu'il donne *à tous les empereurs*, à tous, remarquez, bons ou mauvais, amis ou persécuteurs, « une longue vie, un empire heureux, une famille » tranquille, de courageuses armées, un sénat » fidèle, un peuple juste et obéissant, et que le » monde soit en repos sous leur autorité[5]. » Mais peut-on demander cette sûreté du monde et des empereurs, même dans les règnes fâcheux, si on se croit en droit de la troubler?

Enfin, saint Jean avait vu et souffert lui-même la persécution, et il en voyait les suites sanglantes dans sa Révélation : mais il n'y voit de couronne ni de gloire que pour ceux qui ont vécu dans la patience. *C'est*, dit-il[6], *la foi et la patience des saints* : marque indubitable que les témoins et les martyrs qu'il voyait[7] n'étaient pas ces témoins guer-

1. *Athenag.*, *Legat. pro Christ.; Just.*, *Apol.*, I, *num.* I, *p.* 51. — 2. *Just.*, *ibid.; Tertul.*, *Apol.*, *cap.* 5, 39. — 3. *Tertul.*, *Apol.*, *cap.* 32, 31, 35, 36. — 4. *Matth.*, XXII. 21. — 5. *I. Pet.*, II, 17. — 6. *Matth.*, X. 16, 23. — 7. *Luc.*, XXI. 12. 19. — 8. *Idem*, 19.

1. *Rom.*, VIII. 36. — 2. *I. Pet.*, IV. 15, 16, 17. — 3. *Idem*, II. 19, 20; III. 14, 17; V. 9, *etc.* — 4. *Tit.*, III. 1; *I. Tim.*, II. 1, 2. — 5. *Tert. Apol.*, *cap* 32. — 6. *Apoc.*, XIII. 10; XIV. 12. — 7. *Idem*, XI.

riers de la Réforme, toujours prêts à prendre les armes quand ils se croiraient assez forts ; mais des témoins qui n'avaient pour armes que la croix de Jésus-Christ, et pour règle que ses préceptes et ses exemples : martyrs, comme dit saint Paul[1], *qui résistent jusqu'au sang ;* jusqu'à prodiguer le leur, et non pas jusqu'à verser celui des autres, et à armer des sujets contre la puissance publique, contre laquelle nul particulier n'a de force ni d'action. Car c'est là le grand fondement de l'obéissance, que comme la persécution n'ôte pas aux saints persécutés la qualité de sujets, elle ne leur laisse aussi, selon la doctrine de Jésus-Christ et des apôtres, que l'obéissance en partage. C'est ce que les premiers chrétiens avaient dans le cœur; c'est l'exemple que Jésus-Christ leur avait donné, lorsque, soumis à César et à ses ministres, comme il l'avait enseigné, il reconnaît dans Pilate, ministre de l'empereur, *une puissance que le ciel lui avait donnée sur lui-même*[2]. C'est pourquoi il lui répond, lorsqu'il l'interroge juridiquement, comme il avait fait au pontife, se souvenant du personnage humble et soumis qu'il était venu faire sur la terre; et ne daigna dire un seul mot à Hérode, qui n'avait point de pouvoir dans le lieu où il était. C'est donc ainsi qu'il accomplit toute justice, comme il avait toujours fait; et il apprit à ses apôtres ce qu'ils devaient à la puissance publique, lors même qu'elle abusait de son autorité et qu'elle les opprimait. Aussi est-il bien visible que les apôtres ne nous donnent pas la soumission aux puissances comme une chose de simple conseil ou de perfection seulement, et en un mot comme un mieux, ainsi que M. Jurieu se l'est imaginé, mais comme le bien nécessaire, qui obligeait, dit saint Paul, *en conscience*[3]; ou, comme disait saint Pierre, lorsqu'après avoir écrit ces mots : *Soyez soumis au roi et au magistrat pour l'amour de Dieu*, il ajoute, *parce que c'est la volonté de Dieu*[4], qui veut que par ce moyen vous fermiez la bouche à ceux qui vous calomnient comme ennemis de l'empire. Les chrétiens avaient reçu ces instructions comme des commandements exprès de Jésus-Christ et des apôtres; et c'est pourquoi ils disaient aux persécuteurs par la bouche de Tertullien, dans la plus sainte et la plus docte apologie qu'ils leur aient jamais présentée, non pas, On ne nous a pas conseillé de nous soulever; mais, Cela nous est défendu, *vetamur*[5]; ni, C'est une chose de perfection; mais, C'est une chose de précepte, *Preceptum est nobis*[6]; ni, Que c'est bien fait de servir l'empereur; mais, Que c'est une chose due, *debita imperatoribus;* et due encore, comme on a vu, *à titre de religion et de piété : Pietas et religio imperatoribus debita*[7]; ni, Qu'il est bon d'aimer le prince; mais, Que c'est une obligation et qu'on ne peut s'en empêcher, à moins de cesser en même temps d'aimer Dieu qui l'a établi, *Necesse est ut ipsum diligat*[8]. C'est pourquoi on n'a rien fait et on n'a rien dit, durant trois cents ans, qui fît craindre la moindre chose ou à l'empire et à la personne des empereurs, ou à leur famille; et Tertullien disait, comme on a vu, non-seulement que l'Etat n'avait rien à craindre des chrétiens; mais que, par la constitution du christianisme, il ne pouvait arriver de ce côté-là aucun sujet de crainte : *A quibus nihil timere positis*[1]; parce qu'ils sont d'une religion qui ne leur permet pas de se venger des particuliers, et à plus forte raison de se soulever contre la puissance publique.

Voilà ce qu'on enseignait au dedans, ce qu'on déclarait au dehors, ce qu'on pratiquait dans l'Eglise comme une chose ordonnée de Dieu aux chrétiens. On le prêchait, on le pratiquait de cette sorte par rapport à l'état où l'on était, c'est-à-dire, dans l'état de la persécution la plus violente et la plus injuste. C'était donc par rapport à cet état qu'on établissait l'obligation de demeurer parfaitement soumis, sans jamais rien remuer contre l'empire. Et on ne peut pas ici nous alléguer, comme M. Jurieu fera bientôt, le caractère excessif de Tertullien, ni ces maximes outrées qui défendaient de prendre les armes pour quelque cause que ce fût : car l'Eglise ne se fondait pas sur ces maximes qu'on a vu qu'elle réprouvait, et n'aurait jamais souffert qu'on eût avancé une doctrine étrangère ou particulière dans les apologies qu'on présentait en son nom. D'où il faut conclure nécessairement, que les chrétiens étaient retenus dans l'obéissance, non par des opinions particulières que l'Eglise n'approuvait pas, mais par les principes communs du christianisme.

XIV. *Autre glose de M. Jurieu et de Buchanan, que l'obéissance des chrétiens était fondée sur leur impuissance, et le précepte d'obéir accommodé au temps.* — Il n'y a donc plus moyen de dire que tout cela n'était qu'un conseil et un mieux : et non-seulement les propres paroles de Jésus-Christ et des apôtres, mais encore leur pratique même et celle des premiers siècles résistent à cette glose. Ainsi il ne reste plus à M. Jurieu que celle qu'il a aussi proposée d'abord : que la patience des chrétiens était fondée sur leur impuissance, parce que dans leur petit nombre ils ne pouvaient rien contre la puissance romaine.

C'est aussi la glose de Buchanan, qui soutient que les préceptes de Jésus-Christ et des apôtres, qui ordonnaient aux chrétiens de tout souffrir, étaient préceptes accommodés au temps d'alors, où l'Eglise encore faible et impuissante ne pouvait rien contre les princes ses persécuteurs; en sorte que la patience tant vantée des martyrs est un effet de leur crainte plutôt que de leur vertu. Mais cette glose n'est pas moins impie ni moins absurde que l'autre; et pour en entendre l'absurdité, il ne faut qu'ajouter à l'apologie des chrétiens, qui se glorifiaient de leur inviolable fidélité, ce que Buchanan et M. Jurieu veulent qu'ils aient eu dans le cœur. Il est vrai, sacrés empereurs, vous n'avez rien à craindre de nous tant que nous serons dans l'impuissance : mais si nos forces augmentent assez pour vous résister par les armes, ne croyez pas que nous nous laissions ainsi égorger. Nous voulons bien ressembler à des brebis, nous contenter de bêler comme elles, et nous couvrir de leur peau pendant que nous serons faibles : mais quand les dents et les ongles nous seront venus comme à de jeunes lions, et que nous aurons appris à faire des veuves et à désoler les campagnes, nous saurons bien nous faire sentir, et on ne nous attaquera pas

1. *Heb.*, XII. 4. — 2. *Joan.*, XIX. 11. — 3. *Rom.*, XIII. 5. — 4. *Pet.*, II. 13, 14, 15. — 5. *Tert.*, *Apol.*, *cap.* 36. — 6. *Idem*, *cap.* 32. — 7. *Tert.*, *Apol.*, *cap.* 36. — 8. *Tert. ad Scap.*, *cap.* 2.

1. *Apol.*, *cap.* 36, 43.

impunément. Avoir de tels sentiments, n'est-ce pas sous un beau semblant d'obéissance et de modestie couver la rébellion et la violence dans le sein? Mais que serait-ce, s'il fallait trouver cette hypocrisie, non plus dans les discours des chrétiens, mais dans les préceptes des apôtres et dans ceux de Jésus-Christ même? Oui, mes frères, dira un saint Pierre ou un saint Paul, dites bien qu'il faut obéir aux puissances établies de Dieu, et que leur autorité est inviolable; mais c'est tant qu'on sera en petit nombre : à cette condition et en cet état vantez votre obéissance à toute épreuve : croissez cependant; et quand vous serez plus forts, alors vous commencerez à interpréter nos préceptes en disant que nous les avons accommodés au temps : comme si obéir et se soumettre c'était seulement attendre de nouvelles forces et une conjoncture plus favorable, ou que la soumission ne fût qu'une politique.

Enfin, il faudra encore faire dire à Jésus-Christ selon ces principes : Vous, Juifs, qui souffrez avec tant de peine le joug des Romains, rendez à César ce qui lui est dû; c'est-à-dire, gardez-vous bien de le fâcher jusqu'à ce que vous vous sentiez en état de vous bien défendre. Que si cette glose fait horreur dans les préceptes de Jésus-Christ et des apôtres, avouons donc que les chrétiens qui les alléguaient pour prouver qu'il n'y avait rien à craindre d'eux, en quelque nombre qu'ils fussent et quelle que fût leur puissance, ne voulaient pas qu'on les crût soumis par l'effet d'une prudence charnelle, qui, comme dit M. Jurieu, *préfère un moindre mal à un plus grand;* mais par un principe de fidélité et de religion envers les puissances ordonnées de Dieu, que les tourments, quelque grands qu'ils fussent, n'étaient pas capables d'ébranler.

XV. *Les deux gloses de M. Jurieu détruites par un seul mot de saint Paul.* — Laissons donc ces gloses impies de M. Jurieu et de Buchanan, qui aussi bien ne peuvent cadrer avec l'Ecriture; car saint Paul nous fait bien entendre que ce n'est pas seulement par la prudence de la chair et pour éviter un plus grand mal, qu'il faut être soumis aux puissances lorsqu'il dit : *Soyez soumis par nécessité, non-seulement à cause de la colère, mais encore à cause de la conscience*[1] *:* où il semble qu'il ait eu en vue ces deux gloses des protestants pour les condamner en deux mots. Si l'on entreprend de nous faire accroire que les chrétiens demeuraient soumis, mais seulement par conseil, saint Paul détruit cette glose en disant : *Soyez soumis par nécessité.* Que si l'on revient à nous dire, qu'on doit à la vérité être soumis par la nécessité; mais par celle de la crainte, de peur de se voir bientôt accabler par une plus grande puissance : saint Paul tombe sur cette glose encore avec plus de force, en enseignant clairement que cette nécessité n'est pas celle de la crainte, pour laquelle on n'a pas besoin des instructions d'un apôtre, mais celle de la conscience.

En effet, ce ne pouvait être une autre nécessité que saint Paul voulut établir dans ce passage. Celle d'être mis à mort n'est pas la nécessité que les apôtres veulent faire craindre aux chrétiens; au contraire, ils voulaient munir les chrétiens contre une telle nécessité, à l'exemple de Jésus-Christ qui leur avait dit : *Ne craignez pas ceux qui ne peuvent*

1. *Rom.*, XIII. 5.

faire mourir que le corps, et n'ont point de pouvoir sur l'âme[1]. Ainsi la nécessité dont parle saint Paul visiblement ne peut être que celle de la conscience : nécessité supérieure à tout, et qui nous tient soumis aux puissances, non-seulement lorsqu'elles peuvent nous accabler, mais encore lorsque nous sommes le plus en état de n'en rien craindre.

XVI. *Cette vérité confirmée par les maximes et la pratique de l'Eglise persécutée.* — Car enfin s'il était vrai que les chrétiens eussent eu d'autres sentiments; si, comme dit M. Jurieu, la faiblesse ou la prudence les eût retenus plutôt que la religion et la conscience, on aurait vu leur audace croître avec leur nombre; mais on a vu le contraire. M. Jurieu traite Tertullien de déclamateur et d'esprit outré[2], lorsqu'il dit que *les chrétiens remplissaient les villes, les citadelles, les armées, les palais, les places publiques, et enfin tout, excepté les temples*[3] où l'on servait les idoles. Mais pourquoi ne vouloir pas croire la prompte et prodigieuse multiplication du christianisme, qui était l'accomplissement des anciennes prophéties et de celles de Jésus-Christ même? A peine l'Evangile avait-il paru; et les Juifs, quoique ce fût le peuple réprouvé, entraient dans l'Eglise par milliers. *Voyez, mon frère,* disait saint Jacques à saint Paul[4], *combien de milliers de Juifs ont cru.* Combien plus se multipliaient les fidèles parmi les Gentils qui étaient le peuple appelé, et dans l'empire romain qui dans l'ordre des desseins de Dieu en devait être le siége principal? Saint Paul n'outrait point les choses et n'était pas un déclamateur, lorsqu'il disait aux Romains : *Votre foi est annoncée par tout l'univers*[5] *;* et aux Colossiens, que *l'Evangile qu'ils ont reçu est et fructifie, et s'accroît par tout le monde comme au milieu d'eux*[6]. Que si l'Eglise, si étendue du temps des apôtres, ne cessait de s'augmenter tous les jours sous le fer et dans l'eau, comme il avait été prédit; ce n'était donc pas un excès à Tertullien de dire deux cents ans après la prédication apostolique, que tout était plein de chrétiens : c'était un fait qu'on posait à la face de tout l'univers. Ce qu'on disait aux gentils dans l'Apologie qu'on leur présentait pour les fidèles, afin de les obliger à épargner un si grand nombre d'hommes, on le disait aux Juifs pour leur faire voir l'accomplissement des anciennes prophéties. Tertullien, après saint Justin, mettait en fait que les chrétiens remplissaient tout l'univers, et même les peuples les plus barbares, que l'empire romain, qui maîtrisait tout, n'avait pu dompter[7]. C'était donc ici un fait connu qu'on alléguait également aux Gentils et aux Juifs. Les Gentils eux-mêmes en convenaient. C'étaient eux, dit Tertullien, qui se plaignaient qu'on trouvait partout des chrétiens; que *la campagne, les îles, les châteaux, la ville même en était obsédée*[8]. Quelque outré qu'on s'imagine Tertullien, l'Eglise pour qui il parlait lui aurait-elle permis ces prodigieuses exagérations, afin qu'on pût la convaincre de faux et qu'on se moquât de ses vanteries? Quand donc Tertullien dit aux Gentils, que les chrétiens pouvaient se faire craindre à l'empire, autant du moins que les Parthes et les Marcomans, si leur religion leur per-

1. *Matth.*, x. 28 — 2. *Lett.* IX, *p.* 68. — 3. *Tertul.*, *Apoc.*, *cap.* 37, *p.* 30. — 4. *Act.*, XXI. 20. — 5. *Rom.*, I. 8. — 6. *Col.*, I, 6. — 7. *Tert. ad Jud.*, *Just. adv. Tryph.* — 8. *Apol.*, *c.* I.

mettait de se faire craindre à leurs souverains et à leur patrie[1]; si c'était une expression forte et vigoureuse, ce n'était pas une vaine ostentation. Car qui eût empêché les chrétiens d'obtenir la liberté de conscience par les armes? Etait-ce le petit nombre? On vient de voir que tout l'univers en était plein. *Nous faisons*, disait Tertullien[2], *presque la plus grande partie de toutes les villes.* Nos protestants approchaient-ils de ce nombre, quand ils ont arraché par force tant d'édits à nos rois? Est-ce qu'ils n'étaient pas unis, eux qui dès l'origine du christianisme n'étaient qu'un cœur et qu'une âme? Est-ce qu'ils manquaient de courage, eux à qui la mort et les plus affreux supplices n'étaient qu'un jeu, et l'étaient non-seulement aux hommes, mais encore aux femmes et aux enfants, en sorte qu'on les appelait des hommes d'airain, qui ne sentaient pas les tourments? Peut-être n'étaient-ils pas assez poussés à bout, eux qui ne trouvaient de repos, ni nuit ni jour, ni dans leurs maisons, ni dans les déserts, ni même dans les tombeaux et dans l'asile de la sépulture. Que n'y aurait-il pas à craindre, dit Tertullien[3], de gens si unis, si courageux, ou plutôt si intrépides, et en même temps si maltraités? Mais peut-être ne savaient-ils pas manier les armes, eux qui remplissaient les armées et y composaient des légions entières? ou qu'ils manquaient de chefs? comme si la nécessité et même le désespoir n'en faisait pas lorsqu'on est capable de s'y abandonner. N'auraient-ils pas pu du moins se prévaloir de tant de guerres civiles et étrangères dont l'empire romain était agité, pour obtenir un traitement plus favorable? Mais non : on les a vus durant trois cents ans également tranquilles, en quelque état que l'empire se soit trouvé : non-seulement ils n'y ont formé aucun parti, mais on ne les a jamais trouvés dans aucun de ceux qui se formaient tous les jours. Non-seulement, dit Tertullien[4], il ne s'est point trouvé parmi nous de Niger, ni d'Albin, ni de Cassius, *mais il ne s'est point trouvé de nigriens, ni de cassiens, ni d'albiniens.* Les usurpateurs de l'empire ne trouvaient point de partisans parmi les chrétiens; et ils servaient toujours fidèlement ceux que Rome et le sénat avaient reconnus. C'est ce qu'ils mettent en fait avec tout le reste à la face de tout l'univers, sans craindre d'être démentis. Ils ont donc raison de ne pas vouloir qu'on leur impute leur soumission à faiblesse. Si Tertullien est outré lorsqu'il raconte la multitude des fidèles, saint Cyprien ne l'est pas moins, puisqu'il écrit à Démétrien, un des plus grands ennemis des chrétiens : *Admirez notre patience, de ce qu'un peuple si prodigieux ne songe pas seulement à se venger de votre injuste violence*[5]. S'ils parlaient avec cette force du temps de Sévère et de Dèce, qu'eussent-ils dit cinquante ans après sous Dioclétien, lorsque le nombre des chrétiens était tellement accru, que les tyrans étaient obligés *par une feinte pitié à modérer la persécution, pour flatter le peuple romain*[6], dont les chrétiens faisaient dès lors une partie si considérable? Les conversions étaient si fréquentes et si nombreuses, qu'il semblait que tout allait devenir chrétien. On entendait en plein théâtre ces cris du peuple étonné ou de la constance ou des miracles des martyrs : Le Dieu des chrétiens est grand. On marque des villes entières dont tout le peuple et les magistrats étaient dévoués à Jésus-Christ, et lui furent tous consacrés en un seul jour et par un seul sacrifice, pêle-mêle, riches et pauvres, femmes et enfants[1]. On sait aussi le martyre de cette sainte légion thébaine, où tant de braves soldats, que l'ennemi avait vus toujours intrépides dans les combats, à l'exemple de saint Maurice qui les commandait, tendirent le cou comme des moutons à l'épée du persécuteur. « O empereur, di-» saient-ils[2], nous sommes vos soldats; mais nous » sommes serviteurs de Dieu : nous vous devons le » service militaire; mais nous lui devons l'inno-» cence : nous sommes prêts à vous obéir, comme » nous avons toujours fait, lorsque vous ne nous » contraindrez pas de l'offenser. Pouvez-vous croire » que nous puissions vous garder la foi, si nous en » manquons à Dieu? Notre premier serment a été » prêté à Jésus-Christ, et le second à vous; croirez-» vous au second, si nous violons le premier? » Tels furent les derniers ordres qu'ils donnèrent aux députés de leur corps pour porter leurs sentiments à Maximien. On y voit les saintes maximes des chrétiens fidèles à Dieu et au prince, non par faiblesse mais par devoir. Si Genève, qui les avait vus mourir dans son voisinage et à la tête de son lac, s'était souvenue de leurs leçons, elle n'aurait pas inspiré, comme elle a fait par la bouche de Calvin, de Bèze et de ses autres ministres, la rébellion à toute la France sous prétexte de persécution. Qu'on ne dise point qu'une légion ne pouvait pas résister à toute l'armée : car les maximes qu'ils posent, de fidélité et d'obéissance envers l'empereur, font voir que leur religion ne leur eût non plus permis de lui résister, quand ils auraient été les plus forts; et enfin si les chrétiens avaient pu se mettre dans l'esprit que la défense contre le prince fût légitime, sans conjurer de dessein formé la ruine de l'empire, ils auraient pu songer à ménager à l'Eglise quelque traitement plus doux, en montrant que les chrétiens savaient vendre cher leur vie, et ne devaient pas être poussés à l'extrémité. Mais c'est à quoi on ne songeait pas; et si on obtenait, comme il arrivait souvent, des édits plus avantageux, ce n'était pas en se faisant craindre, mais en lassant les tyrans par sa patience. A la fin on eut la paix, mais sans force, et seulement, dit saint Augustin, à cause que les chrétiens firent honte, pour ainsi dire, aux lois qui les condamnaient, et contraignirent les persécuteurs à les changer. Imputer à de telles gens qu'ils sont soumis par faiblesse, ou modestes par crainte, ce n'est pas vouloir seulement déshonorer le christianisme, mais encore vouloir obscurcir la vérité même plus claire que le soleil. Car, au contraire, on voit manifestement que plus l'Eglise se fortifiait, plus elle faisait éclater sa soumission et sa modestie.

XVII. *Etat de l'Eglise sous Julien l'Apostat.* — C'est ce qui parut plus que jamais sous Julien l'Apostat, où le nombre des chrétiens était si accru, et l'Eglise si puissante, que toute la multitude qu'on a vue si grande dans les règnes précédents, en

1. *Apol., cap.* 37. — 2. *Ad Scap., c.* 2. — 3. *Apol., c.* 37. — 4. *Idem. c.* 35 : *Ad Scap., c.* 2. — 5. *Cypr. ad Demet., p.* 216. — 6. *Euseb., l.* VIII, *c.* 14.

1. *Euseb., l.* VIII, *cap.* 11; *Lact., Div. Instit., lib.* V, *cap.* 11. — 2. *Serm. S. Euch. pass. Agaun. Mart., Act. Mart., p.* 290.

comparaison de celle qu'on vit sous cet empereur, parut petite. Ce qui fait dire à saint Grégoire de Nazianze[1] : « Julien ne songea pas que les persé- » cutions précédentes ne pouvaient pas exciter de » grands troubles, parce que notre doctrine n'avait » pas encore toute son étendue, et que peu de gens » connaissaient la vérité ; » ce qu'il faut faire toujours entendre en comparaison du prodigieux accroissement arrivé durant la paix, sous Constantin et sous Constance : « mais maintenant, poursuit ce » saint docteur, que la doctrine salutaire s'était » étendue de tous côtés, et qu'elle dominait princi- » palement parmi nous, vouloir changer la religion » chrétienne, ce n'était rien moins entreprendre que » d'ébranler l'Empire romain et mettre tout en ha- » sard. »

L'Eglise n'était pas faible puisqu'elle était dominante et en état de faire trembler l'empereur ; l'Eglise était attaquée d'une manière si formidable, que tout le monde demeure d'accord que jamais elle n'avait été en plus grand péril : l'Eglise cependant fut aussi soumise en cet état de puissance, qu'elle avait été sous Néron et sous Domitien, lorsqu'elle ne faisait que de naître. Concluons donc que la soumission des chrétiens était un effet des maximes de leur religion ; sans quoi ils auraient pu obliger les Sévère, les Valérien, les Dioclétien à les ménager, et Julien jusqu'à les craindre comme des ennemis plus redoutables que les Perses : de sorte que toutes les bouches qui attribuent la soumission de l'Eglise à la faiblesse ou à la prudence de la chair, plutôt qu'à la religion, sont fermées par cet exemple.

Et il ne faut pas s'imaginer que la religion ne fût dominante que parmi le peuple, et qu'elle fût plus faible dans l'armée ; car il paraît au contraire qu'après la mort de Julien les soldats ayant déféré l'empire à Jovien qui le refusait, parce qu'il ne voulait commander qu'à des chrétiens, toute l'armée s'écria : *Nous sommes tous chrétiens et élevés dans la foi sous Constantin et Constance*[2] : et encore six mois après, cet empereur étant mort, l'armée élut en sa place Valentinien, non-seulement chrétien, mais encore confesseur de la foi, pour laquelle il avait quitté généreusement les marques du commandement militaire sous Julien.

On voit aussi combien les soldats étaient affectionnés à Jésus-Christ, par le repentir qu'ils témoignèrent d'avoir brûlé de l'encens devant la statue de Julien et aux idoles, plutôt par surprise que de dessein. Car alors, comme le raconte saint Grégoire de Nazianze[3], ils rapportèrent à cet apostat le don qu'ils venaient d'en recevoir pour prix de ce culte ambigu, en s'écriant : « Nous sommes, nous » sommes chrétiens ; et le don que nous avons reçu » de vous n'est pas un don, mais la mort. » Des soldats si fidèles à Jésus-Christ, furent en même temps très-obéissants à leur empereur. « Quand » Julien leur disait : Offrez de l'encens aux idoles, » ils le refusaient : quand il leur disait : Marchez, » combattez, ils obéissaient sans hésiter, comme » dit saint Augustin[4] : ils distinguaient le Roi éter- » nel du roi temporel, et demeuraient assujétis au » roi temporel pour l'amour du Roi éternel : parce » que, dit le même Père, lorsque les impies de- » viennent rois, c'est Dieu qui le fait ainsi pour » exercer son peuple ; de sorte qu'on ne peut pas » ne pas rendre à cette puissance, l'honneur qui lui » est dû : » ce qui détruit en un mot toutes les gloses de M. Jurieu ; puisque dire qu'on ne peut pas faire autrement, ce n'est pas seulement exclure la notion d'un simple conseil, mais c'est encore introduire un précepte dont l'obligation est constante et perpétuelle.

Il ne faut non plus répondre ici que Julien n'était pas persécuteur ; puisqu'outre qu'il autorisait et animait secrètement la fureur des villes qui déchiraient les chrétiens, et que lui-même, pour ne point parler de ses artifices plus dangereux que ses violences, il eût répandu beaucoup de sang chrétien sous de faux prétextes ; on savait qu'il avait voué à ses dieux le sang des fidèles après qu'il aurait vaincu les Perses : et cependant ces fidèles, destinés à être la victime de ses dieux, ne laissaient pas de combattre sous ses étendards, et de promouvoir de toute leur force la victoire dont leur mort devait être le fruit. Lui-même n'entra jamais dans aucune défiance de ses soldats qu'il persécutait, parce que, bien instruit qu'il était des commandements de Jésus-Christ et de l'esprit de l'Eglise, il savait que la fidélité des chrétiens pour les puissances suprêmes était à toute épreuve ; et comme nous disait saint Augustin[1], qu'*il ne se pouvait pas faire qu'on ne rendît à cette puissance l'honneur qui lui était dû.* C'est aussi ce que ce tyran expérimenta, lorsque faisant tourmenter jusqu'à la mort deux hommes de guerre d'une grande distinction parmi les troupes, nommés Juventin et Maximin, ils moururent en lui reprochant ses idolâtries, et lui disant en même temps, *qu'il n'y avait que cela qui leur déplût dans son empire*[2] *:* montrant bien qu'ils distinguaient ce que Dieu avait mis dans l'empereur, de ce que l'empereur faisait contre Dieu, et toujours prêts à lui obéir en toute autre chose.

Ainsi, soit que l'on considère les préceptes de l'Ecriture, ou la manière dont on les a entendus et pratiqués dans l'Eglise, la maxime qui prescrit une obéissance à toute épreuve envers les rois, ni ne peut être un simple conseil, ni un précepte accommodé aux temps de faiblesse ; puisqu'on la voit établie sur des principes qui sont également de tous les temps ; tels que sont l'ordre de Dieu et le respect qui est dû pour l'amour de lui et pour le repos du genre humain aux puissances souveraines : principes qui, étant tirés des préceptes de Jésus-Christ, devaient durer autant que son règne ; c'est-à-dire, selon l'expression du Psalmiste, autant que le soleil et que la lune, et autant que l'univers.

XVIII. *Sous Constance.* — Ce qui a paru dans l'Eglise sous les princes infidèles, ne s'est pas moins soutenu sous les princes hérétiques. Il est aisé de montrer, et nous-mêmes nous l'avons fait dans le premier Avertissement, que le nombre des catholiques a toujours été sans comparaison plus grand que celui des ariens. L'empereur Constance se mit à la tête de ce malheureux parti, et persécuta si cruellement les catholiques par confiscations de

1. *Orat.* III. *in Jul.*, *tom.* I, *p.* 80. — 2. *Soc.*, III, 22 ; *Soz.*, VI, 3 ; *Theodor.*, III, 1 — 3. *Orat.* III, *p.* 85. — 4. *S. Aug.*, *in Ps.* 124, *n.* 7 ; *tom.* IV, *col.* 1416.

1. *S. Aug.*, *in Ps.* 124, *n.* 7 ; *tom.* IV, *col.* 1416 — 2. *Theodor.*, III, 15.

biens, par bannissements, par emprisonnements, par de sanglantes exécutions, et même par des meurtres; tels que furent ceux qu'un Syrien et ses autres officiers firent sous ses ordres et de son aveu; que cette persécution était regardée comme plus cruelle que celle des Dèce et des Maximien, et en un mot comme un prélude de celle de l'Antechrist[1]. Et toutefois dans le même temps qu'on lui reprochait à lui-même ses persécutions, sans aucun ménagement, il n'en passait pas moins pour constant qu'il n'était pas permis de rien entreprendre contre lui, « parce que le règne et l'autorité de ré» gner vient de Dieu, et qu'il faut rendre à César » ce qui appartient à César. » C'est ce qu'enseignait saint Hilaire[2]; c'est ce qu'enseignait Osius, non pas dans le temps de sa faiblesse, mais dans la force de sa glorieuse confession, lorsqu'il écrivait à l'empereur au nom de tous les évêques[3] : « Dieu » vous a commis l'empire et à nous l'Eglise; et » comme celui qui affaiblit votre empire par des » discours pleins de haine et de malignité s'oppose » à l'ordre de Dieu; ainsi vous devez prendre » garde, que tâchant de vous attirer ce qui appar» tient à l'Eglise, vous ne vous rendiez coupable » d'un grand crime. Rendez à César ce qui est à » César, et à Dieu ce qui est à Dieu : ainsi ni l'em» pire ne nous appartient, ni l'encensoir et les » choses sacrées ne sont à vous. » Peut-on établir plus clairement, comme un principe certain, par l'Evangile, la nécessité d'obéir à un prince, même hérétique et persécuteur? Saint Athanase n'avait point d'autre sentiment, lorsqu'il protestait au même empereur de lui être toujours obéissant, et lui déclarait que lui et les catholiques dans toutes leurs assemblées lui souhaitaient une longue vie et un règne heureux[4]. Tous les évêques lui faisaient de pareilles déclarations et même dans les conciles. Ce courageux confesseur de Jésus-Christ, saint Lucifer de Cagliari, adressa à cet empereur un livre, dont le titre était : *Qu'il ne faut point épargner ceux qui offensent Dieu en reniant son Fils*[5]; et toutefois y établit comme un principe constant, « qu'on » demeure toujours débiteur envers les puissances » souveraines selon le précepte de l'Apôtre; » de sorte qu'il n'y a rien à faire contre l'empereur, que « de mépriser les ordres impies qu'il donne contre » Jésus-Christ, et tout au plus lui dénoncer libre» ment qu'il est anathème. »

On peut ajouter ici avec les anciens historiens ecclésiastiques[6], qu'au commencement de la persécution de Constance, pendant qu'il persécutait saint Athanase et les autres évêques orthodoxes jusqu'à les bannir et leur faire craindre la mort, le parti catholique était si fort, qu'il avait pour lui deux empereurs, qui étaient Constantin et Constant, les deux frères de Constance, dont le premier le menaça de lui faire la guerre s'il ne rétablissait saint Athanase : et cependant les catholiques qui vivaient sous l'empire de Constance ne songèrent pas seulement à remuer; et saint Athanase, accusé d'avoir aigri contre Constance l'esprit de ses frères, s'en défend comme d'un crime, en faisant voir à Constance, dont il était sujet, qu'il ne lui avait jamais manqué de fidélité[1].

XIX. *Sous Valens, Justine, et en Afrique sous la tyrannie des Vandales.* — Valens, empereur d'Orient, arien comme Constance, fut encore un plus violent persécuteur; et c'est de lui qu'on écrit qu'*il parut un peu s'adoucir lorsqu'il changea en bannissement la peine de mort*[2] : et néanmoins les catholiques, quoique les plus forts, même dans son empire, ne lui donnèrent jamais le moindre sujet de craindre, ni ne songèrent à se prévaloir des longues et fâcheuses guerres, où à la fin il périt misérablement. Au contraire, les saints évêques ne prêchaient et ne pratiquaient que l'obéissance. Saint Basile rendit à Modeste, que l'empereur lui envoyait, toutes sortes de devoirs[3]. Ce saint évêque, Eusèbe de Samosate, craignant quelque émotion populaire contre celui qui lui portait l'ordre de se retirer, l'avertit de prendre garde à lui, et de se retirer sans bruit, apaisant le peuple qui accourut à son pasteur, et lui *récitant ce précepte apostolique, qu'il faut obéir aux rois et aux magistrats*[4]. Je ne finirais jamais, si je voulais raconter tous les exemples semblables. Saint Ambroise était le plus fort dans Milan, lorsque l'impératrice Justine, arienne, y voulut faire tant de violences en faveur des hérétiques : mais il n'en fut pas moins soumis, ni n'en retint pas moins tout le peuple dans le respect, disant toujours : « Je ne puis pas obéir à des » ordres impies; mais je ne dois point combattre : » toute ma force est dans mes prières : toute ma » force est dans ma faiblesse et dans ma patience : » toute la puissance que j'ai c'est d'offrir ma vie et » de répandre mon sang[5]. » Le peuple, si bien instruit par son saint évêque, s'écria : « O César, » nous ne combattons pas, mais nous vous prions; » nous ne craignons rien, mais nous vous prions : » et saint Ambroise disait : « Voilà parler, voilà agir » comme il convient à des chrétiens. » M. Jurieu aurait bien fait d'autres sermons, et leur aurait enseigné que la modestie n'est d'obligation que lorsqu'on est le plus faible : mais saint Ambroise et tout le peuple parlèrent ainsi, depuis même que les soldats de l'empereur, tous catholiques, se furent rangés dans l'Eglise avec leur évêque, et dans une conjoncture où l'empereur, menacé du tyran Maxime, avait plus besoin du saint évêque, que le saint évêque de lui, comme la suite des affaires le fit bientôt paraître. C'en est assez; et de tous les exemples qui se présentent en foule à ma mémoire, je ne veux plus rapporter que ceux des catholiques africains sous l'impitoyable persécution des Genséric et des Hunéric, ariens. Ils résistèrent, dit saint Gélase; mais *ce fut en endurant avec patience les dernières extrémités*[6]. Les chrétiens ne connaissaient point d'autre résistance; et pour montrer que ce sentiment leur venait non de leur faiblesse, mais de la foi même et de la religion, saint Fulgence, l'honneur de l'Afrique comme de toute l'Eglise d'alors, écrivait à un de ces rois hérétiques[7] : « Quand nous

1. *Hil., lib. cont. Const., col.* 1240. *Athan., Apol. Ed. Ben. Hist. Arian., n.* 74, *t.* I, *p.* 388. *Ibid. Apol. ad imp. Const., n.* 3, *p.* 296. — 2. *Hil., Fragm.* I, *n.* 5. *col.* 1282. — 3. *Apud Athan., His. Arian., n.* 44, *t.* I, *p.* 371. *Apol. ad Const.* — 4. *Apol. ad Const., etc., sup. cit.* — 5. *Athan., Ep. de Syn., t.* I, *part. II, p.* 716 *et seq.* — 6. *Soc.,* VI. 22. *Soz.,* III. 2. *Theodor.,* II. 1, 2.

1. *Apol. ad Const., sup. cit.* — 2. *Greg. Naz., Orat.* XX, *t.* I, *p.* 370 *et seq. Socr., lib.* IV, *cap.* 32. — 3. *Greg. Naz., Ibid., p.* 337. — 4. *Theod., lib.* IV, 14. — 5. *Orat. de Basil. trad. post Epist.* XXXII, *nunc.* XXI. *Epist.* XXXIII, *ad Marcell. nunc* XX; *tom.* II, *col.* 854 *et seq.* — 6. *Epist.* XIII. — 7. *Ad Trasim., lib.* I, *c.* 2. *Ed.* 1684, *p.* 70.

» vous parlons librement de notre foi, nous ne de» vons pas pour cela vous être suspects ou de ré» bellion ou d'irrévérence; puisque nous nous sou» venons toujours de la dignité royale, et des » préceptes des apôtres qui nous ordonnent d'obéir » aux rois. »

XX. *Les chrétiens de Perse, les Goths persécutés par Athanaric.* — Cette doctrine se trouve établie partout où le christianisme s'était répandu. Au quatrième siècle, Sapor, roi de Perse fit un effroyable carnage des chrétiens; puisqu'on en compte de martyrisés « jusqu'à seize mille dont on sait les » noms, sans parler des autres qu'on ne peut pas » même nombrer[1]. » On objecta d'abord à leur archevêque, *d'avoir intelligence avec les Romains* ennemis de l'empire des Perses. Mais les chrétiens s'en défendaient comme d'un crime, et soutenaient que c'était là une calomnie. On ne poussa point une accusation si mal fondée; et pour achever de la détruire, un chrétien trouva le moyen d'obtenir de Sapor, qu'en le traînant au supplice, « on pu» blierait auparavant par un cri public, qu'il n'é» tait pas infidèle au prince ni accusé d'autre chose » que d'être chrétien[2]. »

Les chrétiens quoiqu'en si grand nombre et constamment les plus forts *dans une province des plus importantes et des plus voisines des Romains*[3], se laissaient traîner au supplice comme des brebis à la boucherie, sans se prévaloir de ce voisinage ni des guerres continuelles qui étaient entre les Romains et les Perses : contents de trouver un refuge assuré dans l'empire romain, ils ne le remplissaient pas de leurs cris pour animer tous les peuples et les empereurs contre leur patrie; ils ne leur offraient point leur main contre elle, et on ne les vit point à la guerre contre leur prince.

Les Goths, zélés chrétiens si cruellement persécutés par leur roi Athanaric, se contentèrent aussi de se réfugier chez les Romains[4]; mais ils ne songèrent pas à en faire des ennemis à leur roi. L'amour de la patrie et la soumission pour leur prince régna toujours dans leur cœur. La maxime demeurait ferme, que la soumission doit être à toute épreuve : la tradition en était constante en tous lieux comme en tout temps, parmi les Barbares comme parmi les Romains : et tout le nom chrétien la conservait. Il n'est pas ici question de chercher de mauvais exemples depuis que la vigueur de la discipline chrétienne s'est relâchée : l'Eglise ne les a jamais approuvés; et la foi des premiers siècles est demeurée ferme. Quand l'Eglise (ce qu'à Dieu ne plaise!) aurait dégénéré de ces anciennes maximes sur lesquelles la religion a été fondée, c'était à des chrétiens qui se disaient réformés à purger le christianisme de ces erreurs; mais au fond l'Eglise catholique ne s'est jamais démentie de l'ancienne tradition. S'il y a eu de mauvais exemples dans les derniers temps, s'il y en a eu de mêlés, l'Eglise n'a jamais autorisé le mal; et en un mot la révolte, sous prétexte de persécution, n'a pu trouver d'approbation dans ses décrets. Les protestants sont les seuls qui en ont donné en faveur de la rébellion, que leurs synodes nationaux ont passée en dogme,

1. *Soz.*, *lib.* II, *cap.* 8 *et seq.* — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.* — 4. *Paul. Oros.*, *lib.* VII. 32. *Aug.*, *de Civ. Dei*, *l.* XVII, *c.* 51, *tom.* VII, *col.* 533.

jusqu'à déclarer eux-mêmes, pour ainsi parler, la guerre aux rois. Nous condamnons hautement tous les attentats semblables, en quelque lieu et en quelque temps qu'on les ait vus; et tout le monde sait les décrets de nos conciles œcuméniques en faveur de l'inviolable majesté des rois. Mais la Réforme défend encore aujourd'hui les décrets de ses synodes, puisque M. Jurieu ose dire qu'elle n'en a point de honte. Ce ne sont pas des faiblesses dont elle rougisse; ce sont des attentats qu'elle soutient.

XXI. *Réflexions sur le discours précédent : opposition entre les premiers chrétiens et les chrétiens prétendus réformés.* — Ainsi l'opposition entre les premiers chrétiens et nos chrétiens réformés est infinie. Les premiers chrétiens n'avaient rien que de doux et de soumis : mais on ne voit rien que de violent et d'impétueux dans ces chrétiens qui se sont dits réformés. Leurs propres auteurs nous ont raconté que dès le commencement, ils étaient pleins *de vengeance, et se servaient, dans leurs entreprises, de gens aiguillonnés de leurs passions*[1]; et leur ministre nous les représente encore à présent comme gens en qui *la rage et la fureur* fortifient l'attachement qu'ils ont à leur religion. Mais les premiers chrétiens n'avaient rien d'amer ni d'emporté dans leur zèle. Aussi disaient-ils hautement, sans même que les infidèles osassent le nier, qu'ils n'excitaient point de trouble, ni n'attroupaient le peuple par des discours séditieux[2] : au contraire les premières prédications de nos réformés furent suivies partout de sédition et de pilleries. Les infidèles avouaient eux-mêmes que les premiers chrétiens *ne blasphémaient point leurs faux dieux*[3], encore qu'ils en découvrissent la honte avec une extrême liberté; parce qu'ils parlaient sans aigreur et ne disaient que la vérité sans y mêler de calomnies : au contraire, tout a été aigre et calomnieux dans nos chrétiens réformés, qui n'ont cessé de défigurer notre doctrine, et ont rempli l'univers de satyres envenimées, pour exciter la haine publique contre nous. Les premiers chrétiens n'ont jamais été ni orgueilleux ni menaçants : nos chrétiens réformés, non contents de violentes menaces, en sont venus aux effets dès le commencement de leur Réforme. Il est vrai que nos chrétiens réformés ont eu à souffrir en quelques endroits, et la Réforme a tâché d'avoir le caractère des martyrs. Mais, comme nous avons vu, les martyrs souffraient avec humilité; et les autres, de leur aveu propre, avec dépit; les uns soutenus par leur seule foi, et les autres par leur passion : c'est pourquoi de si différents principes ont produit des effets bien contraires. Trois cents ans de continuelle et implacable persécution n'ont pu altérer la douceur des premiers chrétiens : la patience a d'abord échappé aux autres, et leur violence les a emportés aux derniers excès. A peine nomme-t-on en Allemagne trois ou quatre hommes punis pour le luthéranisme; cependant toute l'Allemagne vit bientôt les ligues, et sentit les armes de nos réformés. Ceux de France furent patients durant environ trente ans à différentes reprises, sous les règnes de François Ier et de Henri II. Ils ne furent pas à l'épreuve d'une plus longue souffrance; et ils n'eurent

1. *Var.*, *liv.* X, *n.* 32, 39. — 2. *Act.*, XIX, XIV. 12. — 3. *Idem*, XIX. 37.

pas plus tôt trouvé de la faiblesse dans le gouvernement, qu'ils en vinrent aux derniers efforts contre l'Etat.

XXII. *Vain prétexte des guerres civiles apporté par M. Jurieu, et leur vraie cause.* — M. Jurieu donne pour raison de la justice de leurs armes, le massacre de Wassy, sans répondre un mot seulement aux témoignages incontestables même des auteurs protestants, par lesquels nous avons montré que ce prétendu massacre ne fut qu'une rencontre fortuite, et un prétexte que la rébellion déjà résolue se voulait donner[1]. Mais, sans répéter les preuves que nous en avons rapportées contre ce ministre, nous avons de quoi le confondre par lui-même. « Le » massacre de Wassy[2], dit-il, avait donné le signal » par toute la France; parce que, continue-t-il, au » lieu qu'il ne s'agissait que de la mort de quelques » particuliers sous les règnes de François Ier et de » Henri II, ici et dans ce massacre, la vie de tout un » peuple était en péril. » Mais si l'on attendait ce signal, pourquoi donc avait-on déjà machiné la conspiration d'Amboise par expresse délibération de la Réforme, comme nous l'avons démontré par cent preuves, et par l'aveu de Bèze même? Et pourquoi donc avait-on résolu de s'emparer du château où le roi était, arracher ses ministres d'entre ses bras, se rendre maître de sa personne, lui contester sa majorité, lui donner un conseil forcé, et allumer la guerre civile dans toute la France, jusqu'à ce que ce noir dessein fût accompli? car tout cela est prouvé plus clair que le jour dans l'*Histoire des Variations*[3], sans que M. Jurieu y ait répondu, ni pu répondre un seul mot. Et quant à ce que dit ce ministre, qu'on songea à prendre les armes, lorsqu'on vit que tout un peuple était en péril, au lieu qu'il ne s'agissait auparavant, c'est-à-dire, sous François Ier et Henri II, que de quelques particuliers : Bèze a été bien plus sincère, puisqu'il est demeuré d'accord que ce qui causa les grands troubles de ce royaume, fut que *les seigneurs considérèrent que les rois François et Henri n'avaient jamais voulu attenter à la personne des gens d'Etat*, c'est-à-dire, des gens de qualité, *se contentant de battre le chien devant le loup*, et les gens de plus basse condition devant les grands; *et qu'on faisait alors le contraire*[3]. Ce fut donc, de l'aveu de Bèze, ce qui les fit réveiller *comme d'un profond assoupissement;* et ils émurent le peuple, dont ils avaient méprisé les maux, tant qu'on ne s'était attaqué qu'à lui. Mais ni Bèze, ni Jurieu n'ont dit le fond. Les supplices des protestants condamnés à titre d'hérésie par édits et par arrêts sous François Ier et Henri II, mettaient en bien plus grand péril tout le parti réformé, et devaient lui donner bien plus de crainte que la rencontre fortuite de Wassy, où il était bien constant que ni on n'avait eu de mauvais dessein, ni on n'avait rien oublié pour empêcher qu'on ne s'échauffât. L'intérêt des gens de qualité ne fut pas aussi la seule cause qui obligea la Réforme à se remuer sous François II ou Charles IX; car ils se seraient remués dès le temps de François Ier et de Henri II, puisqu'ils sentaient que ces princes ne les épargneraient pas, s'ils se déclaraient, et qu'ils ne se sauvaient de leur temps qu'en dissimulant. Il ne s'agissait non plus dans nos guerres civiles, de la vie des protestants; puisque nous avons fait voir et qu'il est constant qu'ils ont pris les armes tant de fois, non point pour leur vie, à laquelle il y avait longtemps qu'on n'en voulait plus, mais pour avoir part aux honneurs et un peu plus de commodité dans leur exercice. Il n'y a qu'à voir leurs traités et leurs délibérations pour en être convaincu : et Bèze demeure d'accord[1], qu'il ne tint pas aux ministres qu'on ne rompît tout pour quelques articles si légers qu'on en a honte en les lisant. Ainsi la vraie cause des révoltes arrivées sous François II, sous Charles IX et sous les règnes suivants, c'est que la patience, qui n'est conçue et soutenue que par des sentiments humains, ne dure pas; et que le dépit, retenu dans des règnes forts, se déclare quand il en trouve de plus faibles. C'est ensuite que la Réforme délicate a pris pour persécution ce que les anciens chrétiens n'auraient pas seulement compté parmi les maux; c'est-à-dire, la privation de quelques honneurs publics et de quelques facilités, comme on a dit : encore le plus souvent leurs plaintes n'étaient que des prétextes. Les rois qui leur ont été le plus contraires n'eussent pas songé à les troubler, si des esprits si remuants avaient pu se résoudre à demeurer en repos. Certainement sous Louis XIII ils étaient devenus si délicats et si plaintifs dans leurs assemblées politiques, et encore plus dans leurs synodes, qu'on les voyait prêts à échapper à tous moments; en sorte qu'on n'osait rien entreprendre contre l'étranger quoi qu'il fît, tant qu'on avait au dedans un parti si inquiet et si menaçant. Voilà dans la vérité, et tous les Français le savent, ce qui a fait nos guerres civiles; et voilà en même temps ce qui mettra une éternelle différence entre les premiers chrétiens et les chrétiens réformés. M. Jurieu ne sortira jamais de cette difficulté : qu'il brouille tout; qu'il mêle le ciel à la terre; qu'il change les préceptes en conseils, et les règles perpétuelles fondées sur l'ordre de Dieu et le repos des Etats, en préceptes accommodés au temps; qu'il change encore la patience des premiers chrétiens en faiblesse; qu'il fasse leur obéissance forcée; qu'il cherche de tous côtés des prétextes à la rébellion de ses pères : il est accablé de toutes parts par l'Ecriture, par la Tradition, par les exemples de l'ancienne Eglise, par ses propres historiens; et il n'y eut jamais une cause plus déplorée.

Exemples de M. Jurieu en faveur des guerres civiles de religion. — Premier exemple, tiré de Jésus-Christ même.

XXIII. *Prétention de M. Jurieu, que Jésus-Christ a autorisé les apôtres à se servir de l'épée contre les ministres de la justice qui se saisissaient de sa personne.* — Prêtez maintenant l'oreille, mes frères, aux exemples dont on se sert parmi vous, pour permettre aux chrétiens opprimés de défendre leur religion à main armée contre les puissances souveraines. Etrange illusion ! M. Jurieu a osé produire l'exemple de Jésus-Christ même, et encore dans le temps de sa passion, lorsqu'il ne fit autre chose, comme dit saint Pierre[2], que de se livrer à un juge inique comme un agneau faible et muet, sans ou-

1. *Var., liv.* X, *n.* 42. — 2. *Lett.*, IX, *p.* 70. — 3. *Liv.* X, *n.* 26 *et suiv.* — 4. *Var., ibid., n.* 27.

1. *Hist., liv.* VI. — 2. *I. Pet.*, II. 23.

vrir seulement la bouche pour se défendre[1]. Mais voyons comme le ministre argumente. « L'Evangile, dit-il[2], n'a ôté à personne le droit de se défendre contre de violents agresseurs; et c'est » sans doute ce que le Seigneur a voulu signifier, quand allant au jardin où il savait que les » Juifs devaient venir l'enlever avec violence; et » comme on lui eût dit : Voici deux épées, il répondit : C'est assez : » Sur quoi le ministre fonde ce raisonnement : « Ce n'est pas assez pour repousser » la violence : car deux hommes armés ne pouvaient » pas résister à la troupe qui accompagnait Judas : » mais c'était assez pour son but, qui était de faire » voir que ses disciples dans une telle occasion ont » le droit de se servir des armes : car autrement, » quel sens cela aurait-il : Prenez vos épées? » Il ne fallait rien changer aux paroles du Fils de Dieu qui n'a point parlé en ces termes. Mais, pour en venir au sens et à l'esprit, le ministre songe-t-il bien à ce qu'il dit, lorsqu'il tient un tel discours? Songe-t-il bien, dis-je, que ceux qui venaient prendre Jésus-Christ étaient les ministres de la justice, et que le *conseil* ou le sénat de Jérusalem, qui les envoyait[3], avait en main une partie de la puissance publique? Car il pouvait faire arrêter qui il voulait, et il avait la garde du temple, et d'autres gens armés en sa puissance pour exécuter ses décrets. C'est pourquoi on voit si souvent dans les Actes, que *les apôtres ont été arrêtés par les pontifes et les magistrats du temple, et mis dans la prison publique pour comparaître devant le conseil*[4], où en effet ils répondent juridiquement sans en contester le pouvoir. Aussi lorsqu'ils prirent le Sauveur, sans les accuser d'usurper un droit qui ne leur appartenait pas, il se contente de leur dire : *Vous venez me prendre à main armée comme un voleur : j'étais tous les jours au milieu de vous enseignant dans le temple, et vous ne m'avez pas arrêté*[5]; reconnaissant clairement qu'ils en avaient le pouvoir, et dans la suite reprenant saint Pierre qui avait frappé un des soldats, dont aussi il guérit la plaie par un miracle[6]. Au lieu donc qu'il faudrait conclure de ce lieu, comme fait aussi saint Chrysostome, qu'*il faut souffrir les persécutions avec patience et avec douceur, et que c'est là ce que le Sauveur a voulu montrer par cette action*[7] : M. Jurieu conclut au contraire qu'il a voulu montrer qu'*en cette occasion, on a droit de se servir des armes*. Mais qui lui donne la liberté de tourner ainsi l'Ecriture à contre-sens, et de porter son venin jusque sur les actions de Jésus-Christ même? « Quel » sens, dit-il[8], aurait cela : Prenez vos épées? et de » quel usage seraient-elles, si on ne pouvait s'en » servir? » Et il ne veut pas seulement entendre cette parole de Jésus-Christ, lorsqu'il ordonne à ses apôtres d'avoir une épée : *car je vous dis qu'il faut encore que ce qui est écrit de moi soit accompli : Il a été compté au nombre des scélérats*[9]. Tel était donc le but de Jésus-Christ, non, comme dit M. Jurieu, d'instruire les chrétiens à prendre les armes contre la puissance publique, lorsqu'ils en seraient maltraités; mais d'accomplir la prophétie où il était dit, *qu'on le mettrait au rang des scélérats*. En quoi? si ce n'est que, comme un voleur, il se faisait accompagner de gens violents pour s'empêcher d'être pris, et qu'il employait les armes contre les ministres de la justice pour ne point tomber entre ses mains? Jésus-Christ regardait donc cette résistance qu'il prévoyait qu'on ferait en sa faveur, non pas, à la manière de M. Jurieu, comme une défense légitime, mais comme une violence et un attentat manifeste, qui aussi le ferait mettre par le peuple *au nombre des scélérats*. C'est pourquoi il reprend saint Pierre de s'être servi de son épée, et dit à lui et aux autres qui se mettaient en état de l'imiter : *Demeurez-en là; qui prend l'épée, périt de l'épée*[1] : non pour défendre de s'en servir légitimement, mais pour défendre de s'en servir dans de semblables occasions, et surtout contre la puissance publique. M. Jurieu ose dire que Jésus-Christ ne reprit saint Pierre de s'être servi de l'épée, qu'à cause du temps où il le fit[2], qui était celui où, selon l'ordre de son Père, il fallait qu'il mourût : comme si, dans une autre occasion, Jésus-Christ eût voulu permettre à ses disciples d'opposer la force aux puissances légitimes. Voilà ce que M. Jurieu ose attribuer à Jésus-Christ. Socrate, un païen, aura bien connu qu'on est obligé d'obéir aux lois et aux magistrats de son pays, quand même ils vous condamnent injustement[3]; autrement, dit-il, il n'y aurait plus, ni peuple, ni jugement, ni loi, ni Etat : par ces solides maximes ce philosophe aura consenti à périr, plutôt que d'anéantir les jugements publics par sa résistance, et n'aura pas voulu s'échapper de la prison contre l'autorité de ces lois, de peur de tomber après cette vie, entre les mains des lois éternelles, lorsqu'elles prendront la défense des lois civiles leurs sœurs (car c'est ainsi qu'il parlait); et Jésus-Christ, qui rejette ceux dont la justice n'est pas au-dessus de celle des païens[4], aura été moins juste et moins patient qu'un philosophe, et aura voulu montrer à ses disciples que la défense contre le public est légitime? Qui vit jamais un semblable attentat? et n'est-ce pas faire prêcher la révolte à Jésus-Christ même? mais qui ne voit manifestement que ce qu'il blâme en cette occasion, n'est pas seulement une résistance dans le temps où son Père voulait qu'il mourût, ce qui n'eût regardé que ses disciples à qui il avait appris ce secret de Dieu, mais en général une résistance qui le faisait mettre *au rang des méchants et des scélérats?* en un mot, une résistance contre la puissance publique, contre laquelle un particulier, un sujet, qui était le personnage que Jésus-Christ voulait faire alors sur la terre, n'a point de défense. C'est pourquoi il répond juridiquement au conseil de Jérusalem, comme nous l'avons déjà dit, et il demeure d'accord que *la puissance* de vie et de mort, dont Pilate le menaçait[5], *lui venait d'en-haut* comme étant légitime et *ordonnée de Dieu*, ainsi que son Apôtre le dit après lui[6] : et il ajoute que *son royaume n'est pas de ce monde*[7], non plus que les ministres dont la force le pourrait défendre contre l'injustice des hommes : afin que ses disciples entendent qu'il veut bien en tout et partout se laisser traiter comme un sujet, et leur enseigner en même temps ce qu'ils doi-

1. *Is.* LIII. 7. — 2. *Lett.* IX, *p.* 69. — 3. *Matth.*, XXVI. 47. — 4. *Act.*, IV. 4; V. 18. — 5. *Matth.*, XXVI. 55. — 6. *Joan.*, XVIII. 36. — 7. *Hom.* 83, *in Joan.*, *t.* VII, *p.* 198. — 8. *Jur.*, *ibid.* — 9. *Luc*, XXII. 37.

1. *Luc.*, XXII. 49, 50; *Matth.*, XXVI. 52; *Joan.*, XVIII. 11. — 2. *Jur.*, *idem.* — 3. *Plat. Crito.* — 4. *Matth.*, V. 20. — 5 *Joan.*, XIX. 10, 11. — 6 *Rom.*, XIII. — 7. *Joan.*, XVIII. 36.

vent aux magistrats même injustes et persécuteurs.

M. Jurieu ne rougit pas de nous alléguer cet exemple, et de mettre la défense de sa religion dans un attentat manifeste, dans un attentat déclaré tel par les prophètes qui l'ont prédit; que Jésus-Christ qui l'a vu a réprouvé, et qu'il a même réparé par un miracle, de peur qu'on ne pût jamais le lui imputer. Un tel exemple, qu'est-ce autre chose qu'une parfaite démonstration de la doctrine opposée à celle que le ministre voulait soutenir? et le tour qu'y donne M. Jurieu, une manifeste profanation des paroles de Jésus-Christ?

Second exemple. Les Machabées.

XXIV. *Six circonstances de l'histoire des Machabées, qui font voir que leurs guerres étaient légitimes et entreprises par une inspiration particulière.* — Mais ce ministre se promet une victoire plus assurée de l'exemple des Machabées ou des Asmonéens; puisqu'il est certain qu'ils secouèrent le joug des rois de Syrie, qui les persécutaient pour leur religion. Il n'en faut pas davantage à notre ministre pour égaler la Réforme, et la nouvelle république des Pays-Bas, au nouveau royaume de Judée érigé par les Asmonéens[1]. Mais pour se désabuser de cette comparaison, il ne faut que lire l'histoire[2], et bien comprendre l'état du peuple de Dieu.

Premièrement, il est constant qu'Antiochus et les autres rois de Syrie ne se proposaient rien de moins que d'exterminer les Juifs, en faire passer toute la jeunesse au fil de l'épée, vendre tout le reste aux étrangers, en même temps donner à ces étrangers la terre que Dieu avait promise aux patriarches pour toute leur postérité, détruire la nation avec la religion qu'elle professait, et en éteindre la mémoire, profaner le temple, y effacer le nom de Dieu, et y établir l'idole de Jupiter Olympien[3]. Voilà ce qu'on avait entrepris, et ce qu'on exécutait contre les Juifs, avec une violence qui n'avait point de bornes.

Secondement, il n'est pas moins assuré que la religion et toute l'ancienne alliance était attachée au sang d'Abraham, à ses enfants selon la chair, à la terre de Chanaan, que Dieu leur avait donnée pour y habiter, au lieu choisi de Dieu pour y établir son temple, au ministère lévitique et au sacerdoce attaché au sang de Lévi et d'Aaron, comme toute l'alliance en général l'était à celui d'Abraham: en sorte que sans tout cela, il n'y avait ni sacrifice, ni fête, ni aucun exercice de la religion. C'est pourquoi le peuple hébreu, selon les anciennes prophéties, ne devait être tiré de cette terre que deux fois; l'une sous Nabuchodonosor et dans la captivité de Babylone, par un ordre exprès de Dieu, que le prophète Jérémie leur porta, et avec promesse d'y être rappelés bientôt après pour n'en être jamais chassés, selon que le même Jérémie et les autres prophètes le leur promettaient[4]. Telle est la première transportation du peuple de Dieu hors de sa terre. La seconde et la dernière, est celle qui devait leur arriver selon l'oracle de Daniel après avoir mis à mort l'Oint de Dieu et le Saint des saints[5]; qui devait être perpétuelle, et emportait aussi avec elle l'entière réprobation de l'alliance et de la religion judaïque.

Troisièmement, il était constant par là, que tant que l'ancienne alliance subsistait, il n'était non plus permis aux Juifs de se laisser transporter hors de leur terre, que de renoncer à tout le culte extérieur de leur religion; et que consentir à la perte totale de la famille d'Abraham où celle d'Aaron était comprise, c'était consentir en même temps à l'extinction de la religion, de l'alliance et du sacerdoce. D'où il s'ensuit manifestement,

En quatrième lieu, que lorsque Dieu ne leur donnait aucun ordre d'abandonner la terre promise, où il avait établi le siége de la religion et de l'alliance, ni ne leur montrait aucun moyen de conserver la race d'Abraham, que celui d'une résistance ouverte, comme il leur arriva manifestement dans cette cruelle persécution des rois de Syrie, c'était une nécessité absolue, et une suite indispensable de leur religion, de se défendre.

Et néanmoins, en cinquième lieu, ils n'en sont venus à ce dernier et fatal remède qu'une seule fois, et après une déclaration manifeste de la volonté de Dieu. Car auparavant, en quelque oppression qu'on les tînt dans le superbe et cruel empire de Babylone, ils y demeurèrent *paisibles et soumis*, offrant à Dieu des vœux continuels pour cet empire et pour ses rois, selon l'ordre qu'ils en avaient reçu de Dieu par la bouche de Jérémie, et de Baruch[1]. Quand ils virent paraître Cyrus, qui devait être leur libérateur, encore qu'il leur eût été non-seulement prédit, mais encore expressément nommé par leurs prophètes, ils ne se remuèrent pas en sa faveur, et attendirent en patience sa victoire, d'où dépendait leur délivrance: et quand Assuérus, un de ses successeurs, séduit par les artifices d'Aman, entreprit de détruire toute la nation, et de *fermer par toute la terre la bouche de ceux qui louaient Dieu*[2], ils ne firent aucun effort pour lui résister; parce que Mardochée, un prophète et un homme manifestement inspiré de Dieu, leur faisait voir une espérance assurée de protection en la personne de la reine Esther; en sorte qu'il ne leur restait qu'à prier Dieu dans le sac et dans la cendre, qu'il conduisît les desseins de cette reine. Que si dans la suite, ils prirent les armes pour punir l'injustice de leurs ennemis, ce fut par un édit exprès du roi[3]; et Dieu leur permit ainsi pour montrer que les fidèles naturellement ne troublaient point les Etats, et n'y entreprenaient rien qu'avec l'ordre de la puissance souveraine. Ils seraient donc demeurés aussi humbles et aussi soumis à Antiochus, si Dieu leur avait donné une semblable espérance, et un moyen aussi naturel de fléchir le roi. Mais le temps était arrivé où il avait résolu de les sauver par d'autres voies, ainsi qu'il était marqué dans Daniel et Zacharie[4]. Alors donc il inspira Mathathias, qui, poussé du même esprit que son ancêtre Phinées, c'est-à-dire, manifestement de l'esprit de Dieu[5]; du même esprit dont Moïse avait été poussé à tuer l'Egyptien qui maltraitait les enfants d'Israël[6], selon qu'il est expliqué dans les actes[7]; du même esprit qui avait incité Aod

1. *Lett.* IX, *p.* 67. — 2. *II. Mach.*, II, III. — 3. *Idem*, V, VI. — 4. *Jer.*, XXI, XXV, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, *etc.* — 5. *Dan.*, IX.

1. *Jerem.*, XXIX. 7; *Bar.*, I. 11, 12. — 2. *Esth.*, III, IV, XIII, *etc.* — 3. *Idem*, V. VI, VII, VIII. — 4. *Dan.*, VII, VIII, X, XI, XII; *Zach.*, XI, 7 *et seq.* — 5. *I. Mach.*, II. 24, *etc.* — 6. *Exod.*, II, 12. — 7. *Act.*, VII. 24, 25.

à enfoncer un couteau dans le sein d'Eglon, roi de Moab[1], et Jahel, femme d'Héber, à attirer Sisara dans sa maison pour lui percer les tempes avec un clou[2]; du même esprit dont Judith était animée lorsqu'elle coupa la tête d'Holopherne[3] : Mathathias donc, poussé de cet esprit, perça d'un coup de poignard un Juif qui se présentait pour sacrifier aux idoles, et l'immola sur l'autel où il allait sacrifier au dieu étranger[4]. Il enfonça le même poignard au sein de celui qui, par l'ordre d'Antiochus, contraignait le peuple à ces sacrifices impies, et il leva l'étendard de la liberté en disant : *Quiconque a le zèle de la loi, qu'il me suive*[5]. C'est donc ici manifestement une inspiration extraordinaire, telle que celles qu'on voit paraître si souvent dans l'Ecriture et ailleurs. Il n'y a que des impies qui puissent nier de semblables inspirations extraordinaires; et si les hypocrites ou les fanatiques s'en vantent à tort, il ne s'ensuit pas que les vrais prophètes et les hommes vraiment poussés par l'esprit de Dieu, se les attribuent vainement. Mathathias fut du nombre de ces hommes vraiment inspirés : il en soutint le caractère jusqu'à la mort, et il distribua entre ses enfants, les fonctions auxquelles Dieu les destinait, avec une prédiction manifeste des grands succès qui leur étaient préparés[6]. La suite des événements justifia clairement que Mathathias était inspiré : car, outre qu'il parut des signes et *des illuminations* surprenantes et miraculeuses dans le ciel, on vit paraître dans les combats, des anges qui soutenaient le peuple de Dieu, et *en foudroyant* les ennemis, jetaient *le désordre et la confusion dans leur armée*[7]. Le prophète Jérémie apparut à Judas Machabée *dans un songe digne de toute croyance*, et lui mit en main l'épée par laquelle il devait défaire les ennemis de son peuple, en lui disant : *Recevez cette sainte épée et ce présent de Dieu, par lequel vous renverserez les ennemis de mon peuple d'Israël*[8]. Tant de victoires miraculeuses, qui suivirent cette céleste vision, firent bien voir qu'elle n'était pas vaine; et la vengeance divine fut si éclatante sur Antiochus, que lui-même la reconnut, et fut contraint d'adorer, mais trop tard, la main de Dieu dans son supplice[9]. Que si nos réformés ne veulent pas reconnaître ces signes divins, à cause qu'ils sont tirés des livres des Machabées qu'ils ne reçoivent pas pour canoniques; sans leur opposer ici l'autorité de l'Eglise, qui les a mis dans son canon il y a tant de siècles, je me contente de l'aveu de leurs auteurs qui respectent ces livres, comme contenant une histoire véritable et digne de tout respect, où Dieu a étalé magnifiquement la puissance de son bras et les conseils de sa providence, pour la conservation de son peuple élu. Que si M. Jurieu ou quelque autre aussi emporté que lui refusaient à des livres si anciens la vénération qui leur est due, il n'y aurait qu'à leur demander d'où ils ont donc pris l'histoire des Machabées qu'ils nous opposent? Que s'ils sont contraints d'avouer que les livres que nous leur citons sont les véritables originaux d'où Josèphe et tous les Juifs ont tiré cette admirable histoire, il faut ou la rejeter comme fabuleuse, ou la recevoir avec toutes les merveilleuses circonstances dont elle est revêtue. Et il ne faut point s'étonner que Josèphe en ait supprimé une partie, puisqu'on sait qu'il dissimulait ou qu'il déguisait les miracles les plus certains, de peur d'épouvanter les gentils pour qui il écrivait. Si les protestants veulent se ranger parmi les infidèles, et refuser leur croyance aux miracles dont Dieu se servait pour déclarer sa volonté à son peuple, nous ne voulons pas les imiter; et nous soutenons avec l'histoire originale de la guerre des Machabées, qu'elle ne fut entreprise qu'avec une manifeste inspiration de Dieu.

Enfin, en sixième lieu, Dieu, qui avait résolu d'accumuler tous les droits pour établir le nouveau royaume qu'il érigea en Judée sous les Machabées, fit concourir à ce dessein les rois de Syrie, qui accordèrent à Jonathas et à Simon, avec l'entier affranchissement de leur peuple, non-seulement toutes les marques, mais encore tous les effets de la souveraineté : ce qui fut aussi accepté et confirmé par le commun consentement de tous les Juifs[1].

XXV. *Différence extrême des Machabées et des protestants dans l'état de la religion et dans celui des personnes.* — Je veux bien accorder à M. Jurieu et aux Provinces-Unies, si elles veulent, qu'elles ont eu en quelque chose un succès pareil à ce nouveau royaume de Judée, puisqu'à la fin les rois d'Espagne, leurs souverains, ont consenti à leur affranchissement. Bien plus, afin que les choses soient plus semblables, puisqu'en regardant ces provinces comme imitatrices du nouveau royaume de Judée, il faut aussi regarder les princes d'Orange comme les nouveaux Machabées qui ont érigé cet Etat, je n'empêche pas qu'on ne dise qu'à l'exemple des Asmonéens, ces princes se sont faits les souverains du peuple qu'ils ont affranchi, et qu'ils peuvent s'en dire les vrais rois, comme ils y ont déjà de gré ou de force l'autorité absolue. Si les Provinces-Unies donnent enfin leur consentement à cette souveraineté, il sera vrai que la fin des princes d'Orange sera à peu près semblable de ce côté-là à celle des Machabées : mais il y aura toujours une différence infinie dans les commencements des uns et des autres. Car, quelque dévoué qu'on soit à la maison d'Orange, on ne dira jamais sérieusement ni que le prince d'Orange, Guillaume Ier, ait été un homme manifestement inspiré, un Phinéès, un Mathathias, un Judas le Machabée, qui ne respirait que la piété; ni que la Hollande, dont il conduisait les troupes, fût le seul peuple, où par une alliance particulière Dieu eût établi la religion et ses sacrements; ni que la religion qu'il soutenait fût la seule cause qui lui fit prendre les armes, puisque, sans parler de ses desseins ambitieux si bien marqués dans toutes les histoires, il cacha si longtemps lui-même sa religion, et donna tout autre prétexte à ses entreprises; ni que lui et ses successeurs n'aient jamais rien attenté pour subjuguer ceux qui leur avaient confié la défense de leur liberté. Il faudrait donc laisser là l'exemple des Machabées; et pour ne plus parler ici de la vaine flatterie que le ministre Jurieu fait aux Pro-

1. *Judic.*, III. — 2. *Idem*, IV, 17 *et seq*; V, 24 *et seq.* — 3. *Judith.*, VIII, *etc.* — 4. *I. Mach.*, II. 23, 24. — 5. *Idem*, 27 *et seq.* — 6. *Ibid.*, II. 49, 64 *et seq.* — 7. *II. Mach.*, X. 29, 30. — 8. *Idem*, XV. 11, 15, *etc.* — 9. *I. Mach.*, VI; *II. Mach.*, IX, 12.

1. *I. Mach.*, c. XI, XII *et seq.*

vinces-Unies, je soutiens que l'action des Machabées et des Juifs qui les ont suivis, étant extraordinaire et venant d'un ordre spécial de Dieu dans un cas et un état particulier, ne peut être tirée à conséquence pour d'autres cas et d'autres États. En un mot, il n'y a rien de semblable entre les Juifs d'alors et nos réformés, ni dans l'état de la religion, ni dans l'état des personnes. Car, dans la religion chrétienne, il n'y a aucun lieu ni aucune race qu'on soit obligé de conserver à peine de laisser périr la religion et l'alliance. Au lieu de dire, comme pouvaient faire les Juifs : il faut sauver notre vie pour sauver la religion; il faudrait dire au contraire, selon les maximes de Jésus-Christ : il faut mourir pour l'entendre : c'est par la mort et la corruption que ce grain se multiplie; et ce n'est pas le sang transmis à une longue postérité qui fait fructifier l'Evangile; mais c'est plutôt le sang répandu pour le confesser : ainsi la religion ne peut jamais être parmi nous en l'état et dans la nécessité où elle était sous les Machabées. L'état des personnes est encore plus dissemblable que celui de la religion. Les Machabées voyaient toute leur nation attaquée ensemble, et prête à périr tout entière comme par un seul coup : mais nos réformés, loin de combattre pour toute la nation dont ils étaient, n'en faisaient que la plus petite partie, qui avait entrepris d'accabler l'autre et de lui faire la loi. Les Machabées et les Juifs qui les suivaient, loin de vouloir forcer leurs compatriotes à corriger la religion dans laquelle ils étaient nés, ne demandaient que de vivre dans le même culte où leurs pères les avaient élevés : mais nos rebelles condamnaient les siècles passés, et ne cherchaient qu'à détruire la religion où leurs pères étaient morts, quoiqu'eux-mêmes ils l'eussent sucée avec le lait. Les Machabées combattaient, afin qu'on leur laissât la possession du saint temple où leurs pères servaient Dieu : nos rebelles renonçaient aux temples et aux autels de leurs pères, quoique ce fût le vrai Dieu qu'ils y adorassent; ou s'ils les voulaient avoir, c'était en les enlevant à leurs anciens et légitimes possesseurs, et encore en y changeant tout le culte pour lequel la structure même de ces édifices sacrés faisait voir qu'ils étaient bâtis : en quoi ils étaient semblables, non point aux Machabées défenseurs du temple, mais aux gentils qui en étaient les profanateurs; puisque si ceux-ci profanaient le temple en y mettant leurs idoles, nos réformés pour avoir occasion de profaner aussi les temples de leurs pères, faisaient semblant d'oublier qu'ils étaient dédiés au Dieu vivant; et autant qu'il était en eux, ils en faisaient des temples d'idoles, en appelant de ce nom les images érigées par nos pères pour honorer la mémoire des mystères de Jésus-Christ et celle de ses saints. Bien loin qu'on puisse dire que le ministère de la religion fût corrompu et interrompu par les Machabées, ils étaient eux-mêmes revêtus de l'ancien sacerdoce de la nation, où ils étaient élevés par la succession naturelle et selon les lois établies : nos rebelles disaient au contraire que sans égard à la succession, ni à ceux qu'elle mettait en possession du ministère sacré, il en fallait dresser un autre : ce qui était renoncer à la ligne du sacerdoce et à la suite de la religion, ou plutôt à la religion dans son fond, puisque la religion ne peut subsister sans cette suite. On voit bien, selon ces principes, qu'il y a pu avoir dans les Machabées, qui venaient dans la succession légitime et dans l'ordre établi de Dieu, un instinct particulier de son Saint-Esprit pour entreprendre quelque chose d'extraordinaire; mais au contraire l'esprit dont étaient agités ceux qui menaient nos réformés au combat et en commandaient les armées, étant entièrement détaché de l'ordre établi de Dieu et de la succession du sacerdoce, ne pouvait être qu'un esprit de rébellion et de schisme. Aussi l'esprit de Dieu paraît-il si peu dans les capitaines de la Réforme, que loin d'oser dire qu'ils fussent des hommes pleins de Dieu, comme étaient un Mathathias et ses enfants, M. Jurieu n'a osé dire que ce fussent de vrais gens de bien selon les règles de l'Evangile, ni autre chose tout au plus selon lui-même, que des héros à la manière du monde : de sorte que ce serait se jouer manifestement de la foi publique, de reconnaître ici la moindre apparence d'un instinct divin et prophétique. Aussi n'y en avait-il ni marque ni nécessité; ni, en un mot, rien de semblable entre les Machabées et les protestants, que le simple extérieur d'avoir pris les armes.

XXVI. *Exemples du respect de l'ancien peuple envers les rois impies et persécuteurs; et que ce sont là les seuls exemples que l'Eglise s'est proposés, comme ceux qui établissaient la conduite ordinaire.* — C'est pourquoi nous ne voyons pas que l'Eglise, persécutée par les princes infidèles ou hérétiques, se soit jamais avisée de l'exemple des Machabées pour s'animer à la résistance. Il était trop clair que cet exemple était extraordinaire, dans un cas et dans un état tout particulier, manifestement divin dans ses effets et dans ses causes; en sorte que, pour s'en servir, il fallait pouvoir dire et justifier qu'on était manifestement et particulièrement inspiré de Dieu. Mais pour connaître la vraie tradition de l'ancien peuple, qui devait servir de fondement à celle du nouveau, il ne fallait que considérer sa pratique continuelle dès son origine : car à commencer par le temps de sa servitude en Egypte, il est certain qu'il n'employa pour s'en délivrer que ses gémissements et ses prières[1]. Que si Dieu employa des voies plus fortes, ce furent tout autant de coups de sa main toute-puissante et de son bras étendu, comme parle l'Écriture, sans que ni le peuple, ni Moïse qui le conduisait, songeassent jamais ni à se défendre par la force, ni à s'échapper de l'Egypte d'eux-mêmes ou à main armée; en sorte que Dieu les laissa dans l'obéissance des rois qui les avaient reçus dans leur royaume, se réservant de les délivrer par un coup de sa souveraine puissance. Nous aurons lieu dans la suite d'examiner leur conduite sous leurs rois, et les droits de la monarchie que Dieu avait établie parmi eux. Mais on peut voir, en attendant, quelle obéissance eux et leurs prophètes crurent toujours devoir à ces rois; puisque sous des rois impies, tels qu'étaient un Achab, un Achaz, un Manassès, quoiqu'ils fissent mourir les prophètes, et qu'ils contraignissent le peuple à un culte impie, en sorte que les fidèles étaient contraints de se cacher; pendant que toutes les villes et Jérusalem elle-même regorgeaient de sang innocent, comme il arriva sous

1. *Exod.*, v *et seq.*

Manassès : un Elie, un Elisée, un Isaïe, un Osée, et les autres saints prophètes, qui criaient si haut contre les égarements de ces princes, ne songeaient pas seulement à leur contester l'obéissance qui leur était due. Le peuple saint fut aussi paisible sous le joug de fer de Babylone, comme nous avons déjà vu; et pour ne point répéter ce que j'ai dit, ni prévenir ce que j'ai à dire dans la suite, sur ce sujet, on voit régner dans ce peuple les mêmes maximes que le peuple chrétien en a aussi retenues, de rendre à ses rois, quels qu'ils fussent, un fidèle et inviolable service. C'est par toute cette conduite du peuple de Dieu qu'il fallait juger du droit que Dieu même avait établi parmi eux. S'il a voulu une seule fois s'en dispenser sous les Machabées avec les restrictions et dans les conjonctures particulières qu'on vient de voir; il a marqué clairement que ce n'était pas le droit établi, mais l'exception de ce droit faite par sa main souveraine; et c'est pourquoi, sans se fonder sur ce cas extraordinaire, l'Eglise chrétienne s'est fait une règle de la pratique constante de tout le reste des temps : de sorte qu'on peut assurer comme une vérité incontestable, que la doctrine qui nous oblige à pousser la fidélité envers les rois jusqu'aux dernières épreuves, est également établie dans l'ancien et dans le nouveau peuple.

Troisième exemple. Celui de David.

XXVII. *Que, selon les principes du ministre, l'exemple de David n'est pas à suivre.* — Il reste à examiner le troisième exemple de M. Jurieu, qui est celui de David, que ce ministre propose pour prouver qu'on peut défendre sa vie à main armée contre son prince; et il répète souvent, que si on peut prendre les armes contre son roi pour la vie, on le peut à plus forte raison pour la religion et pour la vie tout ensemble. D'abord et sans hésiter j'accorde la conséquence : mais voyons comme il établit le fait d'où il la tire. « Pourquoi, dit-il[1], » David avait-il assemblé autour de lui quatre ou » cinq cents hommes tous gens braves et bien » armés? N'était-ce pas pour se défendre, pour » résister à la violence par la force, et pour résister » à son roi qui voulait le tuer? Si Saül fût venu » l'attaquer avec pareil nombre de gens, s'en se» rait-il fui? N'aurait pas combattu pour sa vie, » quand même c'aurait été avec quelque péril de » la vie de Saül lui-même; parce que dans le com» bat on ne sait pas où les coups portent? David » savait son devoir; il avait la conscience délicate; » il respecte l'onction de Dieu dans les rois : mais » il ne croit pas qu'il soit toujours illégitime de » leur résister : et même David était dans un cas » où nous ne voudrions pas permettre de résister » par les armes à un souverain; dans le fond il » était seul, et n'était qu'un particulier. Nous n'é» tendons pas le pouvoir de résister à un souverain » jusque-là : mais celui qui a cru qu'un particulier » pouvait repousser la violence par la force, a cru » à plus forte raison que tout un peuple le pou» vait. » J'ai rapporté exprès tout au long le discours de M. Jurieu, afin qu'on voie que ce ministre détruit lui-même son propre raisonnement; car en effet il sent bien qu'il prouve plus qu'il ne veut. Il veut prouver que tout un peuple, c'est-à-dire, non-seulement tout un royaume, mais encore une partie considérable d'un royaume, tel qu'était tout le peuple chrétien dans l'empire romain, ou en France tous les protestants, ont pu prendre les armes contre leur prince. Voilà ce qu'il voulait prouver : mais sa preuve porte plus loin qu'il ne veut, puisqu'elle démontrerait, si elle était bonne, non-seulement que tout un grand peuple, mais encore tout particulier peut s'armer contre son prince, lorsqu'il lui fait violence; ce que le ministre rejette non-seulement ici, comme il paraît par les paroles qu'on vient de produire, mais encore en d'autres endroits[1]. C'est néanmoins ce qu'il prouve; et par conséquent selon lui-même, sa preuve est mauvaise, n'y ayant rien de plus assuré que cette règle de dialectique : Qui prouve trop ne prouve rien. Cela paraît encore plus évidemment, en ce qu'il attribue à David, d'avoir cru *qu'un particulier pouvait repousser à main armée la violence*, même celle de son roi; car c'est de quoi il s'agit : ce qui est lui attribuer une erreur grossière et insupportable, et par conséquent condamner toute l'action qu'on fonde sur une maxime si visiblement erronée : en quoi non-seulement M. Jurieu blâme en David ce que l'Ecriture n'y blâme pas; mais encore il se confond lui-même, en nous alléguant un auteur, qui, selon lui, est dans l'erreur, et nous donnant pour modèle un exemple qui est mauvais selon ses principes.

XXVIII. *Fondement de la conduite de David : erreur du ministre, qui en fait un particulier.* — Je n'aurais donc qu'à lui dire, si je voulais lui fermer la bouche par son propre aveu, que David, qui agissait sur de faux principes, ne doit pas être suivi dans cette action; mais la vérité ne me permet pas de profiter ou de l'ignorance ou de l'inconsidération de mon adversaire. Toute l'Ecriture me fait voir que dans cette conjoncture, David agit toujours par l'Esprit de Dieu; que dans toutes ses entreprises il attendait la déclaration de sa volonté; qu'il consultait ses oracles; qu'il était averti par ses prophètes, qu'il était prophète lui-même, et que l'esprit prophétique qui était en lui ne l'abandonna jamais[2]. Témoins les Psaumes qu'il fit dans cet état, et même chez le roi Achis, et au milieu du pays étranger où il s'était réfugié : Psaumes que nous chantons tous les jours comme des cantiques inspirés de Dieu. J'avoue donc qu'il n'y a rien à blâmer dans la conduite de David; et ce qui a trompé M. Jurieu, qui abuse de son exemple, c'est qu'il n'a pas voulu considérer ce que David était alors. Car s'il avait seulement songé que ce David, qui n'est selon lui *qu'un particulier*, en effet était un roi sacré par l'ordre de Dieu[3]; il aurait vu le dénouement manifeste de toute la difficulté : mais en même temps il aurait fallu renoncer à toute sa preuve; car on n'aurait pu nier que ce fût un cas tout particulier; puisque celui qu'on verrait armé pour se défendre du roi Saül, est roi lui-même. Et sans vouloir examiner si on ne pourrait pas soutenir qu'en effet il était roi de droit, et que Saül ne régnait que par tolérance, ou en tout cas par pré-

1. *Lett.* XVII, *p.* 134; *Lett.* IX.

1. *Lett.* XVIII, *p.* 134. — 2. *I. Reg.*, XXII. 3, 5; XXIII. 2, 4. — 3. *Idem*, XVI. 12, 13.

caire et comme simple usufruitier, pour honorer en sa personne le titre de roi qu'il avait eu ; quand il ne faudrait regarder dans le sacre de David qu'une simple destination à la couronne, toujours faudrait-il dire, puisque cette destination venait de Dieu, que Dieu, qui lui avait donné ce droit, était censé lui avoir donné en même temps tout le pouvoir nécessaire pour le conserver. Car, au reste, le droit de David était si certain, qu'il était connu de Jonathas, fils de Saül, et de Saül même[1] : de là vient que Jonathas demandait pour toute grâce à David d'être le second après lui. Le peuple aussi était bien instruit du droit de David, comme il paraît par le discours d'Abigaï[2]. Ainsi personne ne pouvait douter que sa défense ne fût légitime, et Saül lui-même le reconnaissait; puisqu'au lieu de le traiter de rebelle et de traître, il lui disait : *Vous êtes plus juste que moi*, et il traitait avec lui comme d'égal à égal, en le priant de conserver sa postérité[3].

XXIX. *Que David n'a rien entrepris contre son prince et son pays.* — Il ne faut pourtant pas s'imaginer que Dieu ait voulu se servir de David pour diviser les forces de son peuple, ni que ses armes, toujours fatales aux Philistins, dussent jamais se tourner contre sa patrie et contre son prince. Car premièrement, lorsqu'il assembla ces quatre cents hommes, son intention n'était pas de demeurer dans le royaume d'Israël, mais avec le roi de Moab avec qui il était d'accord pour sa sûreté. S'il campait et se tenait sur ses gardes, cette précaution était nécessaire contre des gens sans aveu qui auraient pu l'attaquer; et au surplus il tenait son père et sa mère entre les mains du roi de Moab, *jusqu'à ce que la volonté du Seigneur se fût déclarée*[4]. Loin donc de vouloir combattre contre son pays, il allait chercher la sûreté de sa personne sacrée dans une terre étrangère. Que s'il en sortit enfin pour se retirer dans les terres de la tribu de Juda, qui lui était plus favorable à cause que c'était la sienne, ce fut un ordre exprès de Dieu, porté par le prophète Gad qui l'y obligea[5]. Lorsqu'il fut dans le royaume de Saül, il y fit si peu de mal à ses citoyens, qu'au contraire sur le mont Carmel, l'endroit le plus riche de tout le royaume, et au milieu des biens de Nabal le plus puissant homme du pays, il ne toucha ni à ses biens, ni à ses *troupeaux : on ne trouva jamais à dire une seule de ses brebis;* et au contraire, les gens de Nabal rendaient témoignage aux troupes de David, *que loin de les vexer, elles leur étaient un rempart et une défense assurée*[6]. Pendant qu'on le poursuivait à toute outrance, il fuyait de désert en désert, pour éviter la rencontre des gens de Saül, et pour assurer sa personne dont il devait la conservation à l'Etat, sans jamais avoir répandu le sang d'aucun de ses citoyens, ni profité contre eux ni contre Saül d'aucun avantage : mais au contraire il était toujours attentif au bien de son pays; et contre l'avis de tous les siens, il sauva la ville de Ceilan des Philistins qui allaient la surprendre, et qui déjà en avaient pillé tous les environs[7] : ainsi, dans une si grande oppression, il ne songeait qu'à servir son

1. *I. Reg.*, XXIII, 17; XXIV, 21. — 2. *Idem*, XXV. 30, 31. — 3. *Ibid.*, XXIV. 18, 21; XXVI. 25. — 4. *Ibid.*, XXII. 3. — 5. *Ibid.*, 5. — 6. *Ibid.*, XXI. 8, 15. — 7. *Ibid.*, XXIII. 1 *et seq.*

prince et son pays. Lorsqu'enfin il fut obligé de traiter avec les ennemis, ce fut seulement pour la sûreté de sa personne. Il ne fit jamais de pillage que sur les Amalécites et les autres ennemis de sa patrie[1]. De cette sorte, la nécessité où il se voyait réduit ne lui fit jamais rien entreprendre qui fût indigne d'un Israélite ni d'un fidèle sujet : le traité qu'il fit avec l'étranger servit à la fin à sa patrie; et il incorpora au peuple de Dieu la ville de Sicéleg, que les Philistins lui avaient donnée pour retraite.

XXX. *Que le ministre donne à David des sentiments impies contre Saül, que David a toujours abhorrés.* — Si M. Jurieu savait ce que c'est que d'expliquer l'Ecriture, il aurait pesé toutes ces circonstances; et il se serait bien gardé de dire ni que David fût un simple particulier, ni qu'il ait jamais rien entrepris contre la puissance publique. Au lieu de peser en théologien et en interprète exact ces circonstances importantes, il se met à raisonner en l'air; et il nous demande pourquoi David était armé *si ce n'était pour se défendre* contre son roi; comme s'il n'eût pas eu à craindre cent particuliers, qui pour faire plaisir à Saül, pouvaient l'attaquer, ou que, sans aucun dessein d'en venir avec Saül aux extrémités, il n'eût pas pu avoir en vue de faire envisager à ce prince ce que la nécessité et le désespoir pouvaient inspirer contre le devoir à de braves gens poussés à bout. Mais M. Jurieu passe plus avant, et il ne veut pas qu'on croie que David *avec des forces égales s'en serait fui* devant Saül. Pourquoi non, plutôt que d'être forcé à combattre contre son roi? Mais le vaillant Jurieu ne peut comprendre qu'on fuie. Qu'il permette du moins à David de faire devant l'ennemi, une belle et glorieuse retraite. Non, dit-il, il faut donner; et David aurait combattu au hasard, dit notre ministre[2], de mettre en péril la vie du roi son beau-père; car ces titres de roi et de beau-père ne lui sont rien. Comment n'a-t-il pas frémi en écrivant ces paroles? David rencontrant Saül à son avantage, après lui avoir sauvé la vie malgré les instances de tous les siens, se sentit saisi de frayeur pour lui avoir seulement coupé le bord de sa robe, et avoir mis la main, quoique d'une manière si innocente, sur sa personne sacrée[3] : et celui qu'on voit si frappé d'une ombre d'irrévérence envers son roi, ne fuirait pas un combat où on aurait pu attenter sur sa vie? Voilà comme les ministres enseignent à ménager le sang des rois. Cependant M. Jurieu, comme nous verrons, fait semblant d'avoir en horreur les attentats sur les souverains; et ici, contraire à lui-même, il veut qu'un particulier ait droit de donner combat à son roi présent, au hasard de le tuer dans la mêlée. Mais David était bien éloigné de ce sentiment impie, lorsqu'il disait : « Dieu me garde de mettre » la main sur mon maître l'oint du Seigneur[4]! » Et il criait à Saül : « Ne croyez pas les calomniateurs » qui vous disent que David veut attenter sur vous. » Vous le voyez de vos yeux, que Dieu vous a mis » entre mes mains dans la caverne. Mais j'ai dit en » mon cœur : A Dieu ne plaise que j'étende la » main sur l'oint du Seigneur! Que le Seigneur » juge entre vous et moi, et qu'il me venge de » vous comme il lui plaira; mais que ma main ne

1. *I. Reg.*, XXVII. 8, 9, 10. — 2. *Jur.*, *Lett.* XVII. — 3. *I. Reg.* XXIII. 6 *et seq.* — 4. *Idem*, 7.

» soit pas sur vous[1]! » Il ne reconnaissait donc autre puissance que celle de Dieu, qui pût lui faire justice de Saül. Ce qu'il explique encore plus clairement, lorsque, devenu une seconde fois maître de la vie de ce prince, il dit à Abisaï qui l'accompagnait[2] : « Gardez-vous bien de mettre la main » sur Saül; car qui pourra étendre sa main sur » l'oint du Seigneur, et demeurer innocent? Vive » le Seigneur, si le Seigneur ne le frappe, ou que » le jour de sa mort n'arrive, ou que venant à une » bataille il n'y meure, » (comme Saül mourut en effet dans une bataille contre les Philistins,) il n'a rien à craindre, « et ma main ne sera jamais sur » lui. Dieu m'en garde et ainsi me soit-il propice! » C'est en cette sorte que David a recours à Dieu comme à son unique vengeur. Encore lorsqu'il parlait de cette vengeance, c'était pour montrer à Saül ce que ce prince avait à craindre, et non pas pour lui déclarer ce que David lui souhaitait; puisque, loin de souhaiter la mort à Saül, il la pleura si amèrement, et en fit un châtiment si prompt lorsqu'elle lui fût annoncée[3]. Un homme qui parle et agit ainsi, est bien éloigné de vouloir lui-même combattre contre son roi, ni attenter sur sa vie en quelque manière que ce soit. Et en effet, s'il eût cru l'attaque légitime, ou qu'il pût avoir d'autre droit que celui de s'empêcher d'être pris, comme il faisait en se cachant, il aurait pu aussi bien attenter contre son roi dans une surprise que dans un combat. Le même droit de guerre permet également l'un et l'autre : et s'il voulait épargner le sang de Saül, il pouvait du moins s'assurer de sa personne. Mais il savait trop qu'un sujet n'a ni droit, ni force contre la personne de son prince; et le ministre le met en droit de le faire périr dans un combat! Il a oublié toute l'Ecriture; mais il a oublié tous les devoirs d'un sujet. Il ne songe plus à ce qui est dû à la majesté, ni à la personne sacrée des rois, ni à la sainte onction qui est sur eux. Je ne m'en étonne pas : il ne se souvient même plus qu'il est Français; et il nous parle avec dédain de la loi Salique, *véritable*, dit-il[4], *ou prétendue;* comme ferait un homme venu des Indes ou du Malabar; tant est sorti de son cœur ce qui est le plus avant imprimé de tout temps, et dès l'origine de la nation, dans le cœur de tous les Français.

Mais, pour revenir à notre sujet, concluons qu'il n'y a rien de plus mal allégué que l'exemple de David; puisque, bien loin qu'il fût permis de le regarder comme un simple particulier, Dieu qui l'avait sacré roi, voulait qu'on le regardât comme un personnage public, dont la conservation était nécessaire à l'Etat; et qu'après tout il n'a fait que pourvoir à sa sûreté, comme il y était obligé, non-seulement sans rien attenter contre son roi ni contre son pays, mais encore sans jamais cesser de les servir au milieu d'une si cruelle oppression. Voilà ce qui est constant dans le fait. Aussi M. Jurieu, qui n'a pu trouver aucun attentat dans les actions de David, n'a de refuge qu'à des questions en l'air; et il est réduit à rechercher, non ce qu'il a fait, car il est déjà bien constant qu'il n'a rien fait de mal contre son prince; mais ce qu'il aurait fait en tels et tels cas qui ne sont point arrivés. Que s'il faut enfin lui répondre sur ses imaginations, nous lui dirons, en un mot, que ces grands hommes abandonnés aux mouvements de leur foi et à la divine Providence, apprenaient d'elle à chaque moment ce qu'ils avaient à faire, et y trouvaient des ressources pour se dégager des inconvénients où ils paraissaient inévitablement enveloppés; comme on le voit en particulier dans toute l'histoire de David : de sorte que s'inquiéter de ce qu'auraient fait ces grands personnages dans les cas que Dieu détournait par sa providence, c'est oser demander à Dieu ce qu'il aurait inspiré, et craindre que sa sagesse ne fût épuisée.

Enfin donc nous avons ôté toute espérance au ministre, et il ne lui reste pour soutenir la prise d'armes de ses pères, ni autorité, ni exemple. Au contraire tous les exemples le condamnent, et tous les martyrs combattent contre lui.

1. *I. Reg.* XXIII. 10. — 2. *Idem*, XXVI. 9. — 3. *II. Reg.*, I. 14, 18. — 4. *Lett.*, XVIII. *p.* 139, 2.

Raisonnements de M. Jurieu en faveur des guerres civiles de religion.

XXXI. *Etranges excès du ministre contre la puissance publique.* — Nous n'aurions pas un moindre avantage, si nous voulions attaquer les vaines maximes que le ministre appelle à son secours, et les frivoles raisonnements dont il les appuie. *Le droit*, dit-il[1], *de la propre conservation est un droit inaliénable.* S'il est ainsi, tout particulier injustement attaqué dans sa vie par la puissance publique, a droit de prendre les armes, et personne ne peut lui ravir ce droit. Il ne sert de rien de répondre qu'il parle d'un peuple : car sans raisonner ici sur cette chimère qu'il propose, savoir ce qu'on pourrait faire contre un tyran qui voudrait tuer tout son peuple, et demeurer roi des arbres et des maisons sans habitants, il met expressément dans le même droit une *grande partie du peuple* qui verrait sa vie injustement attaquée : et c'est pourquoi il soutient que les chrétiens eussent pu armer contre leurs princes, s'ils en eussent eu les moyens; et par la même raison, que les protestants ont pu le faire, quoique les uns et les autres, loin d'être tout le peuple, n'en fussent que la plus petite partie. Que deviendront les Etats si on établit de telles maximes? Que deviendront-ils encore un coup si ce n'est une boucherie et un théâtre perpétuel et toujours sanglant de guerres civiles? Car comme l'opinion fait le même effet dans l'esprit des hommes que la vérité, toutes les fois qu'une partie du peuple s'imaginera qu'elle a raison contre la puissance publique, et que la punir de sa rébellion c'est s'attaquer injustement à sa vie, elle se croira en droit de prendre les armes, et soutiendra que le droit de se conserver ne peut lui être ravi. Qu'on nous montre que les chrétiens persécutés n'aient jamais songé à ce prétendu droit. Et pour ne pas seulement parler du temps des persécutions et de la cause de la religion, Antioche, la troisième ville du monde, qu'on appelait l'œil de l'Orient, et par excellence, Antioche la peuplée, se vit en péril d'être ruinée par Théodose le Grand dont on avait renversé les statues. On pouvait dire qu'il n'était pas juste de punir toute une ville de l'attentat de quelques particuliers qui même étaient

1. *Lett.* IX, *p.* 167.

étrangers, ni de mêler l'innocent avec le coupable; et en effet saint Chrysostome[1] met cette raison dans la bouche de Flavien, patriarche d'Antioche, qui allait demander pardon à l'empereur pour tout le peuple. Mais cependant on ne disait point; que dis-je, on ne disait point? il ne venait pas seulement dans la pensée qu'il fût permis de défendre sa vie contre le prince : au contraire, on ne parlait à ce peuple que de l'obligation de révérer le magistrat[2] : on lui disait qu'il avait à craindre la plus grande puissance qui fût sur la terre, et qu'il n'avait à invoquer que celle de Dieu qui seule était au-dessus[3]. C'est ce que saint Chrysostome inculquait sans cesse; et ce Démosthènes chrétien fit sur ce sujet, des homélies dignes, par leur éloquence, de l'ancienne Grèce, et dignes, par leur piété, des temps apostoliques. Mais pourquoi alléguer les chrétiens instruits par la révélation céleste? Les païens, par leur simple raison naturelle, ont bien vu qu'il fallait souffrir les violences des mauvais princes, en souhaiter de meilleurs, les supporter quels qu'ils fussent, espérer un temps plus serein pendant l'orage, et comprendre que la Providence, qui ne veut pas la ruine du genre humain ni de la nature, ne tient pas éternellement le peuple opprimé par un mauvais gouvernement, comme elle ne bat pas l'univers d'une continuelle tempête. Les beaux jours pourront donc refaire ce que les mauvais auront gâté; et c'est vouloir trop de mal aux choses humaines, que de joindre aux maux d'un mauvais gouvernement, un remède plus mortel que le mal même, qui est la division intestine. Par ces raisons, les païens ne permettaient pas à tout le peuple, ce que M. Jurieu ose permettre à la plus petite partie contre la plus grande; que dis-je? ce qu'il ose permettre à chaque particulier. *Un tel homme*, celui qui dirait qu'un souverain « a droit » de faire violence à la vie d'une partie de son peu- » ple, et que des sujets n'ont pas celui de se dé- » fendre et d'opposer la force à la violence, sera » réfuté par tous les hommes : car il n'y en a point » qui ne croie être en droit de se conserver PAR » TOUTE VOIE, quand il est attaqué par une injuste » violence[4]. » Voilà donc non-seulement tout le peuple ou une partie du peuple, mais encore tout particulier légitimement armé contre la puissance publique, et en droit de se défendre contre elle *par toute voie*, sans rien excepter ni même ce qui fait le plus d'horreur à penser. M. Jurieu nous parle ici des flatteurs des princes, et il ne songe pas aux flatteurs des peuples. Tout flatteur, quel qu'il soit, est toujours un animal traître et odieux : mais s'il fallait comparer les flatteurs des rois avec ceux qui vont flatter dans le cœur des peuples ce secret principe d'indocilité et cette liberté farouche qui est la cause des révoltes, je ne sais lequel serait le plus honteux. M. Jurieu a pris le dernier parti, et on ne peut pas plus bassement ni plus indignement flatter la populace, que de prodiguer, je ne dis pas à tout le peuple, mais encore à une partie et jusqu'aux particuliers, le droit d'armer contre le prince. Mais cela suit nécessairement du principe qu'il pose. « C'est en vain, dit-il[5], qu'on raisonne » sur les droits des souverains : c'est une question » où nous ne voulons point entrer; mais il faut savoir seulement que les droits de Dieu, les droits » du peuple et les droits du roi sont inséparables. » Le bon sens le démontre : et par conséquent, un » prince qui anéantit le droit de Dieu ou celui des » peuples, par cela même anéantit ses propres » droits. » De cette sorte il n'est donc plus roi : on ne lui doit plus de sujétion; car poursuit le séditieux ministre[1], « on ne doit rien à celui qui ne » rend rien à personne, ni à Dieu, ni aux hommes. » On ne peut pas pousser plus loin la témérité; et c'est à la face de tout l'univers; renouveler la doctrine tant détestée de Jean Wiclef et de Jean Hus, qui disent qu'on n'a plus de sujets, dès qu'on cesse soi-même d'être sujet à Dieu. Voilà comme le ministre ne veut pas entrer dans cette question *du droit des rois*, pendant qu'il décide si hardiment contre ces droits sacrés. Un reste de conscience le retenait, et il n'osait entrer dans une matière où il se sentait des opinions si outrées : mais à la fin, il est entraîné par l'esprit qui le possède, et il décide contre les rois, tout ce qu'on peut avancer de plus outrageant : car il conclut hardiment de son principe, que les chrétiens sujets de l'empire romain pouvaient résister par les armes à Dioclétien; « puis- » que, dit-il, si leurs empereurs, POUR TOUTE AUTRE » CAUSE que pour celle de religion, les eussent op- » primés de la même manière, ils eussent été en » droit de se défendre. » Pesez ces mots, *pour toute autre cause :* ce n'est pas seulement la cause de la religion et de la conscience qui arme les sujets contre les princes, c'est encore *toute autre cause :* et qu'est-ce qui n'est pas compris dans des expressions aussi générales? Voilà l'esprit du ministre; et bien que, rougissant de ses excès, il ait tâché d'apporter ailleurs de faibles tempéraments à ses séditieuses maximes, son principe subsiste toujours : mais, par malheur pour sa cause, ces chrétiens si opprimés sous Dioclétien, loin de songer à cette défense qu'on veut leur rendre légitime, ont démenti toutes les raisons dont on l'autorise, non-seulement par leurs discours, mais encore par leur patience; et on peut dire qu'ils n'ont pas moins scellé de leur sang les droits sacrés de l'autorité légitime sur lesquels Dieu a établi le repos du genre humain, que la foi et l'Evangile.

XXXII. *Toutes les formes de gouvernement et toutes les assemblées légitimes également attaquées par le ministre.* — Et il ne faut pas s'imaginer que le ministre en veuille seulement aux rois. Car son principe n'attaque pas moins toute autre puissance publique, souveraine ou subordonnée, quelque nom qu'elle ait et en quelque forme qu'elle s'exerce; puisque ce qui est permis contre les rois, le sera par conséquent contre un sénat, contre tout le corps des magistrats, contre des Etats, contre un parlement, lorsqu'on y fera des lois qui seront, ou qu'on croira être contraires à la religion et à la sûreté des sujets. Si on ne peut réunir tout le peuple contre cette assemblée ou contre ce corps, ce sera assez de soulever une ville ou une province, qui soutiendra non plus que le roi, mais que les juges, les magistrats, les pairs, si l'on veut, et même ses députés, supposé qu'elle en ait eu dans cette as-

1. *Hom.* III. *ad pop. Ant.*, *n.* I, *tom.* II, *p.* 35. — 2. *Hom.* VI, *p.* 75. — 3. *Hom.* II, *n.* 4, *p* 24. — 4. *Lett.* IX, *p.* 67. — 5. *Idem*, *p.* 67.

1. *Lett.* IX, *p.* 67.

semblée, en consentant à des lois iniques, ont excédé le pouvoir que le peuple leur avait donné; ou en tout cas qu'ils en sont déchus, lorsqu'ils ont manqué de rendre à Dieu et au peuple ce qu'ils leur devaient. Voilà jusqu'où M. Jurieu pousse les choses par ses séditieux raisonnements. Il renverse toutes les puissances, et autant celles qu'il défend que celles qu'il attaque. Ce principe de rébellion, qui est caché dans le cœur des peuples, ne peut être déraciné, qu'en ôtant jusque dans le fond, du moins aux particuliers en quelque nombre qu'ils soient, toute opinion qu'il puisse leur rester de la force, ni autre chose que les prières et la patience contre la puissance publique.

XXXIII. *Etat de la question impertinemment posé, et l'autorité de Grotius vainement alléguée.* — Au reste, notre ministre se tourmente en vain à prouver que le prince n'a pas le droit d'opprimer les peuples ni la religion. Car qui jamais a imaginé qu'un tel droit pût se trouver parmi les hommes, ni qu'il y eût un droit de renverser le droit même, c'est-à-dire, une raison pour agir contre la raison; puisque le droit n'est autre chose que la raison même, et la raison la plus certaine, puisque c'est la raison reconnue par le consentement des hommes? Ainsi, quand le ministre veut prouver qu'on n'a pas le droit de mal faire, parce que le peuple, d'où vient tout le droit, n'a pas celui-là, et ne peut donner ce qu'il n'a pas, il parlerait plus juste et plus à fond, s'il disait qu'il ne peut donner ce qui n'est pas. L'état donc de la question est de savoir, non pas si le prince a droit de faire mal, ce que personne n'a jamais rêvé; mais en cas qu'il le fît et qu'il s'éloignât de la raison, si la raison permet aux particuliers de prendre les armes contre lui; et s'il n'est pas plus utile au genre humain, qu'il ne reste aux particuliers aucun droit contre la puissance publique. Le ministre, qui soutient le contraire, a beau alléguer pour toute autorité un endroit de Grotius, où il permet dans un Etat, à la partie affligée de se défendre contre le prince et contre le tout, et n'excepte, je ne sais pourquoi, de cette défense, que la cause de la religion. « Je n'ose presque, » dit cet auteur[1], (il parle en tremblant et n'est pas ferme en cet endroit comme dans les autres.) « Je n'ose, dit-il, presque condamner les particuliers, ou la plus petite partie du peuple qui aura usé de cette défense dans une extrême nécessité, sans perdre les égards qu'on doit avoir pour le public. » M. Jurieu a pris de lui les exemples de David et des Machabées dont nous lui avons démontré l'inutilité. Après qu'on lui a ôté les preuves que Grotius lui avait fournies, on lui laisse à examiner à lui-même, si le nom de cet auteur lui suffit pour appuyer son sentiment, pendant que l'autorité et les exemples de l'Eglise primitive ne lui suffisent pas. Pour moi je soutiens sans hésiter, que c'est une contradiction et une illusion manifeste, que d'armer avec Grotius les particuliers contre le public, et de leur imposer en même temps la condition d'y avoir égard; car c'est brouiller toutes les idées et vouloir allier les deux contraires. Le vrai égard pour le public, c'est que tout particulier doit lui sacrifier sa propre vie. Ainsi sans nous arrêter au sentiment ni à la timidité d'un auteur habile d'ailleurs et bien intentionné, mais qui n'ose en cette occasion suivre ses propres principes, nous conclurons que le seul principe qui puisse fonder la stabilité des Etats, c'est que tout particulier, au hasard de sa propre vie, doit respecter l'exercice de la puissance légitime et la forme des jugements publics; ou, pour parler plus clairement, qu'aucun particulier ou aucun sujet, ni par conséquent quelque partie du peuple que ce soit, (puisque cette partie du peuple ne peut être, à l'égard du prince et de l'autorité souveraine, qu'un amas de particuliers et de sujets,) n'a droit de défense contre la puissance légitime; et que poser un autre principe, c'est, avec M. Jurieu, ébranler le fondement des Etats et se déclarer ennemi de la tranquillité publique.

XXXIV. *Qu'on n'a rien eu à répondre aux nouvelles preuves des assassinats autorisés dans la Réforme.* — J'ai achevé ma démonstration, et la Réforme est convaincue d'avoir eu dès son origine, un esprit contraire à l'esprit du christianisme et à celui du martyre; à quoi on peut ajouter les assassinats concertés visiblement dans le parti; tel qu'a été celui de François, duc de Guise. M. Jurieu voudrait faire entendre que ce sont ici des choses rebattues qu'il ne faudrait plus retoucher : ce qui serait peut-être véritable, si l'*Histoire des Variations* ne les avait pas établies par des preuves incontestables qui n'avaient jamais été assez relevées[1]. Elles n'étaient pourtant pas fort cachées, puisqu'on les a prises dans Bèze, dans les autres auteurs du parti, et dans une déclaration signée de Bèze et de l'Amiral, et envoyée à la reine. Voici donc les faits avoués par la Réforme : qu'on y parlait publiquement dans les prêches mêmes du duc de Guise, comme d'un ennemi dont il était à souhaiter que la Réforme fût bientôt défaite; qu'aussi, Poltrot ne se cacha pas du dessein qu'il avait conçu de l'assassiner à quelque prix que ce fût, et qu'il en parlait hautement comme d'une chose certainement approuvée; que ce scélérat n'était pas le seul dans l'armée qui s'expliquât d'un tel dessein, mais que d'autres en parlaient de même, au vu et au su des généraux et des ministres, tant il passait pour constant qu'on approuvait cet attentat; qu'en effet, loin de reprendre Poltrot ou les autres dont on connaissait les mauvais desseins, les ministres les laissaient agir, et continuaient leurs prêches scandaleux contre le duc; que l'Amiral demeure d'accord qu'il a su tout le complot; qu'il n'en a point détourné l'auteur; qu'il a même approuvé ce noir dessein dans le temps et les circonstances où il fut exécuté; qu'il a donné de l'argent à l'assassin pour l'aider dans son entreprise et faciliter sa fuite; que lui et les autres chefs du parti l'encourageaient par des réponses adroites, qui, sous prétexte de refus, portaient dans son cœur une secrète et puissante instigation à consommer l'entreprise, comme d'Aubigné, témoin oculaire et irréprochable d'ailleurs, le raconte dans son *Histoire*[2]; qu'on lui parlait en effet de vocations extraordinaires, pour lui laisser croire que l'instinct qui le poussait à ce noir assassinat était de ce rang; que Bèze nous le représente comme un homme poussé de Dieu par un secret

1 *De jure belli et pacis, lib.* I. 64, *n.* 7.

1. *Var., liv.* X. *n.* 54, 55. — 2. *Idem; D'Aub., t.* I, *liv.* III, *c.* 17, *p.* 176.

mouvement dans le moment qu'il fit le coup; et que lorsqu'il fut accompli, la joie en éclata jusque dans les temples avec des actions de grâces et un ravissement si universel, qu'on voyait bien que chacun, loin de détester l'action, à quoi personne ne pensa, s'en fût plutôt fait honneur. Voilà les faits établis dans l'*Histoire des Variations* par des preuves si concluantes, que le ministre n'a pas seulement osé les combattre. Qui ne voit donc quel esprit c'était que l'esprit du christianisme réformé? Et que voit-on de semblable dans toute l'histoire du vrai et ancien christianisme? On n'y voit pas aussi des prédictions comme celles d'Anne du Bourg, ce martyr tant vanté dans la Réforme[1], ni cette nouvelle manière d'accomplir les prophéties par des meurtres bien concertés. Tous ces faits soutenus par des preuves invincibles dans l'*Histoire des Variations*, sont demeurés, et quoi qu'on en dise, demeureront sans réplique; ou les répliques, je le dis sans crainte, achèveront la conviction. On en pourrait dire autant de l'assassinat commis hautement par les ministres puritains en la personne du cardinal Beton, sans même trop se soucier de le déguiser. L'histoire en est trop connue pour être ici répétée. Quelle espèce de réformateurs et de martyrs a produit ce nouvel Evangile! Mais la haine, le dépit, le désespoir et tout ce qu'il y a de plus outré dans les passions humaines, jusqu'à la rage que les auteurs du parti et M. Jurieu lui-même nous font voir dans le cœur des réformés, ne pouvaient pas produire d'autres fruits.

Ceux de nos frères errants qui sont de meilleure foi dans le parti, et se sentent le cœur éloigné de ces noirceurs, ne doivent pas croire que j'aie dessein de les leur imputer. A Dieu ne plaise : le poison même ne nuit pas toujours également à ceux qui l'avalent. Il en est de même de l'esprit d'un parti; et je connais beaucoup de nos prétendus réformés très-éloignés des sentiments que je viens de représenter. S'ils veulent conclure de là que ce ne soit pas là l'esprit de la secte, c'est à eux à examiner ce qu'ils auront à répondre aux preuves que je produis. Que s'ils n'ont rien à y répondre, non plus que M. Jurieu, qu'ils rendent grâces à Dieu de les avoir préservés de toutes les suites des maximes du parti; et poussant encore plus loin leur reconnaissance, qu'ils se désabusent enfin d'une religion, où sous le nom de Réforme, on a établi de tels principes et nourri de tels monstres.

XXXV. *Comment on peut accorder ces excès avec des sentiments de religion : exemples des donatistes.* — On demandera peut-être comment il peut arriver qu'on accorde ces noirs sentiments avec l'opinion qu'on a d'être réformé et même d'être martyr. Mais il faut montrer une fois à ceux qui n'entendent pas ce mystère d'iniquité et ces profondeurs de Satan: il faut, dis-je, leur montrer, par un exemple terrible, ce que peut sur des esprits entêtés, la réformation prise de travers. Les donatistes s'étaient imaginé qu'ils venaient rendre à l'Eglise sa première pureté; et cette prévention aveugle leur inspira tant de haine contre l'Eglise, tant de fureur contre ses ministres, qu'on n'en peut lire les effets sans étonnement. Mais ce que je veux remarquer, c'est l'excès où ils s'emportèrent, lorsque, réprimés

1. *Var., liv.* X, *n.* 51.

par les lois des empereurs orthodoxes, ils mirent tout l'avantage de leur religion en ce qu'elle était persécutée, et entreprirent de donner aux catholiques le caractère de persécuteurs. Car ils n'oublièrent rien pour forcer les empereurs à ajouter la peine de mort à la privation des assemblées et du culte, et aux châtiments modérés dont on se servait pour tâcher de les ramener. Leur fureur, dit saint Augustin[1], longtemps déchargée contre les catholiques, se tourna enfin contre eux-mêmes : ils se donnaient la mort qu'on leur refusait, tantôt en se précipitant du haut des rochers, tantôt en mettant le feu dans les lieux où ils s'étaient renfermés. C'est ce que fit un évêque nommé Gaudence; et après que la charité des catholiques l'eût empêché de périr avec une partie de son peuple dans une entreprise si pleine de fureur, il fit un livre pour la soutenir. Ce que ce livre nous découvre, c'est dans l'esprit de la secte, un aveugle désir de se donner de la gloire par une constance outrée, et à la fois de charger l'Eglise de la haine de tant de morts désespérés, comme si on y eût été forcé par ses mauvais traitements. Voilà qui est incroyable, mais certain. On peut voir, dans cet exemple, les funestes et secrets ressorts que remuent dans le cœur humain une fausse gloire, un faux esprit de réforme, une fausse religion, un entêtement de parti, et les aveugles passions qui l'accompagnent : et Dieu en lâchant la bride aux fureurs des hommes, permet quelquefois de tels excès, pour faire sentir à ceux qui s'y abandonnent le triste état où ils sont, et ensemble faire éclater combien immense est la différence du courage forcené que la rage inspire, d'avec la constance véritable, toujours réglée, toujours douce, toujours paisible et soumise aux ordres publics, telle qu'a été celle des martyrs.

De la souveraineté du peuple : principe de la politique de M. Jurieu : profanation de l'Ecriture pour l'établir.

XXXVI. *Dessein du ministre de prouver par l'Ecriture la souveraineté de tous les peuples du monde.* — La politique de M. Jurieu, à la traiter par raisonnement, nous engagerait à de trop longs et de trop vagues discours; ainsi sans vouloir entrer dans cette matière, et encore moins dans la discussion de tous les gouvernements qui sont infinis, j'entreprends seulement d'examiner le prodigieux abus que ce ministre fait de l'Ecriture, quand il s'en sert pour faire dominer partout une espèce d'état populaire qu'il règle à sa mode.

Il traite cette matière dans ses lettres XVI[e], XVII[e] et XVIII[e]; et après avoir consumé le temps à plusieurs raisonnements et distinctions inutiles, il vient enfin à s'en rapporter à l'Histoire sainte, non-seulement comme *à la règle la plus certaine*, mais encore comme à la seule qu'on puisse suivre; « puisqu'il n'y a, dit-il[2], que les autorités divines » qui puissent faire quelque impression sur les » esprits. » C'est aussi par là qu'il se vante de pouvoir montrer qu'en toutes sortes de gouvernements, le peuple est le principal souverain, ou plutôt le seul souverain en dernier ressort; puisque la sou-

1. *Aug., Epist.* CLXXIII, *n.* 5; CLXXXV, *n.* 12; CCIV, *n.* 8; *tom.* II, *col.* 614, 647, 767. *Retract., lib.* II, *cap.* 59; *tom.* I, *col.* 61. *Contra Gaudent, lib.* I, *n.* 32 *et seq.*, *tom.* IX, *col.* 651 *et seq.* — 2. *Lett.* XVII, *p.* 131, 133.

veraineté y demeure toujours, non-seulement comme dans sa source, mais encore comme dans le premier et principal sujet où elle réside. Voici par où le ministre commence sa preuve.

XXXVII. *Erreur de M. Jurieu sur les premiers temps du peuple hébreu.* — « Dieu, dit-il[1], s'était » fait roi comme immédiat du peuple hébreu : et » cette nation durant environ trois cents ans n'a eu » aucun souverain sur terre, ni roi, ni juge sou- » verain, ni gouverneur. » Il n'y a rien de tel que de trancher net; et cela donne un air de savant qui éblouit un lecteur. Mais je demande à M. Jurieu : que veulent donc dire ces paroles de tout le peuple à Josué : *Nous vous obéirons en toutes choses comme nous avons obéi à Moïse : qui ne vous obéira pas mourra*[2]*?* Ce qui prouve la suprême autorité, non-seulement en la personne de Moïse, mais encore en celle de Josué. Est-ce là ce qu'on appelle n'avoir aucun juge ni magistrat souverain? Les autres juges, que Dieu suscitait de temps en temps, n'eurent pas une moindre autorité, et il n'y avait point d'appel de leurs jugements. Ceux qui ne déférèrent pas à Gédéon furent punis d'une mort cruelle[3]. Samuel ne jugea pas seulement le peuple avec une autorité que personne ne contredisait; mais il donna encore la même autorité à ses enfants[4] : et la loi même défendait sous peine de mort, de désobéir au juge qui serait établi[5]. C'est donc une erreur grossière de vouloir nous dire que le peuple de Dieu n'eut ni juge souverain ni gouverneur durant trois cents ans. Il est vrai qu'il n'y avait point de succession réglée : Dieu pourvoyait au gouvernement selon les besoins; et encore qu'il soit écrit qu'*en un certain temps* et avant qu'il y eût des rois, *chacun faisait comme il voulait*[6], il en est bien dit autant du temps de Moïse[7]; et cela doit être entendu avec les restrictions qu'il n'est pas ici question d'examiner.

XXXVIII. *Autre erreur du ministre, qui prétend que le peuple fit Saül son premier roi, et était en droit de le faire.* — Cet état du peuple de Dieu sous les juges est plus important qu'on ne pense . et si M. Jurieu y avait pris garde, il n'aurait pas attribué au peuple l'établissement de la royauté au temps de Samuel et de Saül. « Quand, dit-il[8], le » peuple voulut avoir un roi, Dieu lui en donna » un. Il fit ce qu'il put pour l'en détourner; le » peuple persévéra et Dieu céda. Qu'est-ce que » cela signifie, sinon que l'autorité des rois dépend » des peuples, et que les peuples sont naturelle- » ment maîtres de leur gouvernement pour lui » donner telle forme que bon leur semble? » Je le veux bien, lorsqu'on imaginera un peuple dans l'anarchie : mais le peuple hébreu en était bien loin, puisqu'il avait en Samuel un magistrat souverain; et c'est à M. Jurieu une erreur extrême et d'une extrême conséquence, que de vouloir rendre le peuple maître de son sort en cet état. Aussi, loin d'entreprendre de se faire un roi, ou de changer par eux-mêmes la forme de ce gouvernement, ils s'adressent à Samuel, en lui disant : « Vous êtes » âgé, et vos enfants ne marchent pas dans vos » voies : établissez-nous un roi qui nous juge

1. *Lett.* XVII, *p.* 131. — 2. *Jos.*, I. 17, 18. — 3. *Jud.*, VIII. 25. — 4. *I. Reg.*, VII. 15; VIII. 1. — 5. *Deut.*, XVII. 12. — 6. *Jud.*, XVII. 6; XVIII. 1, *etc.* — 7. *Deut.*, XII. 8. — 8. *Lett.* XVII.

» comme en ont les autres nations[1]. » Ils en usèrent d'une autre manière envers Jephté. *Venez*, lui dirent-ils[2], *et soyez notre prince;* parce qu'alors la judicature, pour parler ainsi, était vacante, et le peuple pouvait disposer de sa liberté : mais il ne se sentait pas en cet état sous Samuel; et c'est aussi à lui qu'ils s'adressent pour changer le gouvernement. Le même peuple avait dit autrefois à Gédéon : *Dominez sur nous vous et votre fils*[3] : où, s'ils semblent vouloir disposer du gouvernement sous un prince déjà établi, il faut remarquer que c'était en sa faveur; puisque, loin de lui ôter son autorité, ils ne voulaient que l'augmenter et la rendre héréditaire dans sa famille. Et néanmoins ce n'était ici qu'une simple proposition de la part du peuple à Gédéon même; et pour avoir son effet, on peut dire qu'il y fallait non-seulement l'acceptation, mais encore l'autorisation de ce prince : à plus forte raison la fallait-il pour ôter au prince même son autorité. C'est pourquoi le peuple eut raison de s'adresser à Samuel en lui disant : *Etablissez-nous un roi*[4]; et Dieu même reconnut le droit de Samuel, lorsqu'il lui dit : *Ecoute la voix de ce peuple, et établis un roi sur eux*[5]; et un peu après, *Samuel parla en cette sorte au peuple qui lui demandait un roi*[6] : c'était donc toujours à lui qu'on le demandait. Que si Samuel consulte Dieu sur ce qu'il avait à faire, il le fait comme chargé du gouvernement, et à la même manière que les rois l'ont fait en cent rencontres. Ce fut lui qui sacra le nouveau roi[7]; ce fut lui qui fit faire au peuple tout ce qu'il fallait; qui fit venir les tribus et les familles les unes après les autres; qui leur appliqua le sort que Dieu avait choisi comme le moyen de déclarer sa volonté sur celui qu'il destinait à la royauté; et tout cela, comme il le déclare, en exécution de la demande qu'ils lui avaient faite : *Donnez-nous un roi.* M. Jurieu brouille encore ici à son ordinaire : « Le sort, dit-il[8], est une espèce » d'élection libre; car encore que la volonté ne con- » coure pas librement au choix du sujet sur lequel » le choix tombe, elle concourt librement à laisser » faire le choix au sort, et à confirmer ce que le » sort a fait : » fausse subtilité, que le texte sacré dément, puisque le sort n'est pas ici choisi par le peuple, mais commandé par Samuel. Aussi, lorsque le sort se fût déclaré et que Saül eût paru, Samuel ne dit pas au peuple : Voyez celui que vous avez choisi; mais il leur dit : *Voyez celui que le Seigneur a choisi*[9]; par où aussi s'en va en fumée l'imagination du ministre, qui voudrait nous faire accroire que Dieu avait laissé au peuple la liberté ou l'autorité *de confirmer ce que le sort avait fait :* au lieu que, sans demander sa confirmation ni son suffrage, Samuel leur dit décisivement, comme on vient d'entendre : *Voilà le roi que le Seigneur vous a donné.* Ce fut encore Samuel *qui déclara à tout le peuple la loi de la royauté, et la fit rédiger par écrit, et la mit devant le Seigneur*[10]. Le peuple en tout cela ne fait qu'obéir aux ordres qui lui sont portés en cette occasion, comme dans toutes les autres, par son magistrat légitime; et l'obéissance est si peu remise à la discrétion du

1. *I. Reg.*, VIII. 4, 5. — 2. *Jud.*, XI. 6. — 3. *Idem*, VIII. 22. — 4. *I. Reg.*, VIII. 4, 5. — 5. *Idem*, 22. — 6. *Ibid.*, 10. 22. — 7. *I. Reg.*, X. 1, *etc.* — 8. *Jur.*, *idem.* — 9. *I. Reg.*, X. 24. — 10. *Idem*, X. 25.

peuple, qu'au contraire il est écrit en termes formels, qu'*il n'y eut que les enfants de Bélial qui méprisèrent Saül*[1]; c'est-à-dire, qu'on ne pouvait résister que par un esprit de révolte.

XXXIX. *Suite des erreurs du ministre. Second exemple, qui est celui de David et d'Isboseth.* — Il faut donc déjà rayer ce grand exemple, par lequel M. Jurieu a voulu montrer indéfiniment que le peuple fait les rois, et qu'il est en son pouvoir de changer la forme du gouvernement. Tout le contraire paraît : mais le ministre, qui, comme on voit, réussit si mal dans l'exemple du premier roi qui était Saül, ne raisonne pas mieux sur le second qui fut David. « Dieu, dit-il[2], avait fait oindre David pour roi par Samuel : cependant il ne voulut » point violer le droit du peuple pour l'élection d'un » roi; et nonobstant ce choix que Dieu avait fait, » David eut besoin d'être choisi par le peuple. » Voici un étrange théologien, qui veut toujours qu'un homme que Dieu fait roi, ait encore besoin du peuple pour avoir ce titre. La preuve en est pitoyable : « C'est pourquoi, dit-il, David monta en » Hébron, et ceux de Juda vinrent et oignirent là » David pour roi sur la maison de Juda[3]. » Mais qui lui a dit que ce n'est pas là une installation et une reconnaissance d'un roi déjà établi, ou tout au moins déjà désigné de Dieu avec un droit certain à la succession? puisque, comme nous l'avons vu, tout le peuple et Saül lui-même, aussi bien que Jonathas son fils aîné l'avaient reconnu; et David se porta tellement pour roi, incontinent après la mort de Saül, que comme roi il vengea son prédécesseur[4], et récompensa ceux de Jabès-Galaad[5]. Il paraît même que tout Israël l'aurait reconnu sans Abner, général des armées sous Saül, *qui fit régner Isboseth fils de ce prince sur les dix tribus*[6].

Le ministre veut qu'on croie qu'Isboseth fut roi légitime, parce que les dix tribus lui avaient donné la puissance souveraine, *et que les peuples sont les maîtres de leur souveraineté, et la donnent à qui bon leur semble*[7]. Quoi! contre l'ordre exprès de Dieu, qui avait donné à David tout le royaume de Saül? C'en est trop, et le ministre s'oublie tout à fait : mais voyons encore quelle fut la suite de ce choix de Dieu. Lorsqu'Abner voulut établir le règne de David sur les dix tribus, il lui fait parler en cette sorte : *A qui est la terre*, si ce n'est à vous? *Entendez-vous avec moi, et je vous ramènerai tout Israël*[8], comme on ramène le troupeau à son pasteur et des sujets à leur roi. Mais que dit-il encore aux principaux d'Israël qui reconnaissaient Isboseth? *Hier et avant-hier vous cherchiez David afin qu'il régnât sur vous*[9]. Il y avait sept ans qu'Isboseth régnait; et on voit jusqu'aux derniers jours dans les dix tribus qui le reconnaissent, un perpétuel esprit de retour à David comme à leur roi, et à un roi que Dieu leur avait donné; ainsi qu'Abner venait de le répéter[10]; ce qui fait voir qu'ils ne demeuraient sous Isboseth que par force, à cause d'Abner et des troupes qu'il commandait. Aussi dès la première proposition, tout Israël et Benjamin même, qui était la tribu d'Isboseth, consentirent à se soumettre à David comme à leur roi légitime; et Abner leur dit : *J'amènerai tout Israël au roi mon Seigneur*[1]. On sait la suite de l'histoire, et comme les deux capitaines qui commandaient la garde d'Isboseth, en apportèrent la tête à David : on sait aussi que David leur rendit le salaire qu'ils méritaient, comme il avait fait à l'Amalécite qui s'était vanté d'avoir tué Saül : car il les fit mourir sans miséricorde, comme il avait fait celui-ci[2] : mais le discours qu'il tint à l'un et aux autres fut bien différent; puisqu'il dit à l'Amalécite qui se vantait d'avoir tué Saül : « Comment » n'as-tu pas craint de mettre la main sur l'oint du » Seigneur pour le tuer? son sang sera sur ta tête, » parce que tu as osé dire : J'ai tué l'oint du Sei» gneur[3]. » Parla-t-il de la même manière aux deux capitaines qui se vantaient d'avoir fait un semblable traitement à Isboseth? Point du tout. « Vive le Sei» gneur, leur dit-il[4], j'ai fait tuer celui qui pensait » m'apporter une agréable nouvelle en me disant : » Saül est mort de ma main : combien plutôt puni» rai-je deux scélérats qui ont tué sur son lit un » homme innocent? » Il n'oublie rien, comme on voit, pour exagérer leur crime. Mais reproche-t-il à ces traîtres, comme il a fait à l'Amalécite, qu'ils avaient attenté sur l'oint du Seigneur? leur dit-il du moins qu'ils ont fait mourir leur légitime seigneur? Rien moins que cela. Il reproche à l'Amalécite d'avoir versé le sang d'un roi; et à ceux-ci d'avoir répandu celui *d'un homme innocent* à leur égard, qu'ils avaient tué dans son lit sans qu'il fît de mal à personne, et qui même, à le prendre de plus haut, ne s'était mis sur le trône qu'à la persuasion d'Abner avec une prétention vraisemblable, et comme nous parlons, avec un titre coloré, puisqu'il était fils de Saül. M. Jurieu ne voit rien de tout cela; et au lieu qu'il faut tout peser dans un livre aussi précis et aussi profond, pour ne pas dire aussi divin que l'Ecriture, il marche toujours devant lui, entêté de la puissance du peuple, dont à quelque prix que ce soit il veut trouver des exemples; et croit encore avoir tout gagné quand il nous demande *si l'Ecriture traite le fils de Saül de roi illégitime, ou les dix tribus de rebelles*[5], pour s'être soumises à son empire? Comme si nous ne pouvions pas lui demander à notre tour si l'Ecriture traite de rebelles les mêmes tribus, lorsqu'elles se soumirent à David? Pouvaient-elles abandonner Isboseth, si c'était *un roi, fils de roi et héritier légitime de son père, élu selon le droit de toutes les couronnes successives*, comme parle M. Jurieu? Mais David est-il traité d'usurpateur pour avoir *dépossédé* un roi si légitimement établi? Car assurément un roi légitime ne peut être abandonné sans félonie; et David n'aurait pu le dépouiller sans être usurpateur. Il le serait donc selon le ministre en recevant Abner et les dix tribus sous son obéissance, pendant qu'Isboseth leur roi légitime vivait encore. Or bien certainement ni les dix tribus ne furent infidèles en se soumettant à David, ni David sacré roi par ordre de Dieu n'a été usurpateur ni tyran. Qui ne voit donc qu'il faut dire nécessairement que David était le roi légitime de tout Israël, et qu'on n'avait pu reconnaître Isboseth que par attentat ou par erreur?

1. *Reg.* x, 27. — 2. *Lett.* xvii, *p.* 132. — 3. *II. Reg.*, ii, 2, 4. — 4. *Idem*, i. 15, 16, 18. — 5. *Ibid.*, ii. 6, 7. — 6. *Ibid.*, 8, 9. — 7. *Jur.*, *ibid.* — 8. *II. Reg.*, iii, 12. — 9. *Idem*. 17. — 10. *Ibid.*, 18.

1. *II. Reg.* iii, 19, 20, 21. — 2. *Idem*, iv. 2, 8 — 3. *Ibid.*, i. 14, 16. — 4. *Ibid.*, iv. 9, 10, 11. — 5. *Jur.*, *ibid.*

XL. *Troisième exemple du ministre : celui d'Absalon, et augmentation d'absurdités.* — Je ne sais plus ce qu'on peut penser de ce ministre après de tels égarements : mais voici un troisième exemple qui met le comble à ses erreurs. Le rebelle Absalon était défait et tué : mais David n'osait se fier à un peuple ingrat, où la crainte d'être puni de son infidélité pouvait encore entretenir l'esprit de révolte. En effet, les rebelles effrayés, au lieu de venir demander pardon au roi, et se ranger comme ils devaient sous ses étendards, s'étaient retirés dans leurs maisons avec un air de mécontentement[1]. Quelques-uns parlaient pour David, mais trop faiblement encore; et le mouvement fut si grand, qu'un peu après, Séba, fils de Bochri, souleva le peuple, de manière que, si on ne se fût dépêché de l'accabler, cette dernière révolte eût été plus dangereuse que celle d'Absalon[2]. Avant donc que de retourner à Jérusalem, David voulut reconnaître la disposition du peuple, et faisait parler aux uns et aux autres pour les rappeler à leur devoir. Il n'en faut pas davantage pour faire dire au ministre, que « David ne voulut remonter sur le trône, que par » la même autorité par laquelle il y était première» ment monté[3], » c'est-à-dire, par celle du peuple. Mais quoi! David n'était-il pas demeuré roi malgré la rébellion, et Absalon n'était-il pas un usurpateur? « Oui, dit M. Jurieu, c'était un infâme usurpateur, » et le peuple était rebelle. » Qu'attendait donc David, selon ce ministre? Avait-il besoin de *l'autorité* d'un peuple rebelle pour se remettre sur son trône et rentrer dans son palais? Non sans doute : et il est visible que s'il différait, c'était pour mieux assurer les choses avant que de se remettre entièrement entre les mains des rebelles. Mais cette raison est trop naturelle pour notre ministre. « David, » dit-il[4], aimait mieux avouer, par cette conduite, » que les peuples sont maîtres de leurs couronnes, » et qu'ils les ôtent et qu'ils les donnent à qui ils » veulent. » Quoi! même des peuples rebelles ont tant de pouvoir, et sous un roi légitime? et dans un attentat aussi étrange que celui d'un fils contre un père, il fallait encore adorer le droit du peuple? N'eût-ce pas été flatter la rébellion au lieu de l'éteindre, et soulever un peuple qu'il fallait abattre? Le ministre ne rougit pas d'un tel excès. Il en est averti par ses confrères : mais au lieu de s'en corriger il y persiste : c'est que *le peuple a le droit*, dit-il[5], et quoi*qu'il en ait abusé*, en sorte que ce qu'il a fait soit un attentat manifeste, qui par conséquent le rend punissable, et rend du moins ce qu'il a entrepris de nul effet, il faut respecter cet attentat : un prince chassé, mais à la fin victorieux, n'osera user de son droit qu'avec le consentement et l'autorité des rebelles; et au lieu de les punir, il faudra encore qu'il leur demande pardon de sa victoire. Voilà, mes frères, les maximes qu'on vous prêche; voilà comme on traite l'Ecriture sainte. Où en sommes-nous, si on écoute de tels songes?

XLI. *Quatrième exemple, celui d'Adonias.* — Je trouve un quatrième exemple dans la Lettre XVIII[e]. « La couronne, dit le ministre[6], appartenait à Ado» nias plutôt qu'à Salomon, car il était l'aîné : ce» pendant le peuple la transporta d'Adonias à Salo» mon. » S'il voulait bien une seule fois considérer les endroits qu'il cite, il nous sauverait la peine de le réfuter. Encore lui pardonnerais-je, s'il y avait un seul mot du peuple dans tout le récit de cette affaire : mais, quoique l'Histoire sainte la raconte dans tout le détail, on y voit au contraire que Bethsabée dit à David[1] : « O mon seigneur et mon » roi, toute la maison d'Israël attend que vous dé» clariez qui doit être assis après vous dans votre » trône. » On voit donc, loin de décider, que le peuple était dans l'attente de la volonté du roi. Le roi en même temps donne ses ordres et fait sacrer Salomon[2] : « Qu'on le mette, dit-il, dans mon » trône, et qu'on me l'amène, et je lui commande» rai de régner. » A l'instant tout le parti d'Adonias fut dissipé, et Abiathar vint lui dire : « Le » roi David notre souverain seigneur, a établi Salo» mon roi[3]. » Dès qu'on vit qu'Adonias voulait régner, le prophète Nathan vint dire à David : « Le » roi mon seigneur a-t-il ordonné qu'Adonias régnât » après lui? » Et encore : « Cet ordre est-il venu du » roi mon seigneur? et que n'a-t-il déclaré sa vo» lonté à son serviteur[4]? » On ne songeait pas seulement que le peuple eût à se mêler dans cette affaire, et l'on n'en fait nulle mention.

XLII. *Cinquième et dernier exemple : celui des Asmonéens ou Machabées.* — Le cinquième et dernier exemple est celui des Machabées. « Qui, » dit-on[5], a trouvé à redire à ce que firent les Juifs, » après avoir secoué le joug des rois de Syrie? » Pourquoi, au lieu de donner la couronne aux Ma» chabées, ne la rendirent-ils pas à la famille de » David? » La réponse n'est pas difficile. Il y avait quatre cents ans et plus, non-seulement que le sceptre était sorti de la famille de David, mais encore que son trône était renversé, et le royaume assujéti à un autre peuple. Les rois d'Assyrie, les rois de Perse, les rois de Syrie en avaient prescrit la possession contre la famille de David, qui avait cessé de prétendre à la royauté depuis le temps de Sédécias; et on n'espérait plus le rétablissement du royaume dans la maison de David qu'au temps du Messie. Ainsi le peuple affranchi avec le consentement des rois de Syrie, ses derniers maîtres, pouvait, sans avoir égard au droit prescrit et abandonné de la maison de David, donner l'empire à celle des Asmonéens, qui avait déjà le souverain sacerdoce. Que si on venait à dire, quoique sans aucune apparence, qu'il n'y a point de prescription contre les familles royales, ni en particulier contre celle de David à cause des promesses de Dieu, il s'ensuivrait de là que les Romains auraient été des usurpateurs, et que lorsque Jésus-Christ a dit : *Rendez à César ce qui est à César*, il aurait jugé pour l'usurpateur contre sa propre famille et contre lui-même, puisqu'il était constamment le fils de David. Concluons donc, qu'à ne regarder que l'empire temporel de la famille de David, la prescription avait lieu contre elle; que le trône n'en devait être éternel que d'une manière spirituelle en la personne du Christ; et qu'en attendant sa venue, le peuple pouvait se soumettre aux Asmonéens.

XLIII. *Falsification du texte sacré : bévue sur les chapitre VIII et du premier livre des Rois.*—Voyons

1. *II. Reg.*, XIX 9. — 2. *Idem*, XX. 6. — 3. *Jur.*, *Lett.* XVII, *p.* 132. — 4. *Idem.* — 5. *Lett.* XXI, *p.* 167. — 6. *Lett.*, XVIII, *p.* 140.

1. *III. Reg.*, I, 20. — 2. *Idem*, I, 31 *et seq.* — 3. *Ibid.*, 44. — 4. *Ibid.*, 27. — 5. *Lett.*, XVII, *p.* 132.

si votre ministre sera plus heureux à résoudre les objections, qu'à nous proposer ses maximes et ses exemples. On lui objecte ce fameux passage, où, pour détourner le peuple du dessein d'avoir un roi, Dieu parle ainsi à Samuel : « Raconte-lui le » droit du roi qui régnera sur eux : et Samuel leur » dit : Tel sera le droit du roi[1]. » Tout le monde sait le reste : c'est en abrégé, « il enlèvera vos en» fants et vos esclaves; il établira des tributs sur » vos terres et sur vos troupeaux, sur vos moissons » et sur vos vendanges, et vous lui serez sujets. » Voilà ce que Dieu fit dire à son peuple avant que de consentir à sa volonté : et quand le roi fut établi, « Samuel prononça au peuple le droit du » royaume, et l'écrivit dans un livre qu'il posa de» vant le Seigneur[2]; » c'est-à-dire qu'il le posa devant l'arche, comme une chose sacrée.

M. Jurieu prétend que ces deux endroits n'ont rien de commun l'un avec l'autre. « Ceux qui ou» trent tout, dit-il[3], et qui ne comprennent rien, » veulent que cette description de la tyrannie des » rois (au chapitre VIII, versets 9 et 11) soit la même » chose que le droit des rois dont il est dit dans le » chapitre X, verset 25 : Lors Samuel prononça au » peuple le droit du royaume, et l'écrivit dans un » livre, qu'il posa devant le Seigneur. » Voilà donc, selon ce ministre, ce que disent *ceux qui outrent tout et ne comprennent rien*. Mais lui, qui n'outre rien et qui comprend tout, prend un autre parti; et voici pourquoi : « C'est, dit-il, qu'il n'y a qu'à » voir la différence des termes dont Samuel se sert » dans ces deux endroits, pour connaître la diffé» rence des choses. Dans ce dernier passage (cha» pitre X, verset 25), ce que Samuel proposa au » peuple est appelé *le droit du royaume*, et dans le » huitième chapitre, les menaces qu'il énonce sont » appelées *le traitement : Déclare-leur comment le » roi qui régnera sur eux les traitera*, et non pas » comment il aura droit de les traiter. Et Samuel » dit aussi : *C'est ici le traitement que vous fera le » roi qui doit régner sur vous.* Il ne dit pas : » C'est ici le traitement qu'il aura droit de vous » faire. »

A entendre parler ce ministre avec une distinction et une résolution si précise, vous diriez qu'il ait lu dans l'original les passages qu'il entreprend d'expliquer : mais non ; car au lieu qu'il dit décisivement que le Saint-Esprit se sert de mots différents au huitième et au dixième chapitre pour expliquer ce qu'il a traduit, *traitement* et *droit*, il ne fallait que des yeux ouverts, et seulement savoir lire, pour voir que le Saint-Esprit emploie partout le même terme : *Raconte-leur le droit du roi* (chapitre VIII, 9, Mischpath.) : *Tel sera le droit du roi* (*Ibidem*, 11) encore Mischpath. *Samuel prononça au peuple le droit du royaume* (chapitre X, 25) pour la troisième fois, Mischpath : et les Septante ont aussi dans les trois endroits, le même mot, et partout δικαίωμα, qui veut dire, *droit*, *jugement*, ou comme on voudra le traduire ; toujours en signifiant quelque chose qui tient lieu de loi, qui est aussi ce que signifie naturellement le mot hébreu, comme on pourrait le prouver par cent passages.

XLIV. *Quel était le droit de régner parmi les Hébreux; et de l'indépendance de leurs rois dans leur première monarchie.* — Il faut donc, par les principes du ministre, prendre le contre-pied de ses sentiments. Le rapport du chapitre VIII et du chapitre X est manifeste. Le droit du chapitre X n'est pas la conduite particulière des rois : ce n'est pas le traitement qu'ils feront au peuple à tort ou à droit, que Dieu fait enregistrer dans un livre public et consacrer devant ses autels ; c'est un droit royal ; donc le droit dont il est parlé au chapitre VIII est un droit royal aussi. Et il ne faut pas objecter qu'il s'ensuivrait que le droit royal serait une tyrannie. Car il ne faut pas entendre que Dieu permette aux rois ce qui est porté au chapitre VIII, si ce n'est dans le cas de certaines nécessités extrêmes, où le bien particulier doit être sacrifié au bien de l'Etat et à la conservation de ceux qui le servent. Dieu veut donc que le peuple entende que c'est au roi à juger ces cas, et que s'il excède son pouvoir, il n'en doit compte qu'à lui : de sorte que le droit qu'il a n'est pas le droit de faire licitement ce qui est mauvais; mais le droit de le faire impunément à l'égard de la justice humaine; à condition d'en répondre à la justice de Dieu, à laquelle il demeure d'autant plus sujet, qu'il est plus indépendant de celle des hommes. Voilà ce qui s'appelle avec raison le droit royal, également reconnu par les protestants et par les catholiques; et c'est ainsi du moins qu'on régnait parmi les Hébreux. Mais quand il faudrait prendre ce droit, comme fait M. Jurieu, pour le traitement que les rois feraient aux peuples, le ministre n'en serait pas plus avancé ; puisque toujours il demeurerait pour assuré que Dieu ne donne aucun remède au peuple contre ce traitement de ses rois. Car loin de leur dire, vous y pourvoirez, ou : Vous aurez droit d'y pourvoir ; au contraire, il ne leur dit autre chose, sinon : *Vous crierez à moi à cause de votre roi que vous aurez voulu avoir, et je ne vous écouterai pas*[1]; leur montrant qu'il ne leur laissait aucune ressource contre l'abus de la puissance royale, que celle de réclamer son secours, qu'ils ne méritaient pas après avoir méprisé ses avis.

D'autres veulent que cette loi du royaume, dont il est parlé au *Ier des Rois*, X, 25, soit celle du *Deutéronome*[2], où Dieu modère l'ambition des rois et règle leurs devoirs. Mais pourquoi écrire de nouveau cette loi, qui était déjà si bien écrite dans ce divin livre, et déjà entre les mains de tout le peuple? et d'ailleurs les objets de ces deux lois sont bien différents. Celle du *Deutéronome* marquait au roi ce qu'il devait faire, et celle du livre *des Rois* marquait au peuple à quoi il s'était soumis en demandant un roi. Mais qu'on le prenne comme on voudra, on n'y gagne pas davantage; puisqu'enfin cette loi des rois dans le livre du *Deutéronome*, ne prescrit aucune peine qu'on puisse leur imposer s'ils manquent à leur devoir; tout au contraire de ce qu'on voit partout ailleurs, où la peine de la transgression suit toujours l'établissement du précepte. Mais lorsque Dieu commande aux rois, il n'ordonne aucune peine contre eux; et encore qu'il n'ait rien omis dans la loi pour bien instruire son peuple, on n'y trouve aucun vestige de ce pouvoir sur les rois, que notre ministre lui donne comme

1. *I. Reg.*, VIII. 9, 10. — 2. *Idem*, X. 25. — 3. *Jur.*, *Lett.* XVII, p. 174.

1. *I. Reg.*, VIII. 18. — 2. *Deut.*, XVII. 16.

le seul fondement de sa liberté : au contraire, tout y tend visiblement à l'indépendance des rois; et la preuve démonstrative que tel est l'esprit de la loi et la condition de régner parmi les Hébreux, c'est la pratique constante et perpétuelle de ce peuple, qui jamais ne se permet rien contre ses rois. Il y avait une loi expresse qui condamnait les adultères à mort[1] : mais nul autre que Dieu n'entreprit de punir David qui était tombé dans ce crime. La loi condamnait encore à mort celui qui portait le peuple à l'idolâtrie; et si une ville entière en était coupable, elle était sujette à la même peine[2]. Mais nul n'attenta rien sur Jéroboam, *qui pécha et fit pécher Israël* (comme le répète vingt et trente fois le texte sacré[3]), qui érigea le veau d'or, le scandale de Samarie et l'erreur des dix tribus. Dieu le punit; mais il demeura à l'égard des hommes paisible et inviolable possesseur du royaume que Dieu lui avait donné[4]. Ainsi en fut-il d'Achab et de Jézabel; ainsi en fut-il d'Achaz et de Manassès, et de tant d'autres rois qui idolâtraient et invitaient ou forçaient le peuple à l'idolâtrie : ils étaient tous condamnés à mort selon les termes précis de la loi; et ceux qui joignaient le meurtre à l'idolâtrie, comme un Achab et un Manassès, devaient encore être punis de mort par un autre titre, et par la loi spéciale qui condamnait l'homicide[5]. Et néanmoins ni les grands ni les petits, ni tout le peuple, ni les prophètes, qui envoyés de la part de Dieu devaient parler plus haut que tous les autres, et qui parlaient en effet si puissamment aux rois les plus redoutables, ne leur reprochaient jamais la peine de mort qu'ils avaient encourue selon la loi. Pourquoi? Si ce n'est qu'on entendait qu'il y avait dans toutes les lois, selon ce qu'elles avaient de pénal, une tacite exception en faveur des rois; en sorte qu'il demeurait pour constant qu'ils ne répondaient qu'à Dieu seul : c'est pourquoi, lorsqu'il voulait les punir par les voies communes, il créait un roi à leur place, ainsi qu'il créa Jéhu pour punir Joram, roi de Samarie, l'impie Jézabel sa mère, et toute leur postérité[6]. Mais de ce pouvoir prétendu du peuple, et de cette souveraineté qu'on veut lui attribuer naturellement, il n'y en a aucun acte ni aucun vestige, et pas même le moindre soupçon dans toute l'Histoire sainte, dans tous les écrits des prophètes, ni dans tous les livres sacrés. On a donc très-bien entendu dans le peuple hébreu ce droit royal, qui réservait le roi au jugement de Dieu seul : et non-seulement dans les cas marqués au premier livre *des Rois*, qui étaient les cas les plus ordinaires; mais encore dans les plus extraordinaires et à la fois les plus importants, comme l'adultère, le meurtre et l'idolâtrie. Ainsi on ne peut douter qu'on ne régnât avec ce droit, puisque l'interprète le plus assuré du droit public, et en général de toutes les lois, c'est la pratique.

Mais voici un autre interprète du droit royal. C'est le plus sage de tous les rois qui met ces paroles dans la bouche de tout le peuple : « J'observe » la bouche du roi : il fait tout ce qui lui plaît, et » sa parole est puissante; et personne ne peut lui » dire : Pourquoi faites-vous ainsi[7]? » Façon de parler si propre à signifier l'indépendance, qu'on n'en a point de meilleure pour exprimer celle de Dieu. *Personne*, dit Daniel[1], *ne résiste à son pouvoir, ni ne lui dit : Pourquoi le faites-vous?* Dieu donc est indépendant par lui-même et par sa nature; et le roi est indépendant à l'égard des hommes, et sous les ordres de Dieu, qui seul aussi peut lui demander compte de ce qu'il fait : et c'est pourquoi il est appelé le Roi des rois, et le Seigneur des seigneurs. M. Jurieu se mêle ici de nous expliquer Salomon[2], en lui faisant dire seulement, « qu'il n'est pas permis de contrôler les rois dans » ce qu'ils font, quand leurs ordres ne vont pas à » la ruine de la société, encore que souvent ils in» commodent. » Ce ministre prête ses pensées à Salomon : mais de quelle autorité, de quel exemple, de quel texte l'Ecriture a-t-il soutenu la glose qu'il lui donne? Auquel de ces rois cruels et impies, dont le nombre a été si grand, a-t-on demandé raison de sa conduite, quoiqu'elle allât visiblement à la subversion de la religion et de l'Etat? On n'en trouve aucune apparence dans un royaume qui a duré cinq cents ans : cependant l'Etat subsistait, la religion s'est soutenue, sans qu'on parlât seulement de ce prétendu recours au peuple, où l'on veut mettre la ressource des Etats.

XLV. *Le droit de régner parmi les Hébreux, n'était pas particulier à ce peuple, ni moins indépendant parmi les autres nations.* — Il ne faut pas s'imaginer que les autres royaumes d'Orient eussent une autre constitution que celui des Israélites. Lorsque ceux-ci demandèrent un roi, ils ne voulaient pas établir une monarchie d'une forme particulière. *Donnez-nous un roi*, disaient-ils[3], *comme en ont les autres nations; et nous serons*, ajoutent-ils[4], *comme tous les autres peuples :* et dès le temps de Moïse : *Vous voudrez avoir un roi comme en ont tous les autres peuples aux environs*[5]. Ainsi les royaumes d'Orient, où fleurissaient les plus anciennes et les plus célèbres monarchies de l'univers, avaient la même constitution. On n'y connaissait non plus qu'en Israël cette suprême autorité du peuple : et quand Salomon disait : *Le roi parle avec empire, et nul ne peut lui dire : Pourquoi le faites-vous?* il n'exprimait pas seulement la forme du gouvernement parmi les Hébreux, mais encore la constitution des royaumes connus alors; et, pour parler ainsi, le droit commun des monarchies.

XLVI. *Que l'indépendance des souverains est également établie dans la monarchie renaissante des Hébreux sous les Machabées. Acte du peuple en faveur de Simon Machabée.* — Au reste, cette indépendance était tellement de l'esprit de la monarchie des Hébreux, qu'elle se remit sous la même forme, lorsqu'elle fut renouvelée sous les Machabées. Car encore qu'on ne donnât pas à Simon le titre de roi, que ses enfants prirent dans la suite, il en avait toute la puissance sous le titre de souverain pontife et de capitaine; puisqu'il est porté, dans l'acte où les sacrificateurs et tout le peuple lui transportent pour lui et pour sa famille le pouvoir suprême sous ces titres, qu'on lui remet entre les mains les armes, les garnisons, les forteresses, les impôts, les gouverneurs et les magistrats[6], les assemblées mêmes,

1. *Deut.*, XXII. 22. — 2. *Idem*, XIII. 9, 12. — 3. *III. Reg.*, XII. 26; XIII. 34; XIV. 16, *etc.* — 4. *Idem*, XI. 35 *et seq.* — 5. *Exod.*, XXI. 12; *Deut.*, XIX. 11. — 6. *IV. Reg.*, IX. 10. — 7. *Eccl.*, VIII. 2, 3, 4.

1. *Dan.*, IV. 32. — 2. *Jur.*, *Lett.* XVII. — 3. *I. Reg.*, VIII. 5. — 4. *Idem*, 20. — 5. *Deut.*, XVII. 14. — 6. *I. Mach.*, XIV. 41 *et seq.*, 49.

sans qu'on en pût tenir aucune que par son ordre[1], et en un mot la puissance *de pourvoir au besoin du peuple saint*[2] : ce qui comprend généralement tous les soins d'un Etat, tant dans la paix, que dans la guerre, *sans pouvoir être contredit par qui que ce soit, sacrificateur ou autre, à peine d'être déclaré criminel.* Enfin, on n'oublie rien dans cet acte; et loin de se réserver la puissance souveraine, le peuple ne se laisse rien par où il puisse jamais s'opposer au prince, ni armes, ni assemblées, ni autorité quelconque, ni enfin autre chose que l'obéissance.

XLVII. *Réflexions sur cet acte, et parfaite indépendance des souverains successeurs de Simon.* — Je voudrais bien demander à M. Jurieu, qui est si habile à trouver ce qui lui plaît dans l'Ecriture, ce que le peuple juif s'est réservé par cet acte? Quoi! peut-être la législation, à cause qu'il n'y en est point parlé? Mais il sait bien que dans le peuple, de Dieu la législation était épuisée par la seule loi de Moïse, à quoi nous ajouterons, s'il lui plait, les traditions constantes et immémoriales qui venaient de la même source. Que s'il fallait des interprétations juridiques dans l'application, la loi même y avait pourvu par le ministère sacerdotal, comme Malachie l'avait si bien expliqué[3] sur le fondement de la doctrine de Moïse : et on n'avait garde d'en parler, dans l'acte qu'on fit en faveur de Simon, puisque ce droit était renfermé dans sa qualité de pontife. Tout le reste est spécifié; et si le peuple s'était réservé quelque partie du gouvernement pour petite qu'elle fût, il n'aurait pas renoncé à toute assemblée; puisque s'assembler, pour un peuple, est le seul moyen d'exercer une autorité légitime : de sorte que qui y renonce, comme fait ici le peuple juif, renonce en même temps à tout légitime pouvoir.

La seule restriction que je trouve dans l'acte dont nous parlons, c'est que la puissance n'était donnée à Simon et à ses enfants, que jusqu'à ce *qu'il s'élevât un fidèle prophète*[4]; soit qu'il faille entendre le Christ, ou quelque autre fidèle interprète de la volonté de Dieu. Mais cette restriction si bien exprimée ne marque pas seulement qu'il n'y en avait aucune autre, puisque cette autre serait marquée comme celle-là; mais exclut encore positivement celle que M. Jurieu voudrait établir. Car ce qu'il voudrait établir, c'est dans toutes les monarchies et même dans les plus absolues, la réserve du pouvoir du peuple pour changer le gouvernement dans le besoin : or, bien loin d'avoir réservé ce pouvoir au peuple, on le lui ôte en termes formels; puisque tout changement de gouvernement est réservé à Dieu et à un prophète venu de sa part : et voilà, dans la nouvelle souveraineté de Simon et de sa famille, l'indépendance la mieux exprimée, et tout ensemble la plus absolue qu'on puisse voir.

XLVIII. *Réflexions générales sur toute la doctrine précédente, et renversement manifeste du grand principe du ministre.* — Ce que les nouveaux rabbins ont imaginé de la puissance du grand Sanhédrin, ou du conseil perpétuel de la nation, où ils prétendent qu'on jugeait les crimes des rois, ni ne paraît dans cet acte, ni ne se trouve dans la loi, ni n'est fondé sur aucun exemple ni dans l'ancienne ni dans la nouvelle monarchie, ni on n'en voit rien dans l'Histoire sainte, ou dans Josèphe, ou dans Philon, ou dans aucun ancien auteur : au contraire, tout y répugne; et on n'a jamais vu en Israël de jugement humain contre les rois, si ce n'est peut-être après leur mort, pour leur décerner l'honneur de la sépulture royale, ou les en priver : coutume qui venait des Egyptiens, et dont on voit quelque vestige dans le peuple saint, lorsque les rois impies étaient inhumés dans les lieux particuliers, et non pas dans les tombeaux des rois. Voilà tout le jugement qu'on exerçait sur les rois, mais après leur mort, et sous l'autorité de leur successeur; et cela même était une marque que leur majesté était jugée inviolable pendant leur vie. Voilà donc comme on a régné parmi les Juifs, toujours dans le même esprit d'indépendance absolue, tant sous les rois de la première institution, que dans la monarchie renaissante sous les Machabées. Qu'ai-je besoin d'écouter ici les frivoles raisonnements de votre ministre? Voilà un fait constant qui les détruit tous. Car que sert d'alléguer en l'air qu'il n'y a ni possibilité ni vraisemblance qu'un peuple ait pu donner un pouvoir qui lui serait si nuisible[1]? Voilà un peuple qui l'a donné, et ce peuple était le peuple de Dieu, le seul qui le connût et le servît; le seul par conséquent qui eût la véritable sagesse; mais le seul que Dieu gouvernât, et à qui il eût donné des lois : c'est ce peuple qui ne se réserve aucun pouvoir contre ses souverains. Lorsqu'on allègue cette loi fameuse : que la loi suprême est le salut du peuple[2]; je l'avoue : mais ce peuple a mis son salut à réunir toute sa puissance dans un seul; par conséquent à ne rien pouvoir contre ce seul à qui il transportait tout. Ce n'était pas qu'on n'eût vu les inconvénients de l'indépendance du prince, puisqu'on avait vu tant de mauvais rois, tant d'insupportables tyrans; mais c'est qu'on voyait encore moins d'inconvénient à les souffrir quels qu'ils fussent, qu'à laisser à la multitude le moindre pouvoir. Que si l'Etat à la fin était péri sous ces rois qui avaient abandonné Dieu, on n'allait pas imaginer que ce fût faute d'avoir laissé quelque pouvoir au peuple; puisque toute l'Ecriture atteste que le peuple n'était pas moins insensé que ses rois. « Nous avons péché, disait Daniel[3], » nous et nos pères, et nos rois, et nos princes, et » nos sacrificateurs, et tout le peuple de la terre : » Esdras et Néhémias en disent autant. Ce n'était donc pas dans le peuple qu'on imaginait le remède aux dérèglements, ou la ressource aux calamités publiques; au contraire, c'était au peuple même qu'il fallait opposer une puissance indépendante de lui pour l'arrêter; et si ce remède ne réussissait, il n'y avait rien à attendre que de la puissance divine. C'est donc pour cette raison, que, malgré les expériences de l'ancienne monarchie, on ne laissa pas de fonder sur les mêmes principes la monarchie renaissante. Elle périt par les dissensions qui arrivèrent dans la maison royale. Le peuple qui voyait le mal ne songea pas seulement qu'il pût y remédier. Les Romains se rendirent les maîtres, et

1. *I. Mach.*, XIV, 44. — 2. *Idem*, 42, 43. — 3. *Malach.*, II. — 4. *I. Mach.*, XIV, 41.

1. *Jur.*, *Lett.* XVI *et* XVII. — 2. *Jur.*, *idem.* — 3. *Dan.*, IX. 5, 6.

donnèrent le royaume à Hérode, sous qui sans doute on ne songeait pas que la souveraine puissance résidât dans le peuple. Quand les Romains la reprirent sous les césars, le peuple ne songeait non plus qu'il lui restât le moindre pouvoir pour se gouverner, loin de l'avoir sur ses maîtres, et c'est cet état de souveraineté si indépendante sous les césars, que Jésus-Christ autorise, lorsqu'il dit : Rendez à César ce qui est à César.

Il n'y a donc rien de plus constant que ces monarchies où l'on ne peut imaginer que le peuple ait aucun pouvoir, loin d'avoir le pouvoir suprême sur ses rois. Je ne prétends pas disputer qu'il n'y en puisse avoir d'une autre forme, ni examiner si celle-ci est la meilleure en elle-même; au contraire sans me perdre ici dans de vaines spéculations, je respecte dans chaque peuple le gouvernement que l'usage y a consacré, et que l'expérience a fait trouver le meilleur. Ainsi je n'empêche pas que plusieurs peuples n'aient excepté, ou pu excepter contre le droit commun de la royauté, ou si l'on veut imaginer la royauté d'une autre sorte, et la tempérer plus ou moins, suivant le génie des nations et les diverses constitutions des Etats. Quoi qu'il en soit, il est démontré que ces exceptions ou limitations du pouvoir des rois, loin d'être le droit commun des monarchies, ne sont pas seulement connues dans celle du peuple de Dieu. Mais celle-ci n'ayant rien eu de particulier, puisqu'au contraire on la voit établie sur la forme de toutes les autres ou de la plupart, la démonstration passe plus loin, et remonte jusqu'aux monarchies les plus anciennes et les plus célèbres de l'univers : de sorte qu'on peut conclure que toutes ces monarchies n'ont pas seulement connu ce prétendu pouvoir du peuple, et qu'on ne le connaissait pas dans les empires que Dieu même et Jésus-Christ ont autorisés.

Principes de la politique de M. Jurieu, et leur absurdité.

XLIX. *Définition du peuple que le ministre fait souverain : qu'il met la souveraineté dans l'anarchie.* — J'ai vengé le droit des rois et de toutes les puissances souveraines; car elles sont toutes également attaquées, s'il est vrai, comme on le prétend, que le peuple domine partout, et que l'état populaire, qui est le pire de tous, soit le fond de tous les Etats. J'ai répondu aux autorités de l'Ecriture qu'on leur oppose. Celles-là sont considérables; et toutes les fois que Dieu parle, ou qu'on objecte ses décrets, il faut répondre. Pour les frivoles raisonnements dont se servent les spéculatifs pour régler le droit des puissances qui gouvernent l'univers, leur propre majesté les en défend; et il n'y aurait qu'à mépriser ces vains politiques, qui, sans connaissance du monde ou des affaires publiques, pensent pouvoir assujétir les trônes des rois aux lois qu'ils dressent parmi leurs livres, ou qu'ils dictent dans leurs écoles. Je laisserais donc volontiers discourir M. Jurieu sur les droits du peuple; et je n'empêcherais pas qu'il ne se rendît l'arbitre des rois, à même titre qu'il est prophète : mais afin que le monde, qui est étonné de son audace, soit convaincu de son ignorance, je veux bien, en finissant cet Avertissement, parmi les absurdités infinies de ses vains discours, en relever quatre ou cinq des plus grossières.

Dans le dessein qu'avait M. Jurieu de faire l'apologie de ce qui se passe en Angleterre, il paraissait naturel d'examiner la constitution particulière de ce royaume; et s'il s'était tourné de ce côté-là, j'aurais laissé à d'autres le soin de le réfuter. Car je déclare encore une fois que les lois particulières des Etats, non plus que les faits personnels, ne sont pas l'objet que je me propose. Mais ce ministre a pris un autre tour; et soit que l'Angleterre seule lui ait paru un sujet digne de ses soins, ou qu'il ait trouvé plus aisé de parler en l'air du droit des peuples, que de rechercher les histoires qui feraient connaître la constitution de celui dont il entreprend la défense, il a bâti une politique également propre à soulever tous les Etats[1]. En voici l'abrégé : « Le » peuple fait les souverains et donne la souveraineté : donc le peuple possède la souveraineté, et » la possède dans un degré plus éminent; car celui » qui communique, doit posséder ce qu'il communique d'une manière plus parfaite : et quoiqu'un » peuple qui a fait un souverain ne puisse plus » exercer la souveraineté par lui-même, c'est pourtant la souveraineté du peuple qui est exercée par » le souverain; et l'exercice de la souveraineté qui » se fait par un seul, n'empêche pas que la souveraineté ne soit dans le peuple comme dans sa » source, et même comme dans son premier sujet. » Voilà les principes qu'il pose dans la XVI[e] lettre; et il en conclut, dans les deux suivantes, que le peuple peut exercer sa souveraineté en certains cas, même sur les souverains, les juger, leur faire la guerre, les priver de leurs couronnes, changer l'ordre de la succession, et même la forme du gouvernement.

Ce qui d'abord se fait sentir dans ce discours, ce sont les contradictions dont il est plein. *Le peuple, dit-on, donne la souveraineté; donc il la possède.* Ce serait plutôt le contraire qu'il faudrait conclure; puisque si le peuple l'a cédée, il ne l'a plus; ou en tout cas, pour parler avec M. Jurieu, il ne l'a que dans le souverain qu'il a créé. C'est ce que le ministre vient d'avouer en disant, *qu'un peuple qui a fait un souverain ne peut plus exercer la souveraineté par lui-même*, et que sa souveraineté est *exercée* par le souverain qu'il a fait.

Il n'en faut pas davantage pour renverser tout le système du ministre. Car tout ce où il veut venir par ses principes, c'est que le peuple peut faire la loi à son souverain en certains cas, jusqu'à lui déclarer la guerre, le priver, comme on l'a dit, de sa couronne, changer la succession et même le gouvernement. Or tout cela est contre la supposition que le ministre vient de faire. Car sans doute ce ne sera pas par le souverain que le peuple fera la guerre au souverain même et lui ôtera sa couronne; ce sera donc par lui-même que le peuple exercera ces actes de souveraineté, encore qu'on ait supposé qu'il n'en peut exercer aucun.

Mais, sans encore examiner les conséquences du système, allons à la source, et prenons la politique du ministre par l'endroit le plus spécieux. Il s'est imaginé que le peuple est naturellement souverain; ou, pour parler comme lui, qu'il possède naturel-

1. *Lett.* XVI, *n.* 1, *p.* 123.

lement la souveraineté, puisqu'il la donne à qui il lui plaît : or cela c'est errer dans le principe, et ne pas entendre les termes. Car à regarder les hommes comme ils sont naturellement, et avant tout gouvernement établi, on ne trouve que l'anarchie, c'est-à-dire, dans tous les hommes une liberté farouche et sauvage, où chacun peut tout prétendre, et en même temps tout contester; où tous sont en garde, et par conséquent en guerre continuelle contre tous; où la raison ne peut rien, parce que chacun appelle raison la passion qui le transporte; où le droit même de la nature demeure sans force, puisque la raison n'en a point; où par conséquent il n'y a ni propriété, ni domaine, ni bien, ni repos assuré, ni à dire vrai, aucun droit, si ce n'est celui du plus fort : encore ne sait-on jamais qui l'est, puisque chacun tour à tour peut le devenir, selon que les passions feront conjurer ensemble plus ou moins de gens. Savoir si le genre humain a jamais été tout entier dans cet état, ou quels peuples y ont été et en quels endroits, ou comment et par quels degrés on en est sorti; il faudrait pour le décider compter l'infini, et comprendre toutes les pensées qui peuvent monter dans le cœur de l'homme. Quoi qu'il en soit, voilà l'état où l'on imagine les hommes avant tout gouvernement. S'imaginer maintenant, avec M. Jurieu, dans le peuple considéré en cet état, une souveraineté, qui est déjà une espèce de gouvernement, c'est mettre un gouvernement avant tout gouvernement, et se contredire soi-même. Loin que le peuple en cet état soit souverain, il n'y a pas même de peuple en cet état. Il peut bien y avoir des familles, et encore mal gouvernées et mal assurées; il peut bien y avoir une troupe, un amas de monde, une multitude confuse : mais il ne peut y avoir de peuple; parce qu'un peuple suppose déjà quelque chose qui réunisse quelque conduite réglée et quelque droit établi; ce qui n'arrive qu'à ceux qui ont déjà commencé à sortir de cet état malheureux, c'est-à-dire, de l'anarchie.

C'est néanmoins du fond de cette anarchie que sont sorties toutes les formes de gouvernements; la monarchie, l'aristocratie, l'état populaire et les autres : et c'est ce qu'ont voulu dire ceux qui ont dit que toutes sortes de magistratures ou de puissances légitimes venaient originairement de la multitude ou du peuple. Mais il ne faut pas conclure de là, avec M. Jurieu, que le peuple comme un souverain ait distribué les pouvoirs à un chacun : car pour cela il faudrait déjà qu'il y eût ou un souverain, ou un peuple réglé; ce que nous voyons qui n'était pas. Il ne faut non plus s'imaginer que la souveraineté ou la puissance publique soit une chose comme subsistante, qu'il faille avoir pour la donner; elle se forme et résulte de la cession des particuliers, lorsque, fatigués de l'état où tout le monde est le maître et où personne ne l'est, ils se sont laissés persuader de renoncer à ce droit qui met tout en confusion, et à cette liberté qui fait tout craindre à tout le monde, en faveur d'un gouvernement dont on convient.

S'il plaît à M. Jurieu d'appeler souveraineté cette liberté indocile qu'on fait céder à la loi et au magistrat, il le peut; mais c'est tout confondre; c'est confondre l'indépendance de chaque homme dans l'anarchie, avec la souveraineté. Mais c'est là tout au contraire ce qui la détruit. Où tout est indépendant, il n'y a rien de souverain : car le souverain domine le droit; et ici le droit de dominer n'est pas encore : on ne domine que sur celui qui est dépendant; or nul homme n'est supposé tel en cet état, et chacun y est indépendant, non-seulement de tout autre, mais encore de la multitude; puisque la multitude elle-même, jusqu'à ce qu'elle se réduise à faire un peuple réglé, n'a d'autre droit que celui de la force.

Voilà donc le souverain de M. Jurieu : c'est dans l'anarchie le plus fort; c'est-à-dire, la multitude et le grand nombre contre le petit : voilà le peuple qu'il fait le maître et le souverain au-dessus de tous les rois et de toute puissance légitime; voilà celui qu'il appelle *le tuteur*[1] et le défenseur naturel de la véritable religion; voilà celui en un mot qui selon lui *n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes :* car, dit M. Jurieu[2], *cette autorité n'est que dans le peuple;* et on voit ce qu'il appelle le peuple. Que le lecteur se souvienne de cette rare politique : la suite en découvrira les absurdités; mais maintenant je n'en veux montrer que le bel endroit.

L. *Doctrine des pactes et des relations de M. Jurieu, combien pleine d'absurdité, et premièrement sur la servitude.* — C'est la doctrine des pactes, que le ministre explique en ces termes : « Qu'il est » contre la raison qu'un peuple se livre à un sou» verain sans quelque pacte, et qu'un tel traité se» rait nul et contre la nature. » Il ne s'agit pas comme on voit, de la constitution particulière de quelque Etat; il s'agit du droit naturel et universel, que le ministre veut trouver dans tous les Etats. *Il est*, dit-il[3], *contre la nature de se livrer sans quelque pacte*, c'est-à-dire, de se livrer sans se réserver le droit souverain; car c'est le pacte qu'il veut établir : comme s'il disait : Il est contre la nature de hasarder quelque chose pour se tirer du plus affreux de tous les états qui est l'anarchie : il est contre la nature de faire ce que tant de peuples ont fait, comme on a vu. Mais laissons toutes ces raisons. Comme ces pactes de M. Jurieu ne se trouvent plus, et qu'il y a longtemps que l'original en est perdu, le moins qu'on puisse demander à ce ministre, c'est qu'il prouve ce qu'il avance. Et il le fait en cette sorte[4] : « Il n'y a point de relation au » monde qui ne soit fondée sur un pacte mutuel ou » exprès ou tacite, excepté l'esclavage, tel qu'il » était entre les païens, qui donnait à un maître » pouvoir de vie et de mort sur son esclave sans au» cune connaissance de cause. Ce droit était faux, » tyrannique, purement usurpé, et contraire à tous » les droits de la nature. » Et un peu après : « Il » est donc certain qu'il n'y a aucune relation de » maître, de serviteur, de père, d'enfant, de mari, » de femme, qui ne soit établie sur un pacte mu» tuel et sur des obligations mutuelles : en sorte » que, quand une partie anéantit ces obligations, » elles sont anéanties de l'autre. » Quelque spécieux que soit ce discours en général, si on y prend garde de près, on y trouve autant d'ignorances que de mots. Commençons par la relation de maître et de serviteur. Si le ministre y avait fait quelque

1. *Lett.* XVI, *n.* 4. — 2. *Lett.* XVIII, *p.* 140. — 3. *Lett.* XVI, *p.* 124. — 4. *Idem*, 2 *col.*

réflexion, il aurait songé que l'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre, où le vainqueur ayant tout droit sur le vaincu, jusqu'à pouvoir lui ôter la vie, il la lui conserve : ce qui même, comme on sait, a donné naissance au mot de *servi*, qui, devenu odieux dans la suite, a été dans son origine un terme de bienfait et de clémence, descendu du mot *servare*, conserver. Vouloir que l'esclave en cet état fasse un pacte avec son vainqueur, qui est son maître, c'est aller directement contre la notion de la servitude. Car l'un, qui est le maître, fait la loi telle qu'il veut; et l'autre, qui est l'esclave, la reçoit telle qu'on veut la lui donner : ce qui est la chose du monde la plus opposée à la nature d'un pacte, où l'on est libre de part et d'autre, et où l'on se fait la loi mutuellement.

Toutes les autres servitudes ou par vente ou par naissance ou autrement, sont formées et définies sur celle-là. En général, et à prendre la servitude dans son origine, l'esclave ne peut rien contre personne qu'autant qu'il plaît à son maître : les lois disent qu'il n'a point d'état, point de tête, *caput non habet;* c'est-à-dire, que ce n'est pas une personne dans l'Etat. Aucun bien, aucun droit ne peut s'attacher à lui. Il n'a ni voix en jugement, ni action, ni force, qu'autant que son maître le permet; à plus forte raison n'en a-t-il point contre son maître. De condamner cet état, ce serait entrer dans les sentiments que M. Jurieu lui-même appelle outrés, c'est-à-dire, dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste : ce serait non-seulement condamner le droit des gens, où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois; mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul[1], de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir.

LI. *Que le ministre se contredit lui-même, lorsqu'il parle du droit de conquête comme d'une pure violence.* — Cela va plus loin que ne pense M. Jurieu. Car il méprise le droit de conquête, jusqu'à dire que *la conquête est une pure violence*[2] : ce qui est dire manifestement que toute guerre en est une; et par conséquent, contre les propres principes du ministre, qu'il ne peut jamais y avoir de justice dans la guerre, puisqu'il n'y a rien qui s'accorde moins que la justice et la violence. Mais si le droit de servitude est véritable, parce que c'est le droit du vainqueur sur le vaincu; comme tout un peuple peut être vaincu, jusqu'à être obligé de se rendre à discrétion, tout un peuple peut être serf; en sorte que son seigneur en puisse disposer comme de son bien, jusqu'à le donner à un autre, sans demander son consentement; ainsi que Salomon donna à Hiram, roi de Tyr, vingt villes de Galilée[3]. Je ne disputerai pas davantage ici sur ce droit de conquête, parce que je sais que M. Jurieu dans le fond ne peut le nier. Il faudrait condamner Jephté, qui le soutient avec tant de force contre le roi de Moab[4]. Il faudrait condamner Jacob, qui donne à Joseph ce qu'il a conquis avec son arc et son épée[5]. Je sais que M. Jurieu ne soutiendra pas ces extravagances; et je ne relève ces choses qu'afin qu'on remarque, qu'ébloui par de vaines apparences, il jette en l'air

1. *I. Cor.*, VII. 21; *Eph.*, VI. 7, *etc.* — 2. *Lett.*, XVI, *p.* 25, 2. *c.* — 3. *III. Reg.*, IX. 11. — 4. *Jud.*, XI. — 5. *Gen.*, XLVIII. 22.

de grands mots dont il ne pèse pas le sens, comme il lui est arrivé, lorsqu'il a confondu les conquêtes avec les *pures violences.*

LII. *Autres absurdités sur la relation de père à enfant et de mari à femme : erreur grossière du ministre, qui confond les devoirs avec les pactes.* — La seconde relation que notre ministre établit sur un pacte exprès ou tacite, est celle de père à enfant[1]; ce qui est la chose du monde la plus insensée. Car qui est-ce qui a stipulé pour tous les enfants avec tous les pères? Les enfants qui sont au berceau ont-ils fait aussi un pacte avec leurs parents pour les obliger à les nourrir et à les aimer plus que leur vie? Mais les parents ont-ils eu besoin de faire un pacte avec leurs enfants, afin de les obliger à leur obéir? C'est bien écrire sans réflexion, que d'alléguer ces prétendus pactes.

Il y a plus de vraisemblance à établir sur un pacte la relation de mari à femme, parce qu'en effet il y a une convention. Mais si l'on voulait considérer que le fond du droit et de la société conjugale, et celui de l'obéissance que la femme doit à son mari, est établi sur la nature et sur un commandement exprès de Dieu, on n'aurait pas vainement tâché à l'établir sur un pacte. Qui ne voit, en tout ce discours, un homme emporté par une apparence trompeuse, qui a confondu le terme de pacte avec celui d'obligation et de devoir? Et, en effet, il confond trop grossièrement ces deux mots, lorsqu'il dit que les relations dont nous venons de parler de serviteur à maître, d'enfant à père, et de femme à mari, sont établies *sur des pactes mutuels et sur des obligations mutuelles*[2]; sans vouloir seulement considérer qu'il y a des obligations mutuelles, qui viennent à la vérité d'une convention entre les parties; et c'est ce qu'on appelle pacte : mais aussi qu'il y en a qui sont établies par la volonté du supérieur, c'est-à-dire, de Dieu, qui ne sont point des pactes ni des conventions, mais des lois suprêmes et inviolables qui ont précédé toutes les conventions et tous les pactes. Car qui jamais a ouï dire qu'il soit besoin d'une convention, ou même qu'on en fasse aucune, pour se soumettre à la loi, et encore à la loi de Dieu? Comme si la loi de Dieu empruntait sa force du consentement des parties à qui elle prescrit leurs devoirs. C'est faute d'avoir entendu une chose si manifeste, que le ministre fait ce pitoyable raisonnement : « Il n'y a rien de » plus inviolable et de plus sacré que les droits des » pères sur les enfants : néanmoins les pères peu» vent aller si loin dans l'abus de ces droits, qu'ils » les perdent. » Qui jamais a ouï parler d'un tel prodige, que par l'abus du droit paternel un père le perde? Cela serait vrai, si le père n'avait de droit sur son enfant que par un pacte mutuel, comme le ministre a voulu se l'imaginer. Mais comme le devoir d'un fils est fondé sur quelque chose de plus haut, sur la loi du supérieur qui est Dieu; loi qu'il a mise dans les cœurs avant que de l'écrire sur la pierre ou sur le papier : si un père peut perdre *son droit,* comme dit M. Jurieu, c'est Dieu même qui perd le sien. Il n'est pas moins ridicule de dire avec ce ministre, « qu'un mari qui abuse » de son pouvoir sur sa femme, par cela même la » met en droit de demander la protection des lois,

1. *Lett.* XVI, *p.* 124. — 2. *Idem.*

» de rompre tout lien et toute communion, de ré» sister en un mot à toutes ses volontés. » Ne dirait-on pas que le mariage est rompu, et que ce n'est plus seulement l'adultère qui l'anéantit, selon la Réforme, mais encore toute violence d'un mari? Que si malgré tout cela, le mariage subsiste, qui peut dire sans être insensé *que tout lien et toute communion* soit rompue, *et qu'une femme* acquiert le beau droit de résister *à toutes les volontés* d'un mari? Mais n'est-il pas vrai, dit-il, que les enfants et les femmes sont autorisés par les lois divines et humaines, à résister aux injustes volontés d'un mari et d'un père? N'est-il pas vrai que le pouvoir des maîtres sur les esclaves les plus vils a des bornes? Qui ne le sait? Mais qui ne sait en même temps que ce n'est point en vertu d'une convention volontaire, qui ne fut jamais ni n'a pu être, mais d'un ordre supérieur? c'est que Dieu, qui a prescrit certains devoirs aux femmes, aux enfants, aux esclaves en a prescrit d'autres aux maîtres, aux pères, aux maris : c'est que la puissance publique, qui renferme toute autre puissance sous la sienne, a réglé les actions et les droits des uns et des autres : c'est qu'où il n'y a point de loi, la raison, qui est la source des lois, en est une que Dieu impose à tous les hommes : c'est que les devoirs les plus légitimes, comme, par exemple ceux d'une femme ou d'un fils, peuvent bien être suspendus envers un mari et envers un père que son injustice et sa violence empêchent de les recevoir; mais que le fond d'obligation puisse être altéré, ou que la disposition du cœur puisse être changée, on ne peut le dire sans extravagance.

LIII. *Application aux droits des rois et des peuples : téméraire proposition de M. Jurieu.* — J'avoue donc, selon ces principes, à M. Jurieu, qu'il y a des obligations mutuelles entre le prince et le sujet; de sorte qu'à cet égard il n'y a point de pouvoir sans bornes, puisque tout pouvoir est borné par la loi de Dieu et par l'équité naturelle : mais que de telles obligations soient fondées sur un pacte mutuel, loin que M. Jurieu nous l'ait prouvé, il n'allègue pour le prouver que de faux principes, que lui-même ne peut soutenir de bonne foi dans son cœur, et que par conséquent il n'entend point quand il les avance.

Depuis qu'on se mêle d'écrire, je ne crois pas qu'on ait rien écrit de plus téméraire que ce qu'a écrit M. Jurieu[1] : « Qu'on ne voit point d'érections » de monarchies, qui ne se soient faites par des trai» tés, où les devoirs des souverains soient exprimés » aussi bien que ceux des sujets. » Qui ne croirait à l'entendre qu'il lui a passé sous les yeux beaucoup de semblables traités? Il en devrait donc rapporter quelqu'un; et surtout s'il avait trouvé ce contrat primordial du roi et du peuple qu'on prétend que le roi d'Angleterre a violé, il n'aurait pas dû le dissimuler; car il aurait relevé la convention dont il entreprend la défense, d'un grand embarras; surtout si l'on trouvait dans ce traité qu'il serait nul en cas de contravention de part ou d'autre, et que le peuple reviendrait en même état, que s'il n'avait jamais eu de roi. Mais par malheur M. Jurieu, qui avance qu'on ne voit point *d'érection de monarchie* où l'on ne trouve de tels traités, non-

1. *Lett.* XVI, *p.* 125.

seulement n'a pas trouvé celui-ci, mais encore n'en a trouvé aucun, et n'entreprend même pas de prouver par aucun fait positif qu'il y en ait jamais eu. Il raille quelque part le docte Grotius, de ce qu'avec de beau grec et de beau latin, il croit nous persuader tout ce qu'il veut, et il a peut-être raison de reprendre ce savant auteur de l'excès de ses citations. Mais qu'aussi, je ne dirai pas sans latin ni grec, mais sans exemple, sans autorité, sans témoignage ni de poëte, ni d'orateur, ni d'historien, ni d'aucun auteur quel qu'il soit, notre ministre ait osé poser en fait *qu'on ne voit aucune érection de monarchie* qui ne soit faite sous des traités tels que ceux qu'il imagine, et que tous les peuples du monde, anciens et modernes, même ceux qui regardent leurs rois comme des dieux, ou plutôt qui n'osent les regarder et ne connaissent d'autres lois que leurs volontés, se soient réservé sur eux un droit souverain, et encore sans le connaître et sans en avoir le moindre soupçon : en vérité c'est un autre excès qui n'a point de nom, et on ne peut pas abuser davantage de la foi publique.

LIV. *Erections des deux monarchies du peuple de Dieu, contraires aux prétentions du ministre : nouvelles réflexions sur le chapitre VIII du premier livre des Rois : érection de la monarchie des Mèdes.* — Pour moi, sans vouloir me perdre dans des propositions générales, je vois dans l'Histoire sainte l'érection de deux monarchies du peuple de Dieu, où loin de remarquer ces prétendus traités mutuels entre les rois et les peuples, avec la clause de nullité en cas de contravention de la part des rois, je vois manifestement la clause contraire; et M. Jurieu ne le peut nier. Car, selon la doctrine de ce ministre, *le traitement* que Samuel déclara au peuple qu'il recevrait de son roi, était tyrannique et un abus manifeste de la puissance. C'est le principe de M. Jurieu; par conséquent il doit ajouter que la royauté fut d'abord proposée au peuple hébreu avec son abus : néanmoins le peuple passa outre; et, loin de se réserver la moindre espèce de droit contre le roi qu'il voulait avoir, nous avons vu clairement qu'il n'y a pas seulement songé[1]. Ce peuple encore un coup n'a jamais songé qu'il se fût réservé un droit sur son souverain; je ne dis pas dans les abus médiocres de la puissance royale que Samuel lui proposait, mais au milieu des plus grands excès de la tyrannie, tels que sont ceux que nous avons vus dans l'Histoire sainte sous les rois les plus impies et les plus cruels, sans que le peuple ait songé à se relever de ses maux par la force. Bien plus, après les avoir éprouvés et toutes les suites les plus funestes qu'ils pouvaient avoir, le même peuple revient encore sous les Machabées dans la liberté de former son gouvernement; et il ne le forme pas sous d'autres lois, ni avec moins d'indépendance du côté des princes, qu'il avait fait la première fois. Nous en avons rapporté l'acte[2]. Voilà des faits positifs, et non pas des discours en l'air ou de vaines spéculations.

Je trouve, dans Hérodote, l'établissement de la monarchie des Mèdes sous Déjocès : et je n'y vois aucun traité de part ni d'autre; encore moins la résolution du traité en cas de contravention : mais, ce qui est bien constant par toute la suite, c'est

1. Ci-dessus, *n.* 43 *et suiv.* — 2. *Idem*, *n.* 46.

que l'empire des rois mèdes a dû être par son origine le plus indépendant de tout l'Orient; puisqu'on y voit d'abord cette indépendance d'une manière si éclatante, qu'elle n'a été ignorée de personne. Ainsi ces titres primordiaux ne sont pas tous favorables à la prétention du ministre; et il tombe dans l'inconvénient de donner aux peuples un droit souverain sur eux-mêmes et sur leurs rois, sans que les peuples à qui il le donne en aient jamais eu le moindre soupçon.

LV. *Réponse à une demande de M. Jurieu : pourquoi les peuples auraient fait les rois si puissants.* — M. Jurieu nous demande quelle raison pourrait avoir eu un peuple de se donner un maître si puissant à lui faire du mal. Il m'est aisé de lui répondre. C'est la raison qui a obligé les peuples les plus libres, lorsqu'il faut les mener à la guerre, de renoncer à leur liberté pour donner à leurs généraux un pouvoir absolu sur eux : on aime mieux hasarder de périr même injustement par les ordres de son général, que de s'exposer par la division à une perte assurée de la main des ennemis plus unis. C'est par le même principe qu'on a vu un peuple très-libre, tel qu'était le peuple romain, se créer même dans la paix un magistrat absolu pour se procurer certains biens et éviter certains maux, qu'on ne peut ni éviter ni se procurer qu'à ce prix. C'est encore ce qui obligeait le même peuple à se lier par des lois que lui-même ne pût abroger : car un peuple libre a souvent besoin d'un tel frein contre lui-même, et il peut arriver des cas où le rempart dont il se couvre ne sera pas assez puissant pour le défendre, si lui-même peut le forcer. C'est ce qui fait admirer à Tite-Live la sagesse du peuple romain, si capable de porter le joug d'un commandement légitime, qu'il opposait volontairement à sa liberté quelque chose d'invincible à elle-même, de peur qu'elle ne devînt trop licencieuse : *Adeo sibi invicta quædam patientissima justi imperii civitas fecerat.* C'est par de semblables raisons qu'un peuple qui a éprouvé les maux, les confusions, les horreurs de l'anarchie, donne tout pour les éviter; et comme il ne peut donner de pouvoir sur lui qui ne puisse tourner contre lui-même, il aime mieux hasarder d'être maltraité quelquefois par un souverain, que de se mettre en état d'avoir à souffrir ses propres fureurs, s'il se réservait quelque pouvoir. Il ne croit pas pour cela donner à ses souverains un pouvoir sans bornes. Car, sans parler des bornes de la raison et de l'équité, si les hommes n'y sont pas assez sensibles, il y a les bornes du propre intérêt, qu'on ne manque guère de voir, et qu'on ne méprise jamais quand on les voit. C'est ce qui a fait tous les droits des souverains, qui ne sont pas moins les droits du peuple que les leurs.

LVI. *L'intérêt mutuel des souverains et des peuples fait la borne la plus naturelle de la souveraineté.* — Le peuple, forcé par son besoin propre à se donner un maître, ne peut rien faire de mieux, que d'intéresser à sa conservation celui qu'il établit sur sa tête. Lui mettre l'État entre les mains, afin qu'il le conserve comme son bien propre, c'est un moyen très-pressant de l'intéresser. Mais c'est encore l'engager au bien public par des liens plus étroits, que de donner l'empire à sa famille, afin qu'il aime l'État comme son propre héritage et autant qu'il aime ses enfants. C'est même un bien pour le peuple que le gouvernement devienne aisé; qu'il se perpétue par les mêmes lois qui perpétuent le genre humain, et qu'il aille, pour ainsi dire, avec la nature. Ainsi les peuples où la royauté est héréditaire, en apparence se sont privés d'une faculté, qui est celle d'élire leurs princes ; mais dans le fond c'est un bien de plus qu'ils se procurent : le peuple doit regarder comme un avantage de trouver son souverain tout fait, et de n'avoir pas, pour ainsi parler, à remonter un si grand ressort. De cette sorte, ce n'est pas toujours abandonnement ou faiblesse de se donner des maîtres puissants; c'est souvent, selon le génie des peuples et la constitution des États, plus de sagesse et plus de profondeur dans ses vues.

C'est donc une grande erreur de croire avec M. Jurieu, qu'on ne puisse donner des bornes à la puissance souveraine, qu'en se réservant sur elle un droit souverain. Ce que vous voulez faire faible à vous faire du mal, par la condition des choses humaines le devient autant à proportion à vous faire du bien : et, sans borner la puissance par la force que vous vous pouviez réserver contre elle, le moyen le plus naturel pour l'empêcher de vous opprimer, c'est de l'intéresser à votre salut.

Je ne sais s'il y eut jamais dans un grand empire un gouvernement plus sage et plus modéré qu'a été celui des Romains dans les provinces. Le peuple romain n'avait garde d'imaginer aucun reste de souveraineté dans les peuples soumis; puisqu'il les avait réduits par la force, et qu'une de ses maximes pour établir son autorité, était de pousser la victoire jusqu'à convaincre les peuples vaincus de leur impuissance absolue à résister au vainqueur. Mais encore qu'ils eussent poussé la puissance jusque-là, sans s'imaginer dans ces peuples aucun pouvoir légitime qu'ils pussent opposer au leur, l'intérêt de l'État les retenait dans de justes bornes. On sentait bien qu'il ne fallait point tarir les sources publiques, ni accabler ceux dont on tirait du secours. Si quelquefois on oubliait ces belles maximes, si le sénat, si le peuple, si les princes, lorsqu'il y en eut, quittaient les règles du bon gouvernement, leurs successeurs revenaient à l'intérêt de l'État, qui dans le fond était le leur : les peuples se rétablissaient; et, sans en faire des souverains, Marc-Aurèle se proposait d'établir dans la monarchie la plus absolue, la plus parfaite liberté du peuple soumis : ce qui est d'autant plus aisé que les monarchies les plus absolues ne laissent pas d'avoir des bornes inébranlables dans certaines lois fondamentales, contre lesquelles on ne peut rien faire qui ne soit nul de soi. Ravir le bien d'un sujet pour le donner à un autre, c'est un acte de cette nature : on n'a pas besoin d'armer l'oppressé contre l'oppresseur : le temps combat pour lui; la violence réclame contre elle-même; et il n'y a point d'homme assez insensé pour croire assurer la fortune de sa famille par de tels actes. Le prince même a intérêt de les empêcher : il sent qu'il faut faire aimer le gouvernement, pour le rendre stable et perpétuel. Comme on a vu que le vrai intérêt du peuple est d'intéresser à son salut ceux qui gouvernent; le vrai intérêt de ceux qui gouvernent est d'intéresser aussi à leur conservation les peuples soumis. Ainsi l'é-

tranger est repoussé avec zèle, le mutin et le séditieux n'est pas écouté; le gouvernement va tout seul et se soutient, pour ainsi dire, de son propre poids. Sans craindre qu'on les contraigne, les rois habiles se donnent eux-mêmes des bornes pour s'empêcher d'être surpris ou prévenus; ils s'astreignent à certaines lois, parce que la puissance outrée se détruit enfin elle-même. Pousser plus loin la précaution, c'est, pour ne rien dire de plus, autant inquiétude que liberté, autant indocilité que prévoyance et sagesse, autant esprit de révolte et d'indépendance que zèle du bien public; et, enfin, car je ne veux pas étendre plus loin ces réflexions, on voit assez clairement que les maximes outrées de M. Jurieu répugnent à la raison, et même à l'expérience de la plus grande partie des peuples de l'univers.

LVII. *Le ministre met le fondement de sa politique dans des suppositions chimériques.* — Il faut néanmoins encore exposer ce que ce ministre croit avoir de plus convaincant. Il croit nous fermer la bouche, en nous demandant « ce qu'il faudrait » faire à un prince qui commanderait à la moitié » d'une ville de massacrer l'autre, sous prétexte » de refus d'obéissance sur un commandement in» juste[1]. » Qu'un homme se mette dans l'esprit de fonder des règles de droit et des maximes de gouvernement sur des cas bizarres et inouïs parmi les hommes! Mais écoutons néanmoins, et voyons où l'on veut aller. « Cette moitié de la ville, poursuit» il, n'est pas obligée de massacrer l'autre : on en » demeure d'accord; car on donne des bornes à » l'obéissance active. Mais si ce souverain après » cela a le droit de massacrer toute cette ville, sans » qu'elle ait le droit de se défendre, il est clair que » le prince aura le droit de ruiner la société en» tière. » Puisqu'il voulait conclure à la ruine de toute la société en ce cas, que n'ajoutait-il encore que cette ville fût la seule où ce prince fût souverain, ou qu'il en voulût faire autant à toutes les autres qui composeraient son Etat; en sorte qu'il y restât seul pour n'avoir plus de contradicteurs, et pour pouvoir tout sur des corps morts qui feraient dorénavant tous ses sujets? Le ministre n'a osé construire ainsi son hypothèse, parce qu'il a bien senti qu'on lui dirait qu'elle est insensée; et que c'est encore quelque chose de plus insensé de fonder des lois, ou de donner un empire au peuple, sous prétexte de remédier à des maux qui ne sont que dans la tête d'un spéculatif, et que le genre humain ne vit jamais.

Comme donc, à parler de bonne foi, ce prince de M. Jurieu, qui voudrait tuer tout l'univers, ne fut jamais, et que la fureur et la frénésie n'ont pas même encore été jusque-là : demander ce qu'il faudrait faire à un prince qui aurait conçu un semblable dessein, c'est en autres termes demander ce qu'il faudrait faire à un prince qui deviendrait furieux, ou frénétique au delà de tous les exemples que le genre humain connaît : en ce cas la réponse serait trop aisée. Tout le monde dirait au ministre qu'on a donné des tuteurs à des princes moins insensés que celui qu'il nous propose. Son prétendu empire du peuple n'est ici d'aucun usage : le successeur naturel d'un prince dont le cerveau serait si malade, ou les transports si violents, ferait naturellement la charge de régent. Lorsqu'Ozias, frappé de la lèpre par un coup manifeste de la main de Dieu, prit la fuite tout hors de lui-même; on entendit bien que la volonté de Dieu était qu'on le séquestrât selon la loi de la société du peuple; et Joathan son fils aîné, qui était en état de lui succéder s'il fût mort, prit en main le gouvernement du royaume. On conserva le nom de roi au père : le fils gouverna sous son autorité; et on n'eut pas besoin d'avoir recours à cette chimérique souveraineté dont on veut flatter tous les peuples.

LVIII. *Selon M. Jurieu, on ne sait ce que c'est que le peuple : confusion de sa politique, qui retombe dans ce qu'elle a voulu éviter.* — Mais après tout où veut-on aller par cet empire du peuple? Ce peuple, à qui on donne un droit souverain sur ses rois, en a-t-il moins sur toutes les autres puissances? Si, parce qu'il a fait toutes les formes de gouvernement, il en est le maître; il est le maître de toutes, puisqu'il les a toutes faites également. M. Jurieu prétend par exemple que la puissance souveraine est partagée en Angleterre entre les rois et les parlements, à cause que le peuple l'a voulu ainsi. Mais si le peuple croit être mieux gouverné dans une autre forme de gouvernement, il ne tiendra qu'à lui de l'établir; et il n'aura pas moins de pouvoir sur le parlement, qu'on veut lui en attribuer sur le roi. Il ne sert de rien de répondre que le parlement c'est le peuple lui-même. Car les évêques ne sont pas le peuple, les pairs ne sont pas le peuple, une chambre-haute n'est pas le peuple : si le peuple est persuadé que tout cela n'est qu'un soutien de la tyrannie, et que les pairs en sont les fauteurs, on abolira tout cela. Cromwel aura eu raison de réduire tout aux Communes, et de réduire les Communes mêmes à une nouvelle forme. On établira si l'on veut une république, si l'on veut l'état populaire, comme on en a eu le dessein, et que tant de gens l'ont peut-être encore. Si les provinces ne conviennent pas de la forme du gouvernement, chaque province s'en fera un comme elle voudra. Il n'est pas de droit naturel que toute l'Angleterre fasse un même corps. L'Ecosse, dans la même île, fait bien encore un royaume à part. L'Angleterre a été autrefois partagée entre cinq ou six rois : si on en a pu faire plusieurs monarchies, on en pourrait faire aussi bien plusieurs républiques, si le parti qui l'entreprendrait était le plus fort : le peuple, qui est le vrai souverain, l'aurait voulu. Mais le sage Jurieu, qui a établi l'empire du peuple, a prévu cet inconvénient, et a bien voulu remarquer que le peuple peut abuser de son pouvoir. Je l'avoue : il l'a dit ainsi. Il semble même donner des bornes à la puissance du peuple, « qui, dit-il[1], ne » doit jamais résister à la volonté du souverain, » que quand elle va directement et pleinement à la » ruine de la société. » Mais qui ne voit que de tout cela c'est encore le peuple qui en est le juge, c'est, dis-je, au peuple à juger quand le peuple abuse de son pouvoir. Le peuple, dit ce nouveau politique, est cette puissance *qui seule n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes*[2]. Qui donc dira au peuple qu'il n'a pas raison? Personne n'a rien à lui dire; ou bien il en faut venir, pour le bien du peuple, à établir des puissances contre lesquelles le

1. *Lett.* XVI, *p.* 124.

1. *Lett.* XVI, *p.* 125.— 2. Ci-dessus, *n.* 496.

peuple lui-même ne puisse rien : et voilà en un moment toute la souveraineté du peuple à bas avec le système du ministre.

LIX. *Suite de confusions ; maxime du ministre Jurieu : que le peuple n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes; le peuple sous Cromwel.* — Quelle erreur de se tourmenter à former une politique opposée aux règles vulgaires, pour être enfin obligé d'y revenir? C'est comme dans une forêt, après avoir longtemps tournoyé parmi des sentiers embarrassés, se retrouver au point d'où on était parti. Mais examinons encore ce rare principe de M. Jurieu : « Il faut qu'il y ait dans les sociétés » une certaine autorité qui n'ait pas besoin d'avoir » raison pour valider ses actes. Or cette autorité » n'est que dans le peuple[1]. » C'est par où il tranche; c'est la finale résolution de toutes les difficultés. Un de ses confrères lui a objecté cette téméraire maxime : et notre ministre lui répond[2], comme on va voir : « Cette maxime ne peut avoir de mau» vaise conséquence, qu'en supposant qu'on veut « dire que tout ce qu'un peuple fait par voie de sé» dition doit valoir; mais c'est bien peu entendre » les termes. Qui dit un acte, dit un acte juridique, » une résolution prise dans une assemblée de tout » un peuple, comme peuvent être les Parlements » et les Etats. Or, il est certain que si les peuples » sont le premier siége de la souveraineté, ils n'ont » pas besoin d'avoir raison pour valider leurs actes, » c'est-à-dire, pour les rendre exécutoires. Car, » encore une fois, les arrêts soit des cours souve» raines, soit des souverains, soit des assemblées » souveraines, sont exécutoires, quelque injustes » qu'ils soient. » Je le prie, si ses pensées ont quelque ordre, s'il veut nous donner des idées nettes, qu'il nous dise ce qu'il entend par exécutoire. Veut-il dire que tous les arrêts justes ou injustes des souverains et des assemblées souveraines sont exécutés en effet? Bien certainement cela n'est pas. Veut-il dire qu'ils le doivent être, et enfin qu'ils le sont de droit? Voilà donc selon lui-même un droit de mal faire; un droit contre la justice, qui est précisément, comme on a vu, ce qu'il a voulu éviter; et néanmoins par nécessité il y retombe.

Qu'il cesse donc de nous demander quel droit a un prince d'opprimer la religion ou la justice : car il avoue à la fin que, sans avoir droit de mal ordonner ou de mal faire (car personne n'a un tel droit, et ce droit même n'est pas), il y a dans la puissance publique un droit d'agir, de manière qu'on n'ait pas droit de lui résister par la force, et qu'on ne puisse le faire sans attentat.

Que s'il dit que selon ses maximes ce droit n'est que dans le peuple, et que le peuple a seul cette autorité de valider ses actes sans raison : il est vrai qu'il l'a dit ainsi dans la lettre XVIIIe; mais il n'est pas moins vrai qu'il s'en est dédit dans la lettre XXIe, où nous avons lu ces paroles : que, non-seulement les arrêts du peuple, mais encore *ceux des cours souveraines ou des souverains*, *ou des assemblées souveraines sont exécutoires* de droit : et ainsi cette autorité n'est pas seulement dans le peuple, comme il l'avait posé d'abord.

S'il répond qu'à la vérité elle peut être dans les souverains ou dans les cours de justice, mais qu'elle n'est en sa perfection que dans le peuple; et encore, non pas dans un peuple séditieux, mais comme il l'a défini, dans une *assemblée* où il fait un acte *juridique et légitime*, ne voit-il pas que la question revient toujours? Car qu'est-ce qu'une assemblée, et qu'est-ce qu'un acte juridique? L'acte qu'on passa sous Cromwel pour supprimer l'épiscopat et la chambre haute, et attribuer aux Communes la suprême autorité de la nation, jusqu'à celle de juger le roi, n'était-ce pas l'acte d'une assemblée qui prétendait représenter tout le peuple et en exercer le droit? Car qu'est-ce enfin que le peuple selon M. Jurieu, si ce n'est le plus grand nombre? Et si c'est le petit nombre, qui peut lui donner son droit si ce n'est le grand? L'a-t-il par la loi de Dieu ou par la nature? et s'il l'a par l'institution et la volonté du peuple, le même peuple qui l'a donné ne peut-il pas l'ôter ou le diminuer comme il lui plaît? Et quelles bornes M. Jurieu pourra-t-il donner à sa souveraine puissance? Sera-ce les lois du pays et les coutumes déjà établies? Comme si M. Jurieu ne les fondait pas sur l'autorité du peuple, ou que le peuple n'en fût pas autant le maître sous Cromwel, qu'il l'est à présent, et autant cette puissance suprême qui n'a pas besoin d'avoir raison pour rendre ses actes valides et exécutoires de droit. Dira-t-il enfin que Cromwel agissait par la force, et avait les armées en sa main? Quand donc on a une armée, l'acte n'est pas légitime; ou bien est-ce peut-être qu'une armée de citoyens, telle qu'était celle de Cromwel, annule les actes, et qu'une armée d'étrangers rend tout légitime? Avouons que M. Jurieu nous parle d'un peuple qu'il ne saurait définir; et cela, qu'est-ce autre chose que ce peuple sans loi et sans règle, dont il a été parlé au commencement de ce discours?

LX. *Les flatteurs des peuples sont les flatteurs des tyrans, et établissent la tyrannie : exemple de nos jours.* — M. Jurieu ne rougit pas de flatter un tel peuple, et il appelle ses adversaires les flatteurs des rois. Mais puisqu'il trouve plus beau d'être le flatteur du peuple, il doit songer que les gens d'un caractère si bas, sous prétexte de flatter les peuples, sont en effet des flatteurs, des usurpateurs et des tyrans. Car en parcourant toutes les histoires des usurpateurs, on les verra presque toujours flatteurs des peuples. C'est toujours ou leur liberté qu'on veut leur rendre, ou leurs biens qu'on veut leur assurer, ou leur religion qu'on veut rétablir. Le peuple se laisse flatter et reçoit le joug. C'est à quoi aboutit la souveraine puissance dont on le flatte; et il se trouve que ceux qui flattaient le peuple, sont en effet les suppôts de la tyrannie. C'est ainsi que les Etats libres se font des monarques absolus, et deviennent insensiblement, mais que dis-je? ils deviennent manifestement l'annexe d'une monarchie étrangère. C'est ainsi que les Etats monarchiques se font des maîtres plus absolus que ceux qu'on leur fait quitter, sous prétexte de les affranchir. Les lois qui servaient de rempart à la liberté publique s'abolissent, et le prétexte d'affermir une domination naissante rend tout plausible. Deux peuples se tient l'un l'autre, et concourent ensemble à rendre invincible la puissance qui les

1. *Lett.* XVIII, *p.* 140. — 2. *Lett.* XXI, *p.* 167.

tient tous également sous sa main : on a fait cet ouvrage en les flattant.

LXI. *L'Eglise anglicane convaincue par le ministre Jurieu d'avoir changé les maximes de sa religion.* — On a fait beaucoup davantage, et on a changé les maximes de la religion. M. Jurieu en convient; et pour défendre la convention, il attaque directement l'Eglise anglicane. « C'est, dit-il[1], ici » un endroit à faire sentir à l'Eglise anglicane com- » bien les principes qu'elle a voulu établir depuis le » retour du roi Charles II, sont incompatibles avec » la droite raison et avec la liberté de l'Angleterre. » C'est donc l'Eglise anglicane qu'il prend à partie directement, et il va lui découvrir ses variations. Il commence par la flatterie; car c'est en la caressant qu'on veut lui faire avaler le poison d'une nouvelle doctrine. « La mort de Charles Ier, conti- » nue notre ministre, leur a fait horreur; et ils ont » eu raison en cela. Ils ont cherché une théologie » et une jurisprudence qui pût prévenir de sem- » blables attentats; en quoi ils n'ont pas eu tort. » Ils ont reconnu que les ennemis des rois d'Angle- » terre étaient aussi les leurs; car les fanatiques et » les indépendants n'en veulent pas moins à l'E- » glise anglicane qu'à la royauté. Ils ont cherché » les moyens de mettre à couvert l'Eglise angli- » cane : on ne saurait les blâmer là dedans. Ils ont » voulu mettre la souveraine autorité des rois et » leur propre conservation sous un même asile : » c'est la souveraine indépendance des rois, ensei- » gnant que, sous quelque prétexte que ce soit, » soit de religion, soit de conservation de lois ou » de priviléges, il n'est jamais permis de résister » aux princes, et d'opposer la force à la violence. » Voilà donc les maximes qu'avait établies l'Eglise anglicane, de l'aveu de M. Jurieu; des maximes directement opposées à celles qu'on a suivies dans la convention, directement opposées à celles que M. Jurieu a établies pour la défendre. Voici maintenant la décision de ce ministre : « Ils ne se sont » pas aperçus » (les évêques et les universités qui ont établi par tant d'actes la maxime de la souveraine indépendance des rois, si contraire aux maximes de la convention et de M. Jurieu qui la défend), « ils ne se sont pas aperçus premièrement, que » cela ne pouvait leur servir de rien; secondement, » qu'ils se mettaient dans un état de contradiction, » et renversaient toutes les lois de l'Angleterre. » C'est à quoi en voulait venir ce ministre, avec tout ce beau semblant et cet air flatteur : *Ils ont eu raison, ils n'ont pas eu tort, on ne saurait les blâmer.* Que veut-il conclure par là? Que ces docteurs, qu'il faisait semblant de vouloir louer, *se sont mis dans un état de contradiction, et ont renversé toutes les lois de leur pays.*

Mais après tout, que veulent dire ces fades louanges qu'il donne à l'Eglise anglicane : « Elle » n'a pas eu tort, elle a eu raison, on ne saurait » la blâmer d'avoir cherché les moyens de se mettre » à couvert des fanatiques, qui n'étaient pas moins » ses ennemis que ceux de la royauté, et de mettre » sous un même asile la souveraine autorité des » rois et sa propre conservation? » Que veulent dire, encore un coup, tous ces beaux discours, si ce n'est que les décisions de l'Eglise anglicane n'étaient qu'une politique du temps, qu'il fallait maintenant changer comme contraire aux vrais intérêts de la nation? Il n'en faut pas davantage pour enrichir l'*Histoire des Variations* d'un grand exemple, de l'aveu même de M. Jurieu. L'Eglise anglicane avait posé comme une maxime de religion, *la souveraine indépendance des rois*[1]; en sorte qu'il ne fût jamais permis de leur résister *par la force*, sous quelque prétexte que ce fût, pas même sous celui *de la religion, ou de la conservation des lois et des priviléges.* L'Angleterre agit maintenant par des maximes contraires; l'Angleterre a donc changé les maximes de religion qu'elle avait établies. M. Jurieu l'avoue, et l'*Histoire des Variations* est augmentée d'un si grand article.

LXII. *Le cromwélisme rétabli par les maximes du ministre Jurieu et par les nouvelles maximes de l'Eglise anglicane.* — Mais venons encore un peu au fond de ce changement. Selon M. Jurieu, ce qui donna lieu dans l'Eglise anglicane aux maximes de la souveraine indépendance des rois, fut le parricide abominable de Charles Ier, c'est-à-dire, que ce fut le désir d'extirper le cromwélisme et la doctrine qui donnait au peuple le pouvoir de juger ses rois à mort, sous prétexte d'avoir attaqué la religion ou les lois; car c'était l'erreur qu'il fallait combattre et le grand principe de Cromwel. Mais voyons si M. Jurieu l'a bien détruit. « Il n'est rien, » dit-il[2], de plus injuste que d'attribuer à notre » théologie le triste supplice de Charles Ier. C'est » la fureur des fanatiques et les intrigues des pa- » pistes qui ont fait cette action épouvantable... » Ne sait-on pas que c'est le fait de Cromwel, qui » se servit des fanatiques pour rendre vacante une » place qu'il voulait occuper? » Laissons croire à qui le voudra ces curieuses intrigues des papistes, et leur secrète intelligence avec Cromwel. Venons aux vrais auteurs du crime. C'est Cromwel et les fanatiques. Je l'avoue. Mais de quelles maximes se servirent-ils pour faire entrer les peuples dans leurs sentiments? Quelles maximes voit-on encore dans leurs apologies? Dans celle d'un Milton, et dans cent autres libelles, dont les cromwélistes inondaient toute l'Europe? De quoi sont pleins tous ces livres et tous les actes publics et particuliers qu'on faisait alors, que de la souveraineté absolue des peuples sur les rois, et de toutes les autres maximes que M. Jurieu soutient encore après Buchanan, que la convention a suivies, et où l'Eglise anglicane se laisse entraîner, malgré ses anciens décrets? Il n'est pas question de détester Cromwel, et de le comparer à Catilina, quand après cela on suit toute sa doctrine. Car écoutons comme s'en défend M. Jurieu. « Nous ne disons pas, dit-il[3], qu'il soit » permis de résister aux rois jusqu'à leur couper » la tête. Il y a bien de la différence entre attaquer » et se défendre. La défense est légitime contre » tous ceux qui violent le droit des gens et les lois » des nations : mais il n'est pas permis d'attaquer » des rois, et des rois innocents, pour leur faire » souffrir un honteux supplice. » Il semblait dire quelque chose en faveur des rois, en leur accordant du moins qu'il n'est pas permis de les attaquer, ni même de *leur résister jusqu'à leur* faire souffrir le dernier supplice; mais il n'ose soutenir ce peu qu'il

1. *Lett.* XVIII, *p.* 141.

1. *Jur.*, *idem.* — 2. *Lett.* XVIII, *p.* 137. — 3. *Jur.*, *ibid.*

leur donne. Il craint de s'engager trop, en disant qu'il n'est pas permis de pousser les rois jusque-là, et il en vient aussitôt à la restriction *des rois innocents*. En effet, si les peuples sont toujours et en toute forme d'État les principaux souverains, si les rois sont leurs justiciables et relèvent de ce tribunal, si on peut leur faire la guerre, appeler contre eux l'étranger, les priver de la royauté, les réduire par conséquent à un état particulier, qui empêche qu'on n'aille plus loin; et qui pourra les garantir des extrémités que je n'ose nommer? Leur innocence, dira M. Jurieu, comme les derniers du peuple. Mais encore qui sera le juge de leur innocence, si ce n'est encore le peuple, ce peuple qui n'a pas même besoin d'avoir raison pour rendre ses actes valides, juridiques et exécutoires, comme parle M. Jurieu? Qui ne voit donc que, par les maximes de ce ministre, et par celle que l'Angleterre vient de suivre, le cromwélisme prévaut, et qu'il n'y a rien à lui opposer que les maximes qu'on reconnaît être celles de l'Église anglicane, mais qu'elle voit maintenant ensevelies avec la succession de ses rois.

LXIII. *Illusion du ministre sur la qualité de chef de l'Église anglicane.* — Après la condamnation de ses anciennes maximes, il faut encore qu'elle souffre les insultes d'un M. Jurieu, qui se moque d'elle en la louant, et qui ose lui reprocher que ce qu'elle a fait sous Charles II, était l'effet d'une mauvaise politique et un entier renversement des lois du pays.

Mais après l'avoir ainsi déshonorée, il espère de l'accabler par ces paroles[1] : « Je voudrais bien » qu'on me répondît à ce raisonnement. Être chef » de l'Église anglicane et membre de l'Église pro» testante, c'est aujourd'hui la même chose. Les » lois d'Angleterre, depuis Henri VIII, ordonnent » que le roi sera chef de l'Église anglicane; donc » elles ordonnent qu'il sera membre de l'Église » protestante. » Le ministre se persuade que l'Angleterre, en oubliant ses dogmes, oubliera jusqu'à son histoire. Elle oubliera que Henri VIII, à qui le ministre même attribue la loi par laquelle les rois d'Angleterre sont chefs de l'Église, ne laissa pas d'appeler à sa succession Marie, sa fille très-catholique, avant même Élisabeth protestante. Elle oubliera qu'on avait reçu le testament de ce prince comme un acte conforme aux lois fondamentales du royaume, qu'on se soumit à la reine Marie, qu'on punit de mort les rebelles qui avaient osé soutenir qu'elle était incapable de régner, et que depuis on lui demeura toujours fidèle. Elle oubliera, pour ne point parler de tout ce qui s'est passé sous Charles II, en faveur de la succession à laquelle les factieux ne purent jamais donner d'atteinte; elle oubliera, dis-je, que Jacques II, son magnanime frère, a été reconnu dans toutes les formes et avec tous les serments accoutumés, sans aucune contradiction, et a régné paisiblement plusieurs années. L'Angleterre oubliera tout cela; et M. Jurieu, un ministre presbytérien, un étranger qui a oublié son pays, apprendra aux Anglais le droit du leur, et réformera les maximes de leur Église.

LXIV. *Conclusion de ce discours : opposition des sentiments des prétendus réformés d'aujourd'hui, avec ceux qu'ils témoignaient au commencement.* — Quoi qu'il en soit, le ministre a montré assez clairement à l'Église anglicane sa prodigieuse et soudaine variation sur le sujet de l'obéissance due aux rois. Cet avertissement a fait paraître dans toutes les Églises protestantes, et en particulier aux prétendus réformés de ce royaume, un semblable changement, et tout ensemble une manifeste opposition de leur conduite et de leurs maximes avec celles de l'ancien christianisme. Il n'y a qu'à entendre encore une fois Calvin, lorsqu'il présente à François Ier l'apologie de tout le parti, dans la lettre où il lui dédie son *Institution*, comme la commune Confession de foi de lui et des siens[1]. On ne peut rien alléguer de plus authentique qu'une apologie présentée à un si grand roi par le chef des prétendues Églises de France, au nom de tous ses disciples. Calvin l'a composée, autant qu'il a pu, sur le modèle des anciennes apologies de la religion chrétienne, présentées aux empereurs qui la persécutaient : il proteste sur ce fondement, qu'on accuse en vain ses sectateurs *de vouloir ôter le sceptre aux rois, et troubler la police, le repos et l'ordre des États*[2]. C'était donc un crime qu'il détestait, ou qu'il faisait semblant de détester. Mais les nouvelles Églises n'ont maintenant qu'à examiner si elles n'ont point troublé les royaumes, attaqué la puissance souveraine par leurs actions et par leurs maximes, et ôté le sceptre aux rois. Calvin témoigne *qu'il a toujours pour sa patrie, encore qu'il en soit chassé, toute l'affection convenable*, et que les autres *bannis et fugitifs* comme lui[3], conservent toujours les mêmes sentiments pour elle. Nos prétendus réformés n'ont qu'à songer s'ils conservent ces sentiments que Calvin attribuait à leurs ancêtres, et s'ils ne machinent rien contre leur patrie et contre leur prince, contre un prince, pour ne point parler des qualités héroïques qui lui ont attiré l'admiration et ensuite la jalousie de toute l'Europe, que ses inclinations bienfaisantes rendent aimable à tous les Français, dont une fausse religion n'a pas encore entièrement corrompu le cœur. Calvin se plaint à la vérité pour lui et pour les siens, *qu'on émeut de tous côtés des troubles contre eux; mais pour eux, qu'ils n'en ont jamais ému aucuns*[4]. Mais il n'y a qu'à lire l'histoire de Bèze, pour voir s'il y eut jamais rien de plus inquiet, de plus tumultueux, de plus hardi, de plus prêt à forcer les prisons, à envahir les églises, à se rendre maître des villes[5], en un mot, à prendre les armes et à donner des batailles contre ses rois, que ce peuple réformé. Calvin, qui faisait à François Ier ces belles protestations, les a vues oubliées vingt ans après, et cette feinte douceur changée en fureurs civiles. Il ne s'en est point ému; il ne s'est point plaint de se voir dédit de ce qu'il avait autrefois protesté aux rois au nom de tout le parti. Bien plus, il a approuvé ces guerres sanglantes[6], lui qui se vantait que son parti n'était *pas seulement soupçonné* d'avoir causé la moindre émotion. « Nous sommes, » dit-il, en parlant des émotions populaires, in» justement accusés de telles entreprises, desquelles » nous ne donnâmes jamais le moindre soupçon;

1. *Lett.* XVIII, *p.* 142.

1. *Præf. ad Reg. Gall.* — 2. *Init. Epist. ad Franc. I.* — 3. *Idem, sub fin.* — 4. *Init. Epist. ad Franc. I.* — 5. *Var.*, *liv.* x, *n.* 52. — 6. *Idem*, *n.* 35.

» et il est bien vraisemblable, poursuit-il, en in- » sultant ses accusateurs, il est bien vraisemblable » que nous, desquels n'a jamais été ouïe une seule » parole séditieuse, et desquels la vie a toujours » été connue simple et paisible, quand nous vivions » sous vous, Sire, machinions de renverser les » royaumes? » Cependant on sait ce que firent *ces gens si simples et si paisibles*, à qui il n'était jamais échappé *de paroles séditieuses*, loin qu'ils fussent capables de songer *à renverser les royaumes*. Calvin les a vus changer lui-même. Il leur a vu commencer les guerres dont le royaume ne s'est sauvé que par miracle. Bèze, son fidèle disciple et le compagnon de ses travaux, se glorifie *devant toute la chrétienté*, d'en avoir été l'instigateur, « en induisant tant M. le prince de Condé que M. » l'Amiral et tous autres seigneurs et gens de toute » qualité, à maintenir par tous moyens à eux pos- » sibles, l'autorité des édits et l'innocence des pau- » vres oppressés[1]. » Il comprend nommément entre ces moyens possibles la prise des armes. Il impose aux princes du sang, aux officiers de la couronne, aux grands seigneurs du royaume, et afin que rien n'échappe à sa vigilance, *aux gens de toute qualité*, ce nouveau devoir d'entreprendre la guerre civile : elle devient juste et nécessaire selon lui : il en a écrit l'histoire pour servir d'exemple aux siècles futurs, et il n'a point rougi de nous rapporter la protestation des ministres contre la paix conclue à Orléans, afin que *la postérité fût avertie comme ils se sont portés dans cette affaire*[2]. Il est constant qu'il ne s'agissait ni de la sûreté des personnes, ni même de celle des biens et des honneurs, puisque le prince de Condé y avait pourvu; mais seulement de quelques légères modifications qu'on apporta aux édits. Cependant les ministres réclamèrent, et ils ne voulurent pas, non plus que Bèze leur historien, *que la postérité* ignorât qu'ils étaient prêts à continuer la guerre civile, à rompre une négociation, tout commerce, tout traité de paix, et à mettre en feu tout le royaume pour des causes si peu importantes. Voilà ces gens *si paisibles*, dont Calvin vantait la douceur. Mais il ajoutait encore : Com- » ment pourrions-nous songer à renverser le » royaume, puisque maintenant, étant chassés de » nos maisons, nous ne laissons point de prier » Dieu pour votre prospérité et celle de votre rè- » gne? » M. Jurieu et les réfugiés savent bien les vœux qu'ils font pour la prospérité de leur roi et du royaume, contre lequel ils ne cessent de soulever de tout leur pouvoir toutes les puissances de l'Europe, et ne méditent rien moins que sa ruine totale. Ils savent bien quels sentiments ont succédé à cette feinte douceur que Calvin vantait; et leur ministre nous a avoué que ce n'est rien moins que la fureur et que la rage. Enfin Calvin finissait l'apologie de nos réformés, en adressant ces paroles à François Ier : « Si les détractions des malveillants empêchent » tellement vos oreilles, que les accusés n'aient » aucun lieu de se défendre; si ces impétueuses » furies, sans que vous y mettiez ordre, exercent » toujours leur cruauté par prisons, fouets, gênes, » coupures, brûlures : » voilà toutes les extrémités prévues et rapportées par nos réformés; et Calvin, bien assuré dans Genève, les y envoyait sans crainte à l'exemple des autres réformateurs aussi tranquilles que lui. Mais que promettent-ils au roi en cet état? « Nous certes, comme brebis dévouées à la bou- » cherie, seront jetés en toute extrémité, tellement » néanmoins, que nous posséderons nos âmes en » patience, et attendrons la main forte du Sei- » gneur. » Ainsi il reconnaissait qu'il n'y avait que ce seul refuge contre son prince et sa patrie, ni d'autres armes à employer que la patience. Les protestants d'alors y souscrivaient, et se croyaient du moins obligés à soutenir le langage des premiers chrétiens, dont ils se vantaient de ramener l'esprit. Mais ou c'était fiction ou hypocrisie, ou en tout cas cette patience si tôt oubliée n'avait pas le caractère des choses divines, qui de leur nature sont durables; si ce n'est que nous voulions dire avec M. Jurieu, que des paroles si douces sont bonnes lorsqu'on est faible, et qu'on veut se faire honneur de sa patience, en couvrant son impuissance de ce beau nom. Mais ce n'est pas ce qu'on disait au commencement, et ce que disait d'abord Calvin lui-même. Ainsi tout ce que lui et tous ses disciples d'un commun accord ont dit depuis; tout ce que les synodes ont décidé en faveur des guerres civiles; tout ce que M. Jurieu tâche d'établir pour donner des bornes à la puissance des souverains et à l'obéissance des peuples, n'est qu'une nouvelle preuve que la Réforme faible et variable n'a pu soutenir ce qu'elle avait d'abord montré de chrétien, et ce qu'elle avait vainement tâché d'imiter des exemples et des maximes de l'ancienne Eglise.

1. *Var.*, *liv.* x, *n.* 47; *Hist. de Bèz.*, *l.* VI, *p.* 298. — 2. *Idem.*

AVERTISSEMENT.

Où la calomnie des ministres est réfutée par eux-mêmes.

1. *La calomnie des ministres, qui nous accusent d'idolâtrie, détruite par elle-même, est détruite dans ce discours par les principes des ministres mêmes.* — Mes chers frères, le reproche d'idolâtrie est celui qu'on a toujours le plus employé pour allumer votre haine et donner quelque prétexte au schisme de vos Eglises prétendues. « Si l'Eglise » romaine est idolâtre, notre séparation ne peut » être un schisme. » C'est ce que dit M. Jurieu, dans le livre *de l'Unité*[1]; mais il ne le dit pas plus dans ce livre que dans tous les autres; surtout dans toutes les Lettres de la dernière année[2]; et sans cette accusation d'idolâtrie, ce ministre serait muet. Il la pousse à un tel excès, que dans des esprits moins prévenus elle se détruirait par elle-même; puisqu'il veut, et qu'il le répète cent fois, que nous sommes des idolâtres aussi grossiers et aussi charnels que les païens, qui ne soupçonnaient seulement pas qu'il y eût une création; et qu'il prétend que nous égalons avec Dieu connu comme Créateur, sa créature, qu'il a tirée et qu'il tire continuellement du néant, à laquelle il ne cesse de donner tout ce qu'elle a, et dans l'ordre de la nature, et dans l'ordre de la grâce, et dans celui de la gloire.

1. *Traité de l'Unité de l'Eglise contre M. Nicole*, en 1681. — 2. 1688.

Il n'en faudrait pas davantage pour vous convaincre qu'il n'y eut jamais de calomnie plus grossière. Car qui jamais s'avisa d'égaler, par son culte, des choses où il reconnaît une différence infinie par leur nature; ou de rendre les honneurs divins à ce qu'il ne croit pas Dieu? Nous serions les seuls dans l'univers et dans toute l'étendue des siècles, capables d'une semblable extravagance, de ne croire qu'un seul Dieu, et d'en adorer plusieurs, comme Dieu même, et du même honneur que lui. Et néanmoins, sans cela, il n'y aurait rien, ou presque rien à nous dire. Sans cela premièrement, il n'y aurait plus pour M. Jurieu d'Eglise antichrétienne, comme on a vu dans le précédent discours : on aurait ôté le plus grand, ou pour mieux dire, le seul obstacle que ce ministre tâche de mettre à notre salut. C'est l'endroit où il triomphe le plus. Car ayant bientôt laissé là les variations, trop ennuyantes pour lui, après les avoir tâtées par cinq ou six Lettres, de peur qu'on ne croie qu'il n'a plus rien à me reprocher, il s'avise après trois ans d'interruption, de retomber tout de nouveau sur ma Lettre pastorale[1], et s'attache presque uniquement à cette accusation d'idolâtrie. Je veux donc bien aussi interrompre un peu la matière des variations, pour entrer dans celle-ci; et quoique j'aie fait voir dans le dernier avertissement[2], qu'assurément il n'y eut jamais d'idolâtrie plus innocente et plus pieuse que la nôtre, puisque, de l'aveu de M. Jurieu, loin de damner ceux qui la pratiquent, elle leur est commune avec les saints; de peur qu'on ne s'imagine que nous ne pouvons nous sauver que par des exemples, je démontrerai, par des principes avoués des ministres mêmes, que l'accusation d'idolâtrie formée contre nous ne peut subsister.

II. *Définition de l'idolâtrie; définition de l'invocation des saints. Démonstration, par ces définitions, qu'elle ne peut pas être un honneur divin, ni un acte d'idolâtrie.* — Je pose pour fondement la définition de l'idolâtrie. Idolâtrer, c'est rendre les honneurs divins à la créature; c'est, dis-je, transporter à la créature le culte qu'on doit à Dieu. Or est-il qu'il est manifeste que nous ne le faisons pas, et ne le pouvons pas faire selon nos principes; ce que je prouve premièrement dans l'invocation des saints, pour de là successivement passer aux autres matières. La chose est aisée à faire, puisqu'il n'y a qu'à définir cette invocation pour la justifier.

Qu'on ne chicane point sur le mot. L'invocation dont il s'agit, aux termes du concile de Trente, est inviter les saints à prier pour nous, *afin d'obtenir la grâce de Dieu, par Notre Seigneur Jésus-Christ*[3]. Or est-il que c'est là si peu un honneur divin, qu'au contraire il n'est pas possible de l'attribuer à autre qu'à la créature, n'y ayant visiblement que la créature qui puisse prier, demander, obtenir les grâces, et encore par un autre; c'est-à-dire, par Jésus-Christ, comme on vient de voir que font les saints. C'est donc si peu un honneur divin, que c'est chose, dans les propres termes, absolument répugnante à la nature divine, d'où se forme ce raisonnement : Tout honneur qui renferme dans sa notion la condition essentielle à la créature, ne peut par sa nature être un honneur divin; or la prière, par laquelle on demande aux saints qu'ils nous aident auprès de Dieu, par leurs prières, pour nous obtenir ses grâces, enferme dans sa notion la condition de la créature, c'est-à-dire, sa dépendance : ce ne peut donc pas être un honneur divin.

III. *Pourquoi on dit que les saints font, et que les saints donnent. Que ces façons de parler sont de l'Ecriture.* — Cette preuve est si convaincante, que pour la détruire, il faut nier que nous nous bornions à demander aux saints le secours de leurs prières. Car, dit-on, l'Eglise les prie non-seulement de prier, mais de donner, mais de faire, mais de protéger, mais de défendre : donc on les regarde non-seulement comme intercesseurs, mais comme auteurs de la grâce. Mais cela visiblement est moins que rien.

Car celui qui prie et qui obtient, protége, défend, assiste, donne et fait à sa manière. Lorsqu'on attribue aux saints des effets qu'on sait très-bien dans le fond qu'il faut attribuer à Dieu, on ne fait qu'exprimer par là l'efficace de la prière : qu'elle peut tout, qu'elle pénètre le ciel, qu'elle y va forcer Dieu jusque dans son trône; il ne lui peut résister; elle emporte tout sur sa bonté; *il fait la volonté de ceux qui le craignent*[1]*; il obéit à la voix de l'homme*[2]. Pressé et comme forcé par Moïse, il lui dit : *Laissez-moi, que je punisse ce peuple;* mais Moïse l'emporte contre lui, et lui arrache, pour ainsi dire, des mains la grâce qu'il lui demande[3] : en un mot, *la foi peut tout, jusqu'à transporter les montagnes*[4]*;* et si cela est vrai de la prière qui se fait parmi les ténèbres de la foi, combien plus le sera-t-il de celle qui est formée au milieu des lumières des saints, et qui, partant de la sainte ardeur de la charité consommée, porte en elle-même le caractère de Dieu dont elle jouit. Ainsi les saints peuvent tout : *assis sur le trône de Jésus-Christ*[5], selon sa promesse, revêtus de sa puissance par l'union où ils sont avec lui : comme lui, *ils gouvernent les Gentils, et les brisent avec un sceptre de fer*[6]. En un mot, il n'y a rien qu'ils ne puissent; et l'Ecriture n'hésite point à leur attribuer en ce sens, ce qu'ailleurs elle attribue à Jésus-Christ même.

IV. *Que l'Ecriture parle comme nous de l'efficace de la prière, et que, selon notre croyance, toute la force des saints est dans leurs prières.* — Quand on attribue à la prière les effets de la toute-puissance de Dieu, ce n'est pas là seulement un langage humain : c'est le langage du Saint-Esprit et de l'Ecriture. *Racontez-moi les miracles qu'a faits Elisée*, disait un roi d'Israël à Giézi[7]. Un protestant lui dirait ici : Vous parlez mal. Ce n'est pas lui qui les a faits; c'est Dieu par lui et à sa prière.

Mais le texte sacré poursuit : *et Giézi lui raconta comment il avait ressuscité un mort.* Dites toujours : ce n'était pas lui, c'était Dieu; mais le Saint-Esprit continue : *et comme Giézi racontait ces choses, la femme dont il avait ressuscité le fils, vint tout à coup devant le roi, et Giézi s'écria : Seigneur, voilà la femme, et voilà le fils qu'Elisée a ressuscité.* Tout le peuple de Dieu parlait ainsi, et l'on appelait cette femme, la femme *dont Elisée*

1. *Aux nouveaux catholiques*, *imprimée dès* 1686. — 2. *III. Avert.* — 3. *Decr. de invoc. Sanctorum, etc. Sess.* XXV.

1. *Ps.*, CXLIV. 19. — 2. *Jos.*, X. 14. — 3. *Exod.*, XXXII. 9 *et seq.* — 4. *I. Cor.*, XIII. 2. — 5. *Apoc.*, II. 26. III. 21. — 6. *Idem*, XIX. 15. — 7. *Joram. IV. Reg.*, VIII. 4 *et seq.*

avait fait vivre le fils[1]. Il ne l'avait pourtant fait que par ses prières, et je ne crois pas qu'il fût plus puissant que le Fils de Dieu, qui voulant ressusciter Lazare : *Mon Père*, dit-il[2], *je vous rends grâces de ce que vous m'avez exaucé.*

Il y a donc toujours une prière secrète dans tous les miracles, et quoiqu'elle ne soit pas toujours exprimée, il la faut sous-entendre, même dans tous ceux qui se font par une espèce de commandement; puisque c'est toujours la foi et l'invocation du nom de Dieu qui fait tout. C'est pourquoi le roi de Syrie écrivait au roi d'Israël : *Je vous ai envoyé Naaman, afin que vous le guérissiez de sa lèpre*[3]; il voulait dire qu'il le fît guérir par Elisée. Ils entendaient pourtant bien qu'il ne le ferait que par sa prière; puisque Naaman dit ces paroles : *Je pensais qu'il viendrait à moi, et que s'approchant, il invoquerait le nom de son Dieu, et me toucherait de sa main, et me guérirait*[4]. Ainsi l'effet est attribué à celui qui prie et qui obtient, et si l'on n'exprime pas toujours la prière, c'est que la chose est si claire, qu'on la regarde comme toujours sous-entendue. L'Eglise dit tant de fois, dans ses oraisons, que ce qu'elle espère des saints, elle l'espère par leur intercession et par leurs prières, qu'elle sait qu'il n'est pas possible qu'on l'entende jamais autrement, ni qu'on attende autre chose du secours des saints, qu'une puissante intercession auprès de Dieu, par Jésus-Christ. Il n'est pas toujours nécessaire d'exprimer dans les prières ce qu'on sait déjà. *Je vous prie*, disait Elisée au prophète Elie[5], *que votre double esprit soit en moi, ou que votre esprit soit en moi avec abondance;* et Elie lui répondit : *Vous demandez une chose difficile : toutefois si vous me voyez lorsque je serai élevé, cela sera ;* et il avait dit auparavant à Elisée : *Que voulez-vous que je vous fasse?* comme tout étant en sa main, parce qu'il est en celle de Dieu, qui ne refuse rien à ses amis. Ils ne parlent de Dieu ni l'un ni l'autre. En savaient-ils moins que c'était Dieu seul qui pouvait donner son esprit? A Dieu ne plaise! Il ne faut point abuser de ces façons de parler; mais aussi ne faut-il pas tomber dans la petitesse de croire qu'on déplaise à Dieu en sous-entendant une chose claire, comme s'il ne voyait pas les intentions, ou qu'à l'exemple des ministres, il fût toujours attentif à épiloguer sur les paroles. L'Eglise ne manque point de bien instruire le peuple que la puissance des saints est dans leurs prières. Ecoutez le concile[6] : « Il faut enseigner avec soin » que les saints prient; qu'il est bon de les appeler » à son secours, pour nous obtenir les grâces de » Dieu par Jésus-Christ; qu'il est bon d'avoir re» cours à leurs prières; qu'il ne faut point assurer » qu'ils ne prient pas pour nous, ni que ce soit » une idolâtrie de leur demander qu'ils prient en » particulier pour chacun de nous. » Voilà leur prière répétée cinq ou six fois en dix lignes, afin que nous entendions que les saints, encore un coup, ne sont puissants qu'en priant pour nous.

Il n'y a aucun de nos catéchismes où il ne soit exprimé soigneusement que Dieu donne, et que les saints demandent. Si nous leur attribuons du pouvoir auprès de Dieu, c'est que Dieu, qui leur inspire tout ce qu'ils demandent, ne leur peut rien refuser. Nous imputer une autre pensée et nous chicaner sur les mots, c'est faire le procès à l'Ecriture, où il est écrit tant de fois : *Que l'aumône éteint le péché*[1]; *que la prière de la foi sauve le malade*[2], et cent autres choses semblables; et reprocher à Jésus-Christ même qu'il n'a pas parlé correctement quand il a dit : « Guérissez les ma» lades, purifiez les lépreux, ressuscitez les morts, » chassez les démons; vous avez reçu gratuitement, » donnez de même[3]. »

V. *Prières de saint Augustin, de saint Basile et des autres saints aux saints martyrs.* — C'est en cette confiance que saint Augustin, un si sublime docteur, un théologien si exact, loue la prière d'une mère qui disait à saint Etienne : « Saint » martyr, rendez-moi mon fils, vous savez pourquoi » je le pleure, et vous voyez qu'il ne me reste au» cune consolation[4]. » C'est qu'il était mort sans baptême. Saint Augustin ne s'avisa pas de chicaner cette femme sur ce qu'elle disait au martyr : *Rendez-moi mon fils.* Il savait bien qu'elle n'ignorait pas à qui c'était à le rendre, et à donner l'efficacité aux prières du saint martyr. Saint Basile demandant les prières des saints quarante Martyrs, les appelle « notre défense et notre refuge, les protec» teurs et les gardiens de tout le genre humain[5]. » Saint Grégoire, évêque de Nysse, son frère, prie saint Théodore « de regarder d'en-haut la fête qui » se célébrait en son honneur[6]. Nous croyons, lui » disait-il, vous devoir le repos dont nous jouissons » à présent; mais nous demandons la tranquillité » de l'avenir. » Saint Astère, évêque d'Amase, contemporain et digne disciple de saint Chrysostome, introduit dans son discours un fidèle qui prie ainsi saint Phocas : « Vous qui avez souffert pour » Jésus-Christ, priez pour nos souffrances et nos » maladies; vous avez vous-même prié les martyrs, » avant que de l'être; alors vous avez trouvé en » cherchant; maintenant que vous possédez, don» nez-nous[7]. » Saint Grégoire de Nazianze a prié saint Cyprien et saint Athanase « de le regarder » d'en-haut, de gouverner ses discours et sa vie, » de paître avec lui son troupeau, de lui donner » une connaissance plus parfaite de la Trinité, et » enfin de le tirer où ils étaient, de le mettre avec » eux et avec leurs semblables[8]. » Les autres Pères ont parlé de même. Si ces grands saints ignoraient que Dieu donnait toutes choses, et croyaient les recevoir des saintes âmes autrement que par leurs prières, ils ne sont pas seulement, comme le veut le ministre, des Antechrists commencés, mais des Antechrists consommés, ou quelque chose de pire.

VI. *C'est chose claire par la raison, et d'ailleurs expressément révélée de Dieu, que de prier n'est pas un honneur divin.* — Revenons donc, et disons : Idolâtrer est rendre à la créature les honneurs divins. Or prier les saints de prier, c'est si peu un honneur divin, que c'est chose qu'il n'est pas possible d'attribuer à d'autre qu'à la créature : ce n'est donc pas un honneur divin, ni enfin rien au-dessus

1. *Joram. IV. Reg.*, I. — 2. *Joan.*, XI. 41. — 3. *IV. Reg.*, V. 6. — 4. *Idem*, 11. — 5. *Ibid.*, II, 9. — 6. *Decr. de invoc. SS.*, *sess.* XXV.

1. *Tob.*, XII. 9, *et in S. Script. passim.* — 2. *Jac.*, V. 15. — 3. *Matth.*, X, *etc.* — 4. *Aug.*, *Serm.* CCCXXIV. *in nat. Mar. aliàs* XXXIII *de divers.*, *tom.* V, *col.* 1279. — 5. *Orat. in* XL. *Mart.* — 6. *Orat. in Theod.* — 7. *Hom. in Phoc.* — 8. *Orat.* XVIII, *etc.*

de la créature, puisqu'au contraire son apanage naturel est qu'on lui demande de prier.

Et cela n'est pas seulement constant par la raison naturelle; c'est une chose expressément révélée de Dieu, puisque saint Paul a dit à la créature, et qu'il a répété souvent : *Mes frères, priez pour moi*. C'est donc chose révélée de Dieu, en termes formels, que demander des prières ne peut être un honneur divin ni au-dessus de la créature. Il n'en faudrait pas davantage pour confondre M. Jurieu et tous les ministres. Car voilà, en termes précis cette demande : *Priez pour nous*, déclarée par un apôtre un honneur humain et convenable à la créature : or cet honneur, qui est humain en le faisant aux fidèles qui sont sur la terre, ne peut pas devenir divin en le faisant aux esprits bienheureux, puisqu'on fait l'un et l'autre dans le même esprit de demander la société des prières de nos frères.

VII. *Calomnie des ministres, qui veulent nous faire accroire que nous demandons aux saints autre chose que des prières, ou que nous les prions dans un autre esprit que nos frères qui sont sur la terre.* — Il ne reste à vos ministres que de nier, comme ils osent le faire, que nous prions les bienheureux esprits dans le même esprit que nous prions nos frères. Mais c'est là nous contredire dans la chose du monde la plus claire, puisqu'il est clair, et attesté par tous les actes de notre religion, que nous ne demandons aux plus grands saints et même à la sainte Vierge que des prières. C'est ce que démontrent tous nos conciles, tous nos catéchismes, tout notre service, tous nos rituels, et, en un mot, tous les actes de notre religion; et pour en venir à un exemple, c'est ce qui paraît dans le *Confiteor*, prière si familière à tous les fidèles, où, après avoir confessé nos péchés à Dieu, à ses anges, à ses saints et à nos frères présents, pour nous humilier non-seulement devant Dieu, mais encore devant toutes ses créatures, nous finissons en disant : *Je prie la sainte Vierge, les saints anges, saint Jean-Baptiste, saint Pierre, saint Paul, tous les autres saints, et vous mes frères, de prier pour moi notre Dieu tout-puissant.*

Vous le voyez, mes chers frères ; nous ne prions point les saints et la sainte Vierge elle-même de prier pour nous autrement que nous en prions nos frères, parmi lesquels nous vivons. Cette prière adressée à nos frères vivant avec nous, se trouve, en termes formels, dans l'Ecriture; donc celle que nous adressons aux saints qui sont avec Dieu, étant de même nature, est clairement autorisée dans l'équivalent.

VIII. *Extravagances du ministre Jurieu, lorsqu'il dit qu'il est moins permis de prier et d'honorer les saints dans la gloire, que lorsqu'ils sont en cette vie.* — Qui veut voir combien ce raisonnement embarrasse les ministres, n'a qu'à entendre les extravagances où il jette M. Jurieu. Il entreprend de prouver que la glorification des bienheureux est un obstacle à cette prière qu'on leur pourrait faire; et la raison qu'il en apporte, est, dit-il, « qu'il » serait moins criminel d'invoquer un homme sur » la terre, que d'aller chercher dans les cieux. Sur » la terre, un homme est loin de Dieu; il est où il » paraît être quelque chose étant seul; mais uni à » Dieu, réuni à sa source, comme un fleuve est » réuni à l'Océan quand il s'y est jeté, il n'est plus » rien, il est englouti et abîmé, pour ainsi dire, » dans les rayons de la gloire de Dieu. » Quelle vision de s'imaginer qu'un bienheureux, uni à Dieu, n'est plus rien, qu'il n'agit plus et ne vit plus! C'est du dieu des Siamois que le ministre veut sans doute parler. Que si l'on dit que c'est une exagération qui fait voir qu'à comparaison de la gloire immense de Dieu, celle de la créature doit être comptée pour rien, il faut donc avouer en même temps que le bienheureux, loin d'être effectivement anéanti et sans action dans ce glorieux état, est au contraire d'autant plus, vit et agit d'autant plus, qu'il est intimement uni à la source de la vie et à la plénitude de l'être. S'imaginer maintenant qu'il n'est plus permis de l'honorer dans cet état, ce serait dire en même temps qu'on ne le peut plus honorer ni glorifier, à cause qu'il est arrivé au comble de la gloire, ce qui serait la plus grossière de toutes les absurdités.

IX. *Vain discours et absurdités du même ministre, lorsqu'il dit qu'il n'est pas permis d'honorer les saints devant Dieu.* — Que veut donc dire ce vain discours de votre ministre : « On est obligé » de s'abstenir de rendre tout hommage à un sujet » en présence de son souverain, et l'on ne sera pas » obligé de s'abstenir de rendre un culte religieux » à une créature devant le Créateur? » Quand on tient de pareils discours, où il n'y a qu'un son éclatant et des couleurs spécieuses, on montre bien qu'on ne veut qu'éblouir le monde. Car laissant à part l'équivoque du terme *religieux* dont on parlera bientôt, demandez, mes frères, à votre ministre, s'il permet de louer et de glorifier les bienheureux esprits dans l'état de gloire où ils sont. Voilà donc cette espèce d'hommage, puisqu'il veut l'appeler ainsi; et pour parler plus correctement, voilà les justes louanges et la glorification rendue aux saints, sous les yeux de Dieu, sans qu'il s'en offense. Niera-t-on que les louanges soient un culte, et les louanges de Dieu la principale partie du culte divin? Donc les louanges des saints sont un honneur qu'on leur rend. On sait bien, et il ne faut pas se tourmenter à nous l'expliquer, qu'on ne les loue pas comme Dieu; mais enfin en les louant on les honore. Le ministre nous dira, quand il lui plaira, si cet honneur qu'on leur rend, pour l'amour de Dieu, est religieux ou profane. En attendant, il est constant qu'on ne les regarde pas devant Dieu comme des riens, puisqu'on les loue à ses yeux, et que c'est là proprement que nous les devons glorifier, puisque c'est là que Dieu les glorifie.

X. *Suite des absurdités du même ministre.* — La comparaison des rois de la terre montre bien encore qu'on ne s'entend pas. Car sans parler de certains honneurs qu'on rend tous les jours aux enfants des rois en présence de leurs pères, et qui rejaillissent sur les rois mêmes, ce qui montre qu'on peut honorer les enfants de Dieu devant leur Père céleste; et où est-ce qu'on les honorera, si l'on ne les honore pas devant Dieu et sous ses yeux? Où est-ce que Dieu n'est pas? Où est-ce que la foi ne nous le représente pas dans sa majesté et dans sa gloire? Il ne faudrait donc jamais honorer nos frères, ni les prier de prier pour nous. Car nous ne le pouvons

faire qu'en les regardant sous les yeux de cette suprême Majesté. Et d'ailleurs peut-on ne pas voir que ce qui oblige à supprimer devant les rois certains honneurs qu'on pourrait rendre aux autres hommes en leur absence, c'est qu'après tout, le roi n'est qu'un homme, et l'honneur qu'on lui rend est un honneur fini, qu'un autre honneur peut partager et diminuer; mais l'honneur qu'on rend à Dieu n'ayant point de bornes, puisqu'on y regarde toujours la disproportion de créature à créateur, qui est infinie, Dieu ne peut rien perdre du sien, quand on honore ses serviteurs, qu'on ne regarde au contraire que comme un faible écoulement de sa grandeur infinie, et qu'on regarde toujours comme d'autant plus revêtus de ses bienfaits, qu'ils sont eux-mêmes plus grands. Il n'en est pas ainsi des rois. Les hommes n'en tiennent pas toutes les belles qualités d'esprit et de corps qui leur attirent du respect. Mais tous les avantages que nous révérons dans les saints, leur viennent de Dieu; et dès qu'ils sont connus comme tels, s'ils provoquaient Dieu à jalousie, Dieu serait jaloux de lui-même.

XI. *Autre raison du ministre qui se détruit elle-même. Intervention des saints : ce que c'est.* — Mais voici une autre raison de votre ministre : « Quand » vous dites à un saint vivant : Priez pour nous, » vous n'en faites point un intercesseur qui soit » médiateur auprès de Dieu; car il n'est pas plus » auprès de Dieu que vous : il n'est point entre » Dieu et vous : ce n'est qu'une jonction de prières » que vous demandez; mais quand vous dites à un » saint qui est au ciel plus près de Dieu que vous, » et tout près de Dieu : Priez pour nous, vous en » faites un intercesseur posé près de Dieu, un mé- » diateur entre Dieu et vous. » Dans quelles subtilités s'embarrasse l'esprit humain, et quel vain tourment il se donne, quand il ne veut pas ouvrir les yeux à la vérité? Un bienheureux est uni à Dieu par la charité : un fidèle qui est sur la terre lui est uni par le même nœud, et c'est la même charité partout; puisque saint Paul a prononcé *que la charité ne se perd jamais*[1], et par conséquent ne se perd pas même dans la gloire, comme la foi et l'espérance s'y perdent. Si c'est la même charité, elle nous unit avec Dieu entre nous, tant dans le ciel que sur la terre, en sorte que tous ensemble nous ne faisons qu'un même corps de Jésus-Christ. Les saints voient ce que nous croyons; mais toute la perfection de la gloire est renfermée dans la foi, comme le fruit dans son germe. Les saints ne sont donc pas entre Dieu et nous, à parler dans la précision d'une saine théologie; mais ils sont nos membres et nos frères, qui ont accès comme nous par le même médiateur, qui est Jésus-Christ. De là se forme ce raisonnement tiré des principes du ministre : Ce n'est point offenser Dieu ni Jésus-Christ *que de demander aux saints une jonction de prières.* (Ce sont les paroles du ministre qu'on vient de voir.) Or nous ne demandons aux saints qu'une jonction de prières. Ce n'est point mettre les saints entre Dieu et nous, que de les regarder comme unis à nous (c'est encore le principe du même ministre). Or nous ne regardons les saints, qui sont dans la gloire, que comme unis avec nous par la charité en un même corps de Jésus-Christ; nous

1. *I. Cor.*, XIII. 8.

ne les mettons donc pas entre Dieu et nous, comme nous y mettons Jésus-Christ; et à proprement parler, il n'y a que Jésus-Christ seul à qui nous rendions cet honneur; puisqu'il n'y a que lui seul que nous regardions comme écouté par lui-même; tous les autres, qui prient dans le ciel ou sur la terre, ne l'étant uniquement que par lui, ainsi qu'on vient de le voir par le concile de Trente, et qu'on le verra encore plus évidemment dans la suite.

XII. *Que les prières qu'on adresse aux saints, loin de nous détourner de Dieu, nous y unissent. Exemple de saint Basile et de saint Chrysostome.* — Il s'ensuit de là clairement que les prières qu'on adresse aux saints, loin de nous détourner de Dieu, nous y unissent, ce qui se démontre en cette sorte. La prière, dont Dieu est toujours le premier et le principal objet, ne nous peut détourner de Dieu; or est-il que Dieu est toujours le premier et le principal objet de la prière que les catholiques adressent aux saints, puisqu'ils ne les prient que de prier Dieu; par conséquent la prière adressée aux saints ne peut jamais détourner de Dieu ceux qui la font dans l'esprit de l'Eglise catholique.

En effet, le but de cette prière n'est pas tant de s'adresser aux saints comme priés, que de nous unir à eux comme priants; et c'est pourquoi saint Basile ne croyait pas détourner les peuples de prier Dieu, en les invitant à prier les saints; parce que les invitant à prier les saints, selon l'esprit du christianisme, c'était leur dire en d'autres paroles, comme il l'interprète lui-même : *Que vos prières se répandent devant Dieu avec celles des martyrs*[1]. Le dessein de glorifier Jésus-Christ est toujours le principal et le plus intime motif qui anime ces prières; c'est aussi ce qui faisait dire à saint Chrysostome[2] : « Où » est le sépulcre d'Alexandre le Grand? Mais les » tombeaux des serviteurs de Jésus-Christ sont » illustres dans la ville maîtresse, et personne n'i- » gnore les jours de leur mort, qui sont devenus » des jours de fêtes par tout l'univers..... Les tom- » beaux des serviteurs du Crucifié sont plus magni- » fiques que les palais des rois, non tant par la » beauté de la structure, quoique cela ne leur man- » que pas, que par le concours des peuples. Car » celui qui porte la pourpre, y accourt lui-même » pour embrasser ces tombeaux; et ayant déposé » son faste, il est debout, priant les saints qu'ils » l'aident par leurs prières. Celui qui porte le dia- » dème choisit un pêcheur et un faiseur de tentes, » même après leur mort, pour ses patrons. Direz- » vous que Jésus-Christ soit mort, lui dont les ser- » viteurs, même après leur mort, sont les patrons » et les protecteurs des rois de la terre? » C'est dans la gloire qu'il les regarde, comme vous voyez, et loin d'être rebuté de les honorer, sous prétexte qu'il les regarde avec Jésus-Christ, c'est au contraire pour cette raison qu'il les juge dignes des plus grands honneurs. C'est ainsi que ces grands hommes faisaient servir la gloire des saints à celle de Jésus-Christ. Le même saint Chrysostome dit encore ailleurs[3] : « Allons souvent visiter ces saints » martyrs, touchons leurs châsses, embrassons avec » foi leurs saintes reliques, afin d'en attirer quel- » ques bénédictions sur nous; car comme de braves

1. *Orat.* I. *in* XL. *Mart.* — 2. *Hom.* XXVI. *in* II. *ad Cor.* — 3. *Hom.* XL. *de SS. Juvent. et Max.*

» soldats montrant aux rois les plaies qu'ils ont » reçues pour leur service leur parlent avec con» fiance, de même ceux-ci, en montrant leurs têtes » coupées, obtiennent tout ce qu'ils veulent du Roi » du ciel. »

XIII. *Passage d'Œcolampade.* — Ce beau passage de saint Chrysostome a tellement touché Œcolampade, un des prétendus réformateurs, qu'il l'oblige à parler ainsi dans les notes qu'il a faites sur cette Homélie : « Je ne voudrais pas nier que les saints » ne prient pour nous ; je ne voudrais pas dire non » plus qu'il fût assuré que ce fût une impiété et » une idolâtrie d'implorer leur protection. Les saints » sont tout embrasés de charité dans le ciel : ils ne » cessent de prier pour nous. Quel mal y a-t-il donc » de leur demander qu'ils fassent ce que nous » croyons que Dieu a très-agréable, quoiqu'il ne » nous ait pas commandé de le faire ? » Un ministre nous justifie contre les ministres ; et malgré les préventions de la secte, lorsqu'il entend les Pères parler comme nous, il n'ose pas assurer que nos prières se ressentent de l'idolâtrie.

XIV. *Qu'on n'attribue rien de divin aux anges ni aux saints, en leur attribuant la connaissance de nos prières. Preuve par l'Ecriture, par les saints Pères, par la raison et par Daillé même.* — Mais, dit-on, et voici le fort des prétendus réformés, on présuppose, en priant les saints de tant d'endroits de la terre, qu'ils ont l'oreille partout, et qu'ils connaissent le secret des cœurs; ce qui est leur attribuer une prérogative divine. Qu'un autre ministre réponde pour nous. Les prétendus réformés n'ont pas dessein d'élever les anges, non plus que les autres saints, au-dessus de la créature. Cependant que nous disent-ils de ces créatures bienheureuses? « Les anges, dit M. Daillé[1], » voient ce qui touche chacun de nous en particu» lier. Ils voient le péril de chacun de nous, ce » que chaque fidèle craint, ce qu'il désire, ce qu'il » demande, parce qu'ils sont présents sur la terre » et mêlés au milieu de nous. » Daillé en fait-il des dieux, en leur donnant tant de connaissance, et de nos besoins, et de nos désirs, et de tout ce qui nous touche en particulier? *Mais c'est*, dit-il, *qu'ils sont sur la terre au milieu de nous :* comme si la connaissance de tant de secrets dépendait des lieux, et non d'une lumière céleste, que Dieu communique à qui il lui plaît. Quoi qu'il en soit, on peut dire, sans blesser la foi, que les anges connaissent ce qui se passe sur la terre, et même nos secrets désirs. Ce qui fait que cette opinion qu'on a de leurs connaissances ne nous empêche pas de les reconnaître pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire, pour des créatures, c'est que nous savons d'où leur viennent toutes leurs lumières, d'où ils reçoivent leurs ordres, et où ils mettent leur félicité. Nous n'avons donc pas besoin d'égaler les saints à Dieu, pour leur faire entendre nos vœux. Il ne faut que les égaler aux anges qui savent nos prières, qui les présentent à Dieu, qui les mettent sur l'autel céleste devant le trône de Dieu[2], comme un présent agréable. Lisez le chapitre VIII de l'Apocalypse; et ne dites pas que l'ange qui y offre à Dieu les prières des saints, soit Jésus-Christ; saint Jean ne l'appelle *qu'un autre ange*[3], un ange comme les

1. *Lib.* 3, *c.* XXIII, *p.* 451. — 2. *Apoc.*, VIII. 3. — 3. *Idem.*

autres qui paraissent dans ce divin livre; un ange comme les sept anges dont il venait de parler. Cet ange, qui n'est qu'une créature, entend nos vœux, puisqu'il les offre. Qu'on répète tant qu'on voudra, que c'est une idolâtrie que d'égaler par quelque endroit que ce soit les saints à Dieu : j'en conviens; mais sera-ce encore une idolâtrie de les égaler aux anges, à qui Jésus-Christ même nous apprend que sa grâce nous rendra semblables? *Ils seront*, dit-il[1], *comme les anges de Dieu.* Mais qui empêche qu'ils ne le soient dès à présent, puisqu'ils voient, comme les anges, *la face du Père ?* Un ange présente nos prières[2], et les fioles qui sont pleines de ce céleste parfum. Mais les vingt-quatre vieillards, qui nous représentent l'universalité des saints, assis devant le trône de Jésus-Christ, revêtus de blanc, et couronnés, c'est-à-dire, avec la couleur et les ornements de la gloire[3], n'apportent-ils pas aussi dans leurs mains ces fioles pleines de parfums, qui sont les prières des saints? Si les anges sont appelés à la participation des secrets divins, et s'ils en font le sujet des louanges qu'ils donnent à Dieu, ne voit-on pas les âmes des martyrs sous l'autel, où elles sont en Jésus-Christ, dans lequel elles sont cachées, qui connaissent l'état de l'Eglise, en savent les persécutions dont elles demandent la fin, et apprennent qu'elle est différée pour peu de temps, et pourquoi[4]? N'est-ce donc pas blasphémer, que de les ranger parmi les morts qui ne savent rien de ce qui se passe sur la terre; et quand Babylone tombe, les apôtres et les martyrs ne sont-ils pas invités à louer Dieu de ses jugements, et n'entend-on pas en effet, aussitôt après, des cantiques d'admiration, dans le ciel, sur ce sujet[5]; ne voit-on pas que l'exécution des justes jugements de Dieu, fait une fête dans le ciel, pour tous les esprits bienheureux, et autant pour les âmes saintes, que pour les saints anges? Pourquoi donc ces âmes saintes n'entreraient-elles pas dans les actions particulières, et dans la fête qu'on fait dans le ciel, pour la conversion d'un pécheur? Qu'on ne nous dise donc plus que c'est en faire des dieux, que de leur faire connaître ce qui se passe ici-bas, et en particulier les prières que nous envoyons au ciel? Suivons de plus hauts principes, et apprenons à connaître en quoi consiste la grandeur de Dieu. Il fait entendre à ses prophètes, aux âmes saintes, à ses anges, et à tel autre qu'il lui plaît de ses serviteurs, non-seulement les pensées des hommes, mais encore ses propres pensées, et ce qu'il a résolu des peuples et des nations dans son conseil éternel. Il les élève plus haut, lorsqu'il leur montre son essence à découvert. Et sans doute, c'est quelque chose de plus de le voir lui-même face à face, que de connaître ses desseins, quelque hauts qu'ils soient; à plus forte raison, que de connaître les desseins et les pensées des hommes mortels. Dieu mène ses serviteurs autant qu'il lui plaît, ainsi qu'il lui plaît, par tous les degrés de connaissance; et à quelque perfection qu'il les élève, il se montre toujours leur Dieu, parce qu'ils ne sont éclairés que par sa lumière.

1. *Matth.*, XXII. 30. — 2. *Apoc.*, VIII. 3. — 3. *Idem*, IV. 4; *Ibid.*, V. 8; *Ibid.*, VI. 1, 11. — 4. *Ibid.*, VI. 9, 10, 11. — 5. *Ibid.*, XVIII. 20; XIX. 1.

C'est pourquoi les saints docteurs n'ont point hésité à attribuer la connaissance de nos prières aux âmes saintes. Nous avons ouï saint Grégoire de Nysse, dire au martyr saint Théodore : *O saint martyr, regardez-nous du plus haut des cieux.* Nous avons ouï saint Augustin louer la prière d'une mère chrétienne, qui avait perdu son fils sans être baptisé : *O saint martyr, vous savez pourquoi je le pleure,* disait cette mère[1]; et parce qu'elle avait dit, *vous savez*, « Dieu, continue même le Père, voulut » montrer quelle avait été sa pensée. Elle porta l'en- » fant ressuscité aux prêtres, il fut baptisé, il fut » sanctifié, il fut oint, on lui imposa les mains; tous » les sacrements étant achevés, il mourut. Sa mère » accompagna son enterrement avec un visage qui » faisait paraître qu'elle ne croyait pas tant mettre » son fils dans le tombeau que le mener dans le » propre sein du martyr. » Que d'articles de la nouvelle Réforme sont condamnés par ce récit; et qu'on doit être fâché, s'il reste quelque sentiment de piété véritable, d'être d'une religion qui oblige à rejeter des choses si saintes, et à la fois si bien attestées par de si grands hommes? Mais quelque opinion qu'on en ait, j'ai toujours gagné ce que je voulais; et il est bien assuré que, ni la femme qui fit cette prière à saint Etienne, ni saint Augustin qui la loue, ne voulaient pas faire un Dieu de ce saint martyr. Les autres Pères ne voulaient pas non plus attribuer aux saints, dont ils demandaient les prières, aucune perfection divine; puisque, quelque intelligence qu'ils y reconnussent de nos besoins, ou en général des choses du monde, ils savaient bien qu'ils ne voyaient rien que dans une lumière empruntée. « Vous savez tout, disait saint » Paulin à saint Félix[2] : Vous voyez dans la lumière » de Jésus-Christ les choses les plus secrètes et les » plus éloignées, et vous comprenez tout en Dieu, » où tout est renfermé. »

XV. *Aveu du ministre, que nous n'égalons pas les saints à Dieu par nos invocations : il se réduit à dire que nous les égalons à Jésus-Christ et comment.* — Il faut que le ministre succombe sous des vérités si constantes. Il en a senti le poids : il a, dis-je, bien senti que ni les saints Pères, qu'il accuse comme nous d'idolâtrie, ni nous, qui ne faisons que les suivre, n'attribuons rien de divin aux bienheureux esprits; et vous le pouvez entendre par ces paroles : « Nous pouvons défier l'Eglise » romaine de nous montrer aucune différence entre » le culte qu'elle rend au Fils de Dieu, et celui » qu'elle rend aux saints. Ils en peuvent trouver » quelqu'une entre le culte du Père et celui des » saints; mais entre le culte des saints et du Fils, » je les défie d'en montrer aucune[3]. » Tout cela se réduit à dire que Jésus-Christ *homme*, *fait tout le bien qu'il nous fait par voie d'intercession*, comme les saints. Au nom de Notre Seigneur, et par le soin que vous devez avoir de votre salut, arrêtez-vous ici, mes très-chers frères. Vous voyez à quoi votre ministre réduit principalement la difficulté. « Ils peuvent, dit-il, trouver quelque différence » entre le culte du Père éternel et celui des saints. » Il n'ose découvrir tout ce qu'il sent. *Nous pouvons trouver quelque différence;* c'est-à-dire, naturellement, quelque petite différence; mais ou nous n'en pouvons trouver aucune, ou celle que nous trouvons est infinie. Car, je vous prie, quelle différence avons-nous trouvée entre le secours de Dieu et celui des saints, entre la manière de prier Dieu et celle de prier les saints? C'est, avons-nous dit, que Dieu donne, et les saints obtiennent : on prie Dieu, comme la source de tout bien, de donner ses grâces quelles qu'elles soient, temporelles ou spirituelles, et on prie les saints de les demander. Or ce n'est pas là quelque différence, c'est une différence immense, infinie; puisque c'est une différence, qui d'un côté fait Dieu être parfait, et de l'autre la créature être indigent, tiré du néant, et le néant même; une différence en un mot, qui met d'un côté l'indépendance absolue, et de l'autre la dépendance sans bornes. Ce n'est pas là quelque différence; mais c'est toute la différence qu'on peut établir entre Dieu et la créature, et l'on ne peut en imaginer une plus grande ni une plus essentielle.

Ici votre ministre se tourmente en vain à prouver aux catholiques, « qu'il n'y a point de biens et de » grâces pour le temps et pour l'éternité, qu'ils ne » demandent à leurs saints directement, et sans dé- » tour. » Veut-il dire qu'on les leur demande, comme à ceux qui les donnent? Il n'y aurait donc aucune différence. Or est-il qu'il ne peut nier que nous n'y en mettions quelqu'une; et nous venons de lui prouver, ou que nous n'en mettons aucune, ou que nous en mettons une aussi grande qu'on la puisse mettre, et en un mot une infinie. Qu'il enfle donc son discours de tant d'exagérations qu'il lui plaira, et qu'il raconte toutes les grâces qu'on demande à la sainte Vierge; il demeure lui-même d'accord qu'on ne les demande que par voie d'intercession; puisque même, selon lui, on n'en attend pas davantage de Jésus-Christ. La difficulté n'est donc plus que de l'intercession de Jésus-Christ. Il s'agit de voir si celle des saints est de même nature que la sienne; et il est essentiel à cette cause, que vous compreniez que c'est en cela précisément, que votre ministre met le nœud de cette question. C'est ce qu'il déclare par ces paroles : « Pour moi, » poursuit-il[1], plus j'étudie le culte qu'on rend à » Jésus-Christ, plus je le trouve semblable à celui » des saints. Nous adressons à Jésus-Christ deux » sortes de prières, l'une indirecte, en lui disant : » Priez pour nous; l'autre directe, en lui demandant » directement la grâce, la rémission des péchés, la » vie éternelle. Dans l'Eglise romaine, on fait pré- » cisément la même chose à l'égard des saints. » Cela laisse une différence, je l'avoue, entre l'a- » doration qu'on rend à Dieu le Père, et celle qu'on » rend aux saints. » La voilà donc encore une fois établie, de son aveu, cette différence, qui, comme on voit, est infinie. « Car, continue-t-il, jamais on » ne dit au Père : Seigneur, priez pour nous, inter- » cédez pour nous auprès de votre Fils. Cela serait » insensé, et peut-être impie; et je crois que Rome » ne pratique pas cette impiété. » Il y a donc pour la troisième fois une différence essentielle entre la prière que l'Eglise romaine fait au Père, et celle qu'elle fait aux saints, de l'aveu de votre ministre. « Mais il n'y a, continue-t-il, aucune différence du » culte rendu à Jésus-Christ, et de celui qu'on

1. Vide sup., *n.* 5. — 2. *Paul de Nat. S. Fel.* — 3. *Lett.* XV, *p.* 114, 115.

1. *Lett.* XV, *p.* 115.

» rend aux saints; car, et à celui-là, et à celui-ci, » on dit indifféremment : Priez pour nous, afin que » Dieu nous donne; ou bien : Donnez-nous vous-» même, PAR VOIE D'INTERCESSION ET D'IMPÉTRATION » de son Père, » comme il l'explique lui-même et le répète dix fois. Il ne reste donc plus qu'à faire voir qu'il y a encore une différence infinie entre l'intercession de Jésus-Christ, et celle des saints; et c'est là, comme vous voyez, que votre ministre fait consister notre question. Mais elle est si aisée à résoudre, que je n'y veux employer que M. Daillé. C'est un ministre que je prends pour juge entre M. Jurieu et moi.

XVI. *Le ministre réfuté par Daillé. La médiation de Jésus-Christ expliquée, et les catholiques justifiés.* — Daillé étant obligé, par une objection du cardinal du Perron, de parler de cette matière, et d'expliquer comment on peut croire que Jésus-Christ prie pour nous, commence en cette sorte : « Ni nous, ni les anciens, ni aucun chrétien vrai-» ment pieux, n'avons jamais prié Jésus-Christ de » prier son Père pour nous[1]. » D'abord il apprend bien à M. Jurieu, qu'il ne sait pas sa théologie, quand il dit qu'on prie Jésus-Christ de prier pour nous : « Ni nous, dit-il, ni les anciens, ni aucun » chrétien vraiment pieux, ne l'a jamais fait. » M. Jurieu n'est donc pas de ces pieux chrétiens, selon le ministre Daillé. Il poursuit : « Du Perron pense-» t-il que Jésus-Christ ne fasse pour nous autre » chose que de se prosterner devant Dieu, afin de » prier comme ferait un des saints de ce cardinal? » Assurément il se trompe, s'il a une semblable » pensée. » Tout en s'emportant contre nous, Daillé nous accorde ce que nous voulons. Les saints du cardinal du Perron, c'est-à-dire, les saints des catholiques, sont prosternés devant Dieu comme d'humbles suppliants : Jésus-Christ n'agit pas de cette manière, et nous en convenons avec le ministre; l'intercession de Jésus-Christ n'est donc pas de même nature que celle des saints. Prenons encore la chose d'une autre manière. Daillé dit, et il dit vrai, qu'on n'a jamais prié Jésus-Christ de prier pour nous. Il n'y en a aucun exemple, ni aucun précepte, ni aucun conseil, ni dans l'Ecriture, ni dans la Tradition. Quand donc on prie les saints, comme fait l'Eglise romaine, on ne demande rien de semblable à ce qu'on attend de Jésus-Christ. Voilà qui est clair; mais la suite le sera beaucoup davantage; et plus Daillé s'étudie à nous expliquer la dignité de la médiation de Jésus-Christ, plus il justifie les catholiques. Car écoutons ce qu'il ajoute : « Jésus-Christ, Père de l'éternité, est sei-» gneur et dispensateur de toutes les grâces que » son sang nous a méritées. Ce puissant Roi de l'u-» nivers nous les donne ainsi qu'il lui plaît : ses » sujets ne le tiennent pas pour un simple interces-» seur, mais pour leur Roi, pour leur Seigneur, » pour leur Dieu, et ils souhaitent que ce qu'ils » demandent leur soit accordé par sa volonté et par » sa puissance. » Notre cause se fortifie visiblement, par le discours de Daillé. Il ne permet pas qu'on regarde Jésus-Christ comme un simple intercesseur. Il est, dit-il, dispensateur et distributeur des grâces de Dieu; mais il les donne avec autorité, et comme Seigneur, parce qu'il *les a méritées par son sang* : elles sont à lui; il les a acquises; il les a achetées, et cela par un prix infini, qui est celui de son sang; et si M. Daillé rapporte cela à la nature divine de Jésus-Christ, c'est que c'est là qu'est la source de la dignité et du mérite infini qui se trouve dans les actions de Jésus-Christ, et dans toute sa personne : ce qui est indubitable; mais en même temps il ne l'est pas moins que ceux qui, comme nous, regardent les saints, non comme *distributeurs de la grâce*, mais comme de *simples intercesseurs*, ne les égalent en aucune sorte avec Jésus-Christ. Mais le ministre, en continuant de plaider sa cause, va donner comme un dernier trait à la bonté de la nôtre. « Que si on » dit, poursuit-il, que Jésus-Christ prie pour nous, » il faut entendre cela, non d'une manière basse, » mais d'une manière relevée et convenable à la » majesté d'un si grand roi. Ce n'est point en se » prosternant, en tendant les mains, ni en disant » des paroles de suppliant qu'il intercède pour » nous; c'est qu'il apaise son Père, par le prix et » la bonne odeur toujours présente de la victime » qu'il a une fois offerte, et fait qu'il nous donne » les grâces que nous demandons, lui-même con-» sentant aussi et voulant que nous les ayons. Telles » sont les prières que Jésus-Christ fait pour nous. » Elles sont dignes de sa personne; et saint Paul » nous le fait entendre, lorsqu'il dit, que l'épan-» chement du sang de Jésus crie plus haut que le » sang d'Abel. » Nous sommes d'accord avec les ministres de cette manière d'expliquer la médiation de Jésus-Christ. On la peut voir très-bien expliquée dans saint Thomas, et l'on n'en connaît point d'autre dans nos écoles. On y enseigne constamment, que Jésus-Christ intercède par son sang répandu pour nous, et par la vertu éternelle de son sacrifice. Il n'a besoin ni de paroles ni de postures suppliantes; il suffit, comme dit l'Apôtre, *qu'il paraisse pour nous devant Dieu*, afin de nous obtenir tout ce qu'il lui plaît. Ce qu'on appelle prier, dans cet état glorieux de Jésus-Christ, c'est dans sa sainte âme une perpétuelle volonté de nous sanctifier, conformément à cette parole qu'il a prononcée : *Je me sanctifie pour eux, afin qu'ils soient saints en vérité*[1]; et à celle-ci : *O mon Père, je veux que ceux que vous m'avez donnés soient avec moi*[2]. Il a droit de dire, *Je veux*, d'une façon particulière, qui ne convient qu'à lui seul : il peut disposer de nous, et des grâces qu'il nous distribue, comme de choses qui sont siennes, qu'il a achetées, qu'il s'est rendues propres. Nous ne donnons rien de semblable aux saints. Ce n'est point leur sang qui nous sauve, ni qui est une source de grâces pour nous : ils n'ont point offert le sacrifice, dont l'efficace infinie et toujours présente, sanctifiera les pécheurs, jusqu'à la fin des siècles : ils sont humbles suppliants devant la majesté divine, serviteurs agréables à leur maître; mais enfin simples serviteurs, non seigneurs, ni rédempteurs, ni dispensateurs des grâces, comme Jésus-Christ. Ainsi ni nous ne faisons faire à Jésus-Christ ce que font les saints, ni nous ne faisons faire aux saints ce que fait Jésus-Christ. Leur intercession laisse en son entier tout ce qui convient, selon les ministres, aussi bien que selon nous, à celle du Fils de Dieu, et nous ne leur en donnons aucune partie.

1. *Daill. De cult. Lat.*, *l.* III, *c.* 19, *p.* 386.

1. *Joan.*, XVII. 19. — 2. *Idem*, 24.

XVII. *Qu'on n'adresse point à Jésus-Christ cette prière : Priez pour nous; M. Jurieu corrigé par M. Daillé.* — Mais, après avoir fait voir au ministre que nous établissons parfaitement la médiation de Jésus-Christ, apprenons-lui à la mieux entendre qu'il ne fait, lui, qui en fait consister la reconnaissance à dire à Jésus-Christ : Priez pour nous. M. Daillé a eu raison de lui dire que ni les modernes ni les anciens n'ont jamais prié ainsi. Quand saint Etienne mourant invoqua Jésus-Christ pour ceux qui le lapidaient, il ne lui dit pas : O Seigneur, priez pour eux; mais *O Seigneur, ne leur imputez pas leur péché*[1], le regardant comme juge, comme celui *qui opère par lui-même la purification du péché*[2]. Il ne lui dit pas : Priez votre Père de recevoir mon esprit; mais il lui dit à lui-même : *O Seigneur recevez mon esprit*[3]. Je ne sache aucun orthodoxe qui ait osé dire, comme fait M. Jurieu, qu'il faut dire à Jésus-Christ, même comme homme : Priez pour nous; parce que l'homme, dans Jésus-Christ, étant élevé à être Dieu, ce qui lui a donné le moyen de nous acheter les grâces, et en particulier celle de la rémission des péchés, par un prix proportionné à leur valeur, il en est fait Seigneur, même comme homme, mais comme homme élevé à être Dieu. C'est pourquoi on ne le prie pas de la demander, mais de la donner comme Seigneur; ce qui fait aussi que saint Etienne lui donne le nom de Seigneur, dans cette prière : *O Seigneur, n'imputez pas ce péché;* et de même : *O Seigneur, recevez mon esprit.* Car c'est à vous de le recevoir, à la vérité, pour le présenter à votre Père; mais néanmoins comme Seigneur, à qui il appartient en propre, parce que vous l'avez acheté par votre sang.

XVIII. *Différence infinie de l'intercession de Jésus-Christ et de celle des saints.* — Mais quand il serait permis *de prier Jésus-Christ de prier,* chose que la vraie piété a en horreur, toujours le ministre n'y gagnerait rien; parce qu'il y aura toujours une différence infinie entre la prière du chef et celle des membres; entre la prière de celui où réside la plénitude et la source de la grâce, et celle de ceux qui n'en reçoivent qu'un écoulement imparfait; enfin entre la prière d'une personne sainte par la propre sainteté substantielle de Dieu et la prière de ceux qui ne le sont que par quelque participation de sa sainteté infinie; ce qui fait que la prière de l'un est agréable et reçue par sa propre dignité, et celle des autres, au contraire, en son nom, et par le mérite de la sienne; et c'est aussi ce qui met la différence la plus essentielle qu'on puisse jamais établir de prière à prière, et même une différence qui va jusqu'à l'infini, parce qu'elle est fondée sur la perfection de la nature divine.

Toute cette doctrine est renfermée dans cette conclusion solennelle des prières ecclésiastiques, qui finissent toutes en ces termes : *Per Dominum Nostrum Jesum Christum : Par Notre Seigneur Jésus-Christ*, par où l'Eglise reconnaît que toutes ses prières tirent leur valeur et leur efficace de l'interposition du nom de Jésus-Christ, à quoi elle ajoute en même temps la confession de la divinité du même Sauveur, en adressant ces paroles à Dieu le Père : *Par Jésus-Christ votre Fils unique, qui étant Dieu, vit et règne aux siècles des siècles avec vous et le Saint-Esprit;* où l'Eglise met clairement la médiation de Jésus-Christ, en ce qu'il est un homme-Dieu, en qui s'unissent toutes choses; c'est-à-dire, tout ensemble, les hautes et les basses, les célestes et les terrestres, sans que ni nous ni les plus grands saints puissent impétrer aucune grâce, ni pour eux, ni pour leurs frères, en un autre nom.

1. *Act*, VII. 59. — 2. *Heb.*, I. 3. — 3. *Act.*, VII. 58.

XIX. *Médiation de Jésus-Christ très-bien expliquée par saint Grégoire de Nazianze, et les autres Pères qui ont prié les saints comme nous.* — Au reste, si l'on a vu la médiation de Jésus-Christ si parfaitement expliquée par le ministre Daillé, il faut se souvenir qu'on a vu aussi qu'il n'y a rien là de nouveau pour nous, puisque tous nos docteurs l'expliquent de même sur le fondement des Ecritures et sur la doctrine de saint Paul. Ça été aussi la doctrine de tous les anciens Pères, et saint Grégoire de Nazianze l'a expliquée admirablement par ces paroles : « Le Verbe engendré de Dieu avant » tous les temps, et par là étant Fils de Dieu, est » devenu Fils de l'homme. Il est sorti sans impu» reté et d'une manière miraculeuse du sein d'une » Vierge, homme parfait aussi bien que Dieu par» fait, pour sauver en toutes ses parties l'homme » qui était blessé en elles toutes, et détruire la con» damnation du péché[1]. »

C'est en cela que consiste sa médiation, et c'est aussi sur ce fondement que le même saint l'établit, en supposant premièrement qu'il ne faut point croire « que le Fils de Dieu se jette aux pieds de » son Père d'une manière servile. Loin de nous, » dit-il[2], cette pensée basse et indigne de l'esprit » de Dieu. Il ne convient ni au Père d'exiger une » telle chose, ni au Fils de la souffrir. » Il enseigne « qu'intercéder n'est autre chose au Fils de Dieu » que d'agir pour nous auprès de son Père en qua» lité de médiateur de Dieu et des hommes, Jésus» Christ homme; et, ajoute ce grand personnage, » comme homme, il intercède pour mon salut, » parce qu'il est toujours avec le corps qu'il a pris, » et qu'il me fait devenir un Dieu par la force de » l'humanité qu'il s'est unie. »

Voilà une manière d'intercéder digne de Jésus-Christ. Un Dieu en se faisant homme, nous a fait des dieux par ressemblance : son humanité est le moyen par lequel la divinité nous est communiquée : son corps, qui a été notre victime, nous attire continuellement les grâces du ciel, et Jésus-Christ ne cesse d'intercéder, parce qu'il ne quitte jamais l'humanité qu'il a prise.

Cette sublime médiation, qui ne convient qu'à Jésus-Christ seul, n'a pas empêché que le même Père, en prenant la médiation en un autre sens infiniment inférieur à celui-là, n'ait dit que *les saints martyrs sont les médiateurs de cette élévation qui nous divinise*[3]; sans doute, parce qu'ils nous en montrent le chemin par leur exemple, et qu'ils nous aident à y arriver par leurs prières.

Qu'on ne nous objecte donc plus ces mots de saint Paul : *Il y a un médiateur*[4]. Sans disputer sur les mots, *il n'y a pas plus un médiateur qu'il y a un Dieu;* et je dis que, si nous pouvons par

1. *Orat.* XL. — 2. *Idem*, XXXVI. — 3. *Ibid.*, VI. — 4. *Gal.*, III. 20.

Jésus-Christ, selon saint Pierre, *participer à la nature divine*[1], nous pouvons aussi en quelque façon, quoique très-imparfaitement, participer par la charité fraternelle à la qualité de médiateur. Mais, à parler proprement, il n'y a que Jésus-Christ seul qui la porte et qui fasse cet office, ce que saint Augustin a expliqué à fond en ce peu de mots : « Les chrétiens, dit-il[2], se recommandent aux » prières les uns des autres; mais celui qui inter- » cède pour tous, sans avoir besoin que personne » intercède pour lui, est le seul et véritable média- » teur.

Les prétendus réformés se servent de ce passage contre la prière des saints, au lieu qu'ils devraient comprendre que, si un Père qui a si parfaitement entendu la doctrine de la médiation de Jésus-Christ, n'a pas laissé de les prier, comme les ministres l'avouent, il paraît qu'il n'a jamais seulement pensé que ces deux choses soient incompatibles. J'en dis autant de saint Grégoire de Nazianze, qui d'un côté constamment a prié les saints, comme nous, et qui aussi constamment n'en a pas moins bien entendu la doctrine de la médiation de Jésus-Christ, comme on vient de le voir; en sorte qu'en toutes manières, il n'y a rien de plus faux que de confondre deux choses dont la différence est infinie.

XX. *Que la manière dont on interprète dans l'Eglise les mérites des saints envers Dieu, de l'aveu des ministres mêmes, est infiniment différente de la manière dont on interpose ceux de Jésus-Christ.* — Après cela, en reviendra-t-on à cette objection cent fois résolue, mais que M. Jurieu répète encore, comme si l'on n'y avait jamais répondu? Vous offrez à Dieu, dit-il[3], les mérites des saints, comme vous lui offrez ceux de Jésus-Christ; vous priez Dieu par les mérites des saints, comme vous priez par les mérites de Jésus-Christ : c'est donc en tout et partout la même chose. Mais sans nous donner la peine de répondre, Bucer, un des chefs de la Réforme, répondra pour nous. Le passage en est connu, et M. Jurieu l'a lu dans l'*Histoire des Variations*[4]. « Pour ce qui regarde ces prières publi- » ques qu'on appelle *collectes*, où l'on fait mention » des prières et des mérites des saints; puisque » dans ces mêmes prières, tout ce qu'on demande » en cette sorte est demandé à Dieu, et non pas » aux saints, et encore qu'il est demandé par Jésus- » Christ, dès là tous ceux qui font cette prière, re- » connaissent que tous les mérites des saints sont » des dons gratuitement accordés. » Et un peu après : « Car d'ailleurs nous confessons et nous » prêchons avec joie que Dieu récompense les bon- » nes œuvres de ses serviteurs; non-seulement en » eux-mêmes, mais encore en ceux pour qui ils » prient; puisqu'il a promis qu'il ferait du bien à » ceux qui l'aiment jusqu'à mille générations. » Voilà ce qu'un reste de bonne foi fit avouer à Bucer, en 1546, dans la conférence de Ratisbonne. Je ne demande pas au ministre dédaigneux qu'il cède à l'autorité de Bucer; mais qu'il imite sa bonne foi, en reconnaissant que le mérite que nous attribuons à Jésus-Christ est bien d'une autre nature que celui que nous attribuons aux saints; puisque le mérite de Jésus-Christ est infini, à cause qu'il est Dieu et homme; et celui des saints fini, à cause qu'ils sont des hommes purs; d'où suit une autre différence qui n'est pas moins essentielle, savoir que le mérite de Jésus-Christ a sa valeur par lui-même auprès de Dieu, au lieu que les mérites des saints n'en ont que par celui de Jésus-Christ; ce qui fait qu'en priant Dieu d'avoir agréables les mérites de ces saints, l'Eglise finit toujours en demandant que ce soit par Jésus-Christ : *Per Dominum nostrum Jesum Christum*, et que le concile de Trente, en définissant qu'il *est utile de prier les saints de nous obtenir les grâces de Dieu*, ajoute, par Jésus-Christ, et décide que c'est par là qu'ils nous les obtiennent.

XXI. *Qu'il n'y a nulle difficulté dans les objections du ministre Jurieu.* — Ainsi il ne reste plus de difficulté dans la question que nous traitons. Il s'agit de savoir si nous sommes idolâtres en priant les saints, c'est-à-dire, en d'autres mots, si nous égalons les saints ou à Dieu ou à Jésus-Christ : et le ministre est déjà demeuré d'accord que nous mettons une différence très-essentielle du côté de la prière qu'on adresse à Dieu. Restait celle qu'on adressait à Jésus-Christ; et la différence n'est pas moins essentielle, de l'aveu même, et par les principes de Daillé et de Bucer; par conséquent la question est vidée. C'est en vain que le ministre triomphe, et qu'il provoque l'évêque de Meaux à lui répondre. Cet évêque lui a répondu; mais s'il restait quelque bonne foi à votre ministre, il n'y avait rien de plus aisé pour lui que de prévenir cette réponse, puisqu'il l'aurait pu trouver dans ses propres théologiens, aussi claire et aussi distincte que l'aurait pu faire un des nôtres.

XXII. *Différence infinie de la doctrine et du culte des païens d'avec le nôtre.* — En effet, quoi qu'il puisse dire, il sait bien que le vrai Dieu que nous adorons n'est pas le Jupiter des païens. Les anges et les âmes bienheureuses dont nous demandons la société dans nos prières ne sont ni des dieux, ni des demi-dieux, ni des génies, ni des héros, ni rien enfin de semblable à ce que les gentils imaginaient. Notre Dieu est le Dieu qui seul a fait toutes choses par sa parole, qui n'a pas commis à ses subalternes une partie de l'ouvrage, comme on disait dans le paganisme. Le monde n'est pas un arrangement d'une matière que Dieu ait trouvée toute faite; les âmes et les esprits ne sont pas une portion de son être et de sa substance. Il a tout également tiré du néant, et tout également par lui-même. Vos ministres n'oseraient nier que ce soit là constamment notre doctrine. Qu'ils entreprennent de nous montrer ce caractère dans le paganisme. Ne sait-on pas que Jupiter y était le père des dieux, à peu près dans le même sens qu'un père de famille l'est de ses enfants, et qu'il en était le maître, à peu près comme un roi l'est de ses ministres, sans leur avoir donné le fond de l'être? Mais Dieu qui l'a donné à tous les esprits bienheureux, ou plutôt qui le leur donne sans cesse par une influence toujours nécessaire, leur donne en même temps toute leur puissance, inspire tous leurs désirs, ordonne toutes leurs actions, et il est lui seul toute leur félicité; choses que les païens, je dis même les philosophes, ne songeaient pas seulement à attribuer à leur Jupiter. Cette différence infinie de leur théologie et de la nô-

1. *II. Petr.*, I. 4. — 2. *Cont. Epist. Parmen.*, *lib.* II, *n.* 16; *tom.* IX, *col.* 31. — 3. *Jur.*, *Lett.* XV, *p.* 114, 115, *etc.* — 4 *Liv.* III, *n.* 43.

tre en produit une qui n'est pas moins grande dans le culte. C'est qu'au fond, tout notre culte se renferme en Dieu. Nous n'honorons dans les saints que ce qu'il y met : en demandant la société de leurs prières, nous ne faisons qu'aller à Dieu dans une compagnie plus agréable; mais enfin c'est à lui que nous allons, et lui seul anime tout notre culte.

XXIII. — *Horrible calomnie du ministre, qui compare notre doctrine avec celle des païens.* — Votre ministre nous fait ici une horrible calomnie, mais qui seule devrait servir à vous désabuser de toutes les autres. « Les dieux supérieurs des païens, » dit-il[1], étaient si célestes, si sublimes et si purs, » qu'ils ne pouvaient pas eux-mêmes avoir aucun » commerce avec les hommes, ni s'abaisser jus- » qu'aux soins des affaires, pour les gouverner im- » médiatement et par eux-mêmes. C'est pourquoi » ils établirent les démons comme des médiateurs » et des agents entre les dieux souverains et les » hommes mortels, disait Platon. » Il est vrai, c'est la doctrine de Platon; et c'est aussi ce qui met une différence infinie entre lui et nous. Car qui jamais a ouï dire dans l'Eglise qu'il fût indigne de Dieu de se mêler par lui-même des choses humaines, ou qu'il fallût mettre entre lui et nous cette nature mitoyenne ou médiatrice des démons? C'est pourtant ce qu'on nous impute. Car écoutons le ministre : « Or, dit-il[2], une goutte d'eau n'est pas plus » semblable à une goutte d'eau que cette théologie » païenne à la théologie du papisme. Dieu et Jésus- » Christ, disent-ils, qui sont nos grands dieux, » sont trop sublimes pour nous adresser droit à » eux. » Je ne sais comment on ne rougit pas d'une si grossière calomnie. Car ce ministre sait bien en sa conscience, qu'outre que Dieu et Jésus-Christ ne sont pas nos *grands dieux*, puisqu'ils ne sont pour nous qu'un seul et même Dieu, avec le Saint-Esprit, et que c'est une trop hardie imposture de nous faire parler ainsi, contre toute notre doctrine, ce n'en est pas une moindre de nous faire dire, *qu'on ne peut aller droit à eux;* puisque constamment toutes les collectes, toutes les secrètes, toutes les post-communions, toutes les prières du sacrifice, le *Gloria in excelsis*, le *Te Deum*, toutes les autres prières du service ou du bréviaire s'adressent ou à Dieu par Jésus-Christ ou à Jésus-Christ lui-même, et que dans celles qu'on adresse aux saints, dans les litanies et dans quelques autres endroits, dès-là qu'on les prie de prier pour nous, on ne fait que s'unir à eux par la charité, pour aller à Dieu. On ne les regarde donc pas comme des natures mitoyennes et médiatrices; mais on entre en société avec eux, pour aller également à Dieu; puisque si Dieu nous a donné un médiateur nécessaire en Jésus-Christ, il est pour eux comme pour nous, et qu'ils n'ont d'accès qu'en ce seul nom et comme membre de ce même Chef. Qu'on nous montre ce caractère dans le paganisme? Mais on vient de nous montrer un caractère tout contraire, en nous disant que les grands dieux du paganisme sont trop sublimes pour se mêler par eux-mêmes de nos affaires, ou avoir aucun commerce avec nous. Votre ministre sait bien que nous ne disons, ni ne croyons rien de semblable. Quand donc il ose avancer *qu'une goutte d'eau n'est pas plus semblable à une autre goutte d'eau, que notre doctrine à celle des païens,* il parle contre sa conscience et contre ses propres paroles, et l'iniquité se dément visiblement elle-même.

XXIV. *Que notre culte intérieur est infiniment différent de celui des païens.* — Achevons : le culte est intérieur ou extérieur, l'intérieur est le sentiment qu'on vient de voir. Pour donc montrer notre culte intérieur dans les païens, il y faut montrer nos sentiments, qu'on les y montre tels que nous venons de les exposer. Que si l'on prétend que ce n'est pas là notre doctrine, et qu'on répète les calomnies cent fois réfutées; qu'on nous attaque du moins une fois dans ce fort, et qu'on y découvre le moindre trait d'idolâtrie.

XXV. *Démonstration de la même différence dans le culte extérieur.* — Mais si le culte intérieur des païens est si essentiellement différent du nôtre, donc le culte extérieur n'étant que le signe de l'intérieur, il s'ensuit qu'il y a la même différence. En effet les païens, qui regardaient tous leurs dieux, et les plus grands, et les médiocres, et les plus petits comme des natures à peu près semblables, leur offraient aussi à tous également le même culte du sacrifice, que nous réservons à Dieu seul, quoi qu'en dise le ministre. A lui seul appartient la souveraine louange, à lui seul la reconnaissance d'un empire absolu et tout-puissant, et l'hommage de l'être reçu, tant de celui qui nous fait hommes, que de celui qui nous fait saints et agréables à Dieu. Si l'on croit trouver tout cela dans le paganisme, on croit trouver la lumière dans les ténèbres; et si l'on croit seulement y en voir quelque ombre, c'est qu'il faut bien trouver dans l'erreur le fond de la vérité qu'elle gâte, et dans le culte des démons, ce qu'ils imitent, et ce qu'ils dérobent du culte de Dieu.

XXVI. *Source de l'idolâtrie, d'où nous sommes éloignés jusqu'à l'infini.* — L'idolâtrie a eu plusieurs formes, et s'est accrue ou diminuée par divers degrés; mais parmi ces variétés, c'est une chose constante que tous ceux qu'on a jamais vus rendre sérieusement à la créature quelque partie des honneurs divins, ont erré dans la pensée qu'ils ont eue de Dieu. Les fausses idées qu'on a de Dieu, comme dit souvent saint Augustin, sont les premières idoles que les hommes se sont forgées, et c'est là le vrai principe de l'idolâtrie. Que si nous remontons jusqu'à la source de l'erreur, nous trouverons que l'idolâtrie vient au fond de n'avoir pas bien connu la création.

Elle n'était connue que du peuple hébreu. Parmi tous les autres peuples on croyait que la substance et le fond de l'être était indépendant de Dieu, et que tout au plus il n'était auteur que de l'ordre, et que sans avoir fait l'univers, il n'en était que le moteur.

C'est de là qu'est venue l'erreur qui a fait adorer le monde, soit qu'on le regardât comme Dieu lui-même, ou qu'on le considérât comme le corps dont Dieu était revêtu. On en adorait le tout, on en adorait toutes les parties, c'est-à-dire, le ciel, la terre, les astres, les éléments, les rivières et les fontaines, et enfin on adorait toute la nature. Tout avait part à l'adoration, parce que tout en un certain sens avait part à l'indépendance : tout était coéternel à

1. *Accord des Luthériens*, *I. part.*, p. 183. — 2. *Idem*, p. 184.

Dieu : tout était une partie de l'être divin : l'âme était dérivée de là, selon quelques-uns[1]. C'est pourquoi ils le regardaient comme étant ingénérable et incorruptible en sa substance. C'était une portion de la divinité. C'était un Dieu elle-même, disait cet empereur philosophe[2], après plusieurs autres. C'est ce qui a donné lieu à l'erreur qui a consacré tant de mortels, et qui leur a fait rendre les honneurs divins. Les biens qu'ils avaient procurés au monde ont fait regarder leur âme comme ayant quelque chose de plus divin que les autres, et tout cela enfin était fondé sur ce que rien n'était regardé comme absolument dépendant d'une volonté souveraine, ni comme tenant d'autre que de soi le fond de son être.

XXVII. *Ce que c'était, selon les platoniciens, que la médiation des démons, et combien nous sommes éloignés de cette doctrine.* — Le ministre, qui nous parle tant de ces natures médiatrices, et de ces esprits médiateurs, introduits par le platonisme, ne sait pas, ou ne songe pas, ou ne veut pas avouer de bonne foi, qu'on les y faisait médiateurs de la création de l'homme, comme ils l'étaient de sa réunion avec Dieu. Ainsi la nature divine était inaccessible pour les hommes, et ils n'en pouvaient approcher que par les demi-dieux, qui les avaient faits, qu'on appelait aussi démons. Il est certain que ces démons ou ces demi-dieux de Platon[3], furent adorés sous le nom des anges, par un Simon le Magicien, par un Ménandre, par cent autres, qui, dès l'origine du christianisme, mêlaient les rêveries des philosophes avec une profession telle quelle du christianisme[4]. Mais si ces hommes, aussi mauvais philosophes que mauvais chrétiens, avaient compris que Dieu tire également du néant toutes les natures intelligentes, et les anges comme les hommes, ils n'auraient jamais pensé que les uns eussent besoin d'aller à Dieu par les autres, ni que, pour approcher de lui, il fallût mettre tant de différence entre ceux qu'il avait formés de la même main. La religion chrétienne ne connaît point ces entremetteurs, qui empêchent Dieu de tout faire, de tout gouverner, de tout écouter par lui-même; et s'il a donné aux hommes un médiateur nécessaire, qui est Jésus-Christ, ce n'est pas qu'il dédaigne leur nature qu'il a faite; mais c'est que leur péché, qu'il n'a pas fait, a besoin d'être expié par le sang du juste. C'est par là que nous avons besoin de médiateur. Mais afin que nous connussions que c'était notre péché et non pas notre nature qui nous éloignait de Dieu, il a voulu que ce médiateur fût homme; et il a si peu dédaigné la nature humaine, qu'il l'a même unie à la personne de son Fils.

XXVIII. *Moyens que Dieu a trouvés pour fermer parmi les fidèles toute voie à l'idolâtrie. Il est impossible de rien égaler à Dieu ni à Jésus-Christ.* — Par ce mystère, l'idolâtrie devient comme impossible au chrétien, et il ne peut y tomber qu'en oubliant jusqu'aux premiers principes de sa religion. Il ne peut plus, comme faisaient les païens, égaler les hommes à Dieu; puisqu'il voit que le genre humain était si éloigné de Dieu par son péché, qu'il avait besoin d'un médiateur pour en approcher. Mais ce médiateur est homme; et quand il ne serait que cela, aux merveilles qu'il a faites et aux grâces qu'il répand sur nous, le genre humain, porté à diviniser ses bienfaiteurs, aurait tenté d'en faire un Dieu, et de lui rendre les honneurs divins. Pour prévenir cette erreur, Dieu, en incarnant son Fils unique, en le faisant homme comme nous, a su faire ce médiateur, qu'il nous donne, un Dieu égal à lui: en sorte qu'on ne se trompe pas de l'adorer comme tel. Mais de peur qu'on n'étendît le même honneur à d'autres hommes excellents, on apprend que pour faire un Dieu de Jésus-Christ, il a fallu lui donner outre la nature humaine, une nature plus haute, et qu'il ne fût rien moins qu'une des Personnes divines, à laquelle on rendit avec Dieu en unité un même culte suprême. Car si l'on avait attribué notre rédemption ou notre réconciliation à la nature angélique, l'on aurait pu adorer les anges; mais on ne peut plus depuis qu'on adore en Jésus-Christ celui-là même qui a fait les anges, et que les anges adorent. Il n'y a donc plus moyen de lui rien égaler dans sa pensée, ni par conséquent de rien égaler à son Père et au Saint-Esprit, auxquels seuls on le rend égal. Mais ne peut-il pas arriver qu'en le regardant en sa qualité de médiateur, qui l'approche si fort de nous, on lui donne des égaux par cet endroit-là, et des médiateurs à même titre? Point du tout, puisqu'on ne le fait médiateur qu'au titre d'un mérite et d'une dignité infinie : ce qu'il ne pourrait avoir, s'il n'était Dieu et fils unique de Dieu, de même nature que lui. Car s'il exerce sa médiation par une nature humaine, et par des actions humaines, on reconnaît tout ensemble que tout cela serait inférieur à cet emploi, si tout cela n'était pas élevé par la divinité même de cette personne; et c'est ce qui nous est déclaré dans le mystère de l'Eucharistie, où Jésus-Christ exerce très-parfaitement son office de médiateur; puisqu'il nous y consacre et nous y sanctifie par son corps et son sang. Mais en même temps nous voyons qu'on ne nous sanctifie dans ce sacrement, ni par le corps d'un apôtre, ni par le corps d'un martyr, ni par le corps de la sainte Vierge, ni enfin par le corps d'aucun autre saint, si ce n'est par le corps de celui qui est reconnu pour le Saint des saints. Ainsi l'Eucharistie même nous dévoue et nous consacre à Dieu seul; non-seulement parce que l'objet à qui nous nous dévouons est Dieu, mais encore par le moyen qui nous y unit, en même temps qu'il s'approche de nous en tant qu'homme, consomme notre unité en tant que Dieu. Cela est cru dans l'Eglise, et y est cru très-distinctement, et y est soigneusement enseigné à tous les fidèles, dès l'enfance jusqu'à la vieillesse et jusqu'à la mort. Tous vos ministres le savent; et si vous savez les presser, vous leur en arracherez l'aveu, malgré qu'ils en aient. Qu'on s'imagine, après cela, par quel endroit l'idolâtrie pourrait s'introduire dans un tel culte, et comment il serait possible de rien égaler ou à Dieu ou à Jésus-Christ, qui seul est un avec Dieu même. A cela qu'oppose-t-on? Des chicanes que j'ai honte de rapporter, tant elles sont vaines, et qu'il faut néanmoins encore que je réfute, puisqu'on ne cesse de les objecter, quoique cent fois réfutées.

1. *Platon.* — 2. *Marc-Aurèle.* — 3. *Plat. in Tim.* — 4. *Tertull. de Præser., n. 33; Hieron., adv. Lucif. Epiph. hær. 60. Theod., hær. Fab., lib. V, c. VII.*

XXIX. *Les fêtes des saints, ce que c'est : doctrine de l'Eglise anglicane protestante.* — Vous égalez, dit-on, vos saints à Dieu, puisque vous leur érigez des temples, puisque vous leur consacrez des jours de fêtes. Quoi! n'y aura-t-il point quelque ministre assez officieux pour nous décharger de l'ennui de répéter cent fois la même chose, sans qu'on veuille nous écouter? Mais je n'ai pas besoin d'un ministre officieux. Toute l'Angleterre plaide notre cause, puisqu'elle célèbre comme nous les fêtes des saints; et pour ne manquer à aucun, même la fête de la Toussaint. Le calendrier où elles sont marquées, et l'office qu'on y fait ne sont pas encore abolis. Ils pourront l'être avec le temps, et tout cela peut devenir une idolâtrie, s'il plaît au vainqueur[1] (car il faudra bien subir la loi); mais on ne fera jamais qu'on ne les ait célébrées, ni que Burnet, qui, sans doute, n'eut jamais dessein de nous obliger, n'ait écrit qu'on devait les célébrer, même par principe de conscience; « parce qu'aucun de » ces jours n'est proprement dédié à un saint; mais » qu'on les consacre à Dieu, en la mémoire des » saints, dont on leur donne le nom[2]; » ce qui est de mot à mot notre doctrine, comme il paraît en tout et partout, par nos catéchismes; et tout ce qu'on nous impute au delà est une manifeste calomnie.

XXX. *Les églises dédiées aux saints justifiées par la même voie : remarque envenimée de Daillé sur le mot* DIVUS *ou* DIVI. — Venons aux temples; mais ici toute l'Angleterre nous justifie encore. Qui ne connaît à Londres l'église de Saint-Paul, et toutes les autres qui portent les noms des saints? On nous dira que c'est pour en conserver la mémoire; mais que les temples sont proprement dédiés à Dieu, comme les fêtes. C'est encore notre doctrine. Toutes les églises et toutes les fêtes sont également dédiées à Dieu.

1. Bossuet désigne ici le prince d'Orange, qui venait d'usurper la couronne d'Angleterre sur le roi Jacques II, son beau-père (*Edit. de Paris*).
2. *Burn.*, *Tom.* I, *p.* 191. *Var.*, *liv.* VII, *n.* 91.

On leur donne les noms des saints pour les distinguer. Qu'on nous reproche après cela les églises dédiées aux saints, et celle de Saint-Eustache ou de Notre-Dame, plus belle que celle du Saint-Esprit. Tout le synode de Thorn, de la religion de nos prétendus réformés, a inséré dans ses Actes, qu'il s'était assemblé dans le temple de la sainte Vierge, *Divæ Virginis*[1]. Le même synode parle encore du 25 août, comme d'un jour consacré à saint Barthélemi, *Divo Bartholomæo sacra.* Ces Actes sont rapportés dans le *Recueil des Confessions* orthodoxes de Genève; et en passant, voilà non-seulement le temple de la sainte Vierge, et la fête de saint Barthélemi, mais encore le mot *Divus*, dont Daillé nous fait un si grand crime. Car c'est, dit-il[2], ériger les saints *en dieux tout court.* Sur cela il prend la peine de ramasser les passages où les saints sont appelés de ce nom, dans un Paul Jove, dans un Bembe, dans un Juste Lipse. Il est vrai, le zèle de l'ancien latin nous a introduit ce mot, et tant d'autres aussi ridicules, quand on les affecte. Tout est perdu, si en lisant Bembe, et les autres auteurs de ce goût, on trouve un seul mot que Cicéron ou Virgile n'aient point prononcé; et Juste Lipse, qui s'est moqué de cette fade affectation, n'a pu s'empêcher d'y tomber. Qu'on s'en moque; nous y consentons; mais ceci devient une affaire de religion. N'importe que Bellarmin, plus régulier, ait blâmé ces expressions païennes. Daillé le trouve mauvais. Comme il voulait se servir de ce mot, pour montrer que nous donnons de la divinité aux saints, en les appelant *Divi,* il s'emporte contre Bellarmin; parce qu'il ne trouve pas dans ses écrits ce mot, dont il prétendait tirer avantage, lui reprochant avec amertume que *sa modestie est fausse, ridicule et impertinente.* Enfin il fait tort aux saints, et lorsqu'il ne . . . .

. . . . (*La fin du manuscrit manque*).

1. *Syn. Tor.*, *Syntag.*, *Conf. Fidei*, *part. II*, *p.* 240, 242. — 2. *De cultu latr.*, *p.* 523, 525.

DÉFENSE DE L'HISTOIRE DES VARIATIONS

CONTRE LA RÉPONSE DE M. BASNAGE, MINISTRE DE ROTTERDAM.

PREMIER DISCOURS.

Les révoltes de la Réforme mal excusées : vaines récriminations sur le mariage du landgrave. M. Burnet réfuté.

AUX PRÉTENDUS RÉFORMÉS.

MES CHERS FRÈRES,

I. *Dessein de ce discours : pourquoi on y parle encore des révoltes de la Réforme.* — Un nouveau personnage va paraître; on est las de M. Jurieu et de ses discours emportés; la réponse que M. Burnet avait annoncée en ces termes : *Dures réponses qu'on prépare à M. de Meaux*[1], est venue avec toutes les duretés qu'il nous a promises; et s'il ne faut que des malhonnêtetés pour le satisfaire, il a sujet d'être content : M. Basnage a bien répondu à son attente. Mais savoir si sa réponse est solide et ses raisons soutenables, cet essai le fera connaître. Nous reviendrons, s'il le faut, à M. Jurieu : les écrits où l'on m'avertit qu'il répand sur moi tout ce qu'il a de venin, ne sont pas encore venus à ma connaissance ; je les attends avec joie, non-seulement parce que les injures et les calomnies sont des couronnes à un chrétien et à un évêque, mais encore comme un témoignage de la faiblesse de sa cause. Quand j'aurai vu ces discours, je dirai ce qu'il conviendra, non pour ma défense, car ce n'est pas de quoi il s'agit, mais pour celle de la vérité, si on lui oppose quelque objection qui soit digne d'une réplique : en attendant commençons à parler à M. Basnage, qui vient avec un air plus sérieux; nous pourrons le suivre pas à pas dans la suite, avec toute la promptitude que nous permettront nos autres devoirs; mais la matière où nous a conduit le *Cinquième Avertissement*, je veux dire celle des révoltes de la Réforme si souvent armée contre ses rois et sa patrie, mérite bien d'être épuisée pendant qu'on est en train de la traiter. Vous avez vu, mes chers frères, dans cet *Avertissement*, sur un sujet si essentiel, les excès du ministre Jurieu : ceux du ministre Basnage ne vous paraîtront ni moins visibles, ni moins odieux ; et puisque sa réponse paraît justement dans le temps qu'une si grande matière nous occupe, nous la traiterons la première.

II. *Que cette matière appartenait à la foi et à l'*HISTOIRE DES VARIATIONS : *Illusion de M. Basnage : sa vaine récrimination.* — Voici comme ce ministre commence : « La guerre n'a rien de commun » avec l'*Histoire des Variations :* mais il plaît à » M. de Meaux de trouver qu'elle est visiblement de » son sujet[1]. » M. Jurieu en a dit autant : ces messieurs voudraient bien qu'on crût que ce prélat, embarrassé à trouver des variations dans leur doctrine, se jette sans cesse à l'écart, et ne songe qu'à grossir son livre de matières qui ne sont pas de son sujet; mais ils ne font qu'amuser le monde. La soumission due au prince ou au magistrat, est constamment une matière de religion, que les protestants ont traitée dans leurs Confessions de foi, et qu'ils se vantent d'avoir éclaircie. Si au lieu de l'éclaircir, ils l'ont obscurcie; si contre l'autorité des Ecritures, ils ont entrepris la guerre contre leur prince et leur patrie, et qu'ils l'aient fait par maxime, par principe de religion, par décision expresse de leurs synodes, comme l'*Histoire des Variations* l'a fait voir plus clair que le jour, qui peut dire que cette matière n'appartienne pas à la religion, et que varier sur ce sujet, comme on leur démontre qu'ils ont fait, non pas en particulier, mais en corps d'Eglise, ce ne soit pas varier dans la doctrine? Voilà donc dès le premier mot, M. Basnage convaincu de vouloir faire illusion à son lecteur. Poursuivons. Ce ministre se jette d'abord sur la récrimination, et il objecte à l'Eglise qu'elle persécute les hérétiques. Il suffirait de dire que ce reproche est hors de propos; c'est autre chose que les souverains puissent punir leurs sujets hérétiques, selon l'exigence du cas; autre chose que les sujets aient droit de prendre les armes contre leurs souverains, sous prétexte de religion : cette dernière question est celle que nous traitons, et l'autre n'appartient pas à notre sujet. Voilà comme M. Basnage, qui m'accuse de me jeter sur des questions écartées, fait lui-même ce qu'il me reproche. Mais enfin, puisqu'il veut parler contre le droit qu'ont les princes de punir leurs sujets hérétiques : écoutons.

III. *L'exemple de Calvin et de Servet. Réponse de M. Basnage pour soutenir sa récrimination.* — Il y a ici un endroit fâcheux à la Réforme qui se présente toujours à la mémoire, lorsque ces messieurs nous reprochent la persécution des hérétiques : c'est l'exemple de Servet et des autres, que Calvin fit bannir et brûler par la république de Genève, avec l'approbation expresse de tout le parti, comme on le peut voir sans aller loin dans l'*Histoire des Variations*[2]. La réponse de M. Basnage est surprenante : « On ne peut, dit-il[3], repro» cher à Calvin que la mort d'un seul homme, qui » était un impie et un blasphémateur, et au lieu » de le justifier, on avoue que c'était là un reste » du papisme. » Il est vrai : c'est là un bon mot de M. Jurieu, et une invention admirable d'attribuer au papisme tout ce qu'on voudra blâmer dans Cal-

1. *Burn., Crit. des Var., p.* 32, *n.* 11.

1. *T.* I, *part. II, ch.* VI, *p.* 491. — 2. *Var., liv.* X, *n* 56. — 3. *T.* I, *part. II, p.* 492.

vin. Car cet hérésiarque était si plein de complaisance pour la papauté, qu'à quelque prix que ce fût, il en voulait tenir quelque chose : quoi qu'il en soit, M. Basnage, qui peut-être n'a pas toujours pour M. Jurieu toute la complaisance possible, a pris de lui ce bon mot. Mais vous n'y pensez pas, M. Basnage : permettez-moi de vous adresser la parole : *Servet est un impie blasphémateur :* ce sont vos propres paroles; et néanmoins, selon vous, *c'est un reste de papisme de le punir :* c'est donc un des fruits de la Réforme, de laisser l'impiété et le blasphème impunis; de désarmer le magistrat contre les blasphémateurs et les impies : on peut blasphémer sans craindre, à l'exemple de Servet : nier la divinité de Jésus-Christ avec la simplicité et la pureté infinie de l'Etre divin, et préférer la doctrine des Mahométans à celle des chrétiens. Mais écoutons tout de suite le discours de notre ministre, et la belle idée qu'il nous donne de la Réforme. « On ne » peut accuser Calvin que de la mort de Servet, » qui était un impie blasphémateur, et au lieu de » justifier cette action de Calvin, on avoue que c'é- » tait là un reste du papisme : l'hérétique n'a pas » besoin d'édits pour vivre en repos dans les Etats » réformés ; et si on lui en a donné quelques-uns, » il n'est point troublé par la crainte de les voir » abolis : on est tranquille quand on vit sous la do- » mination des protestants[1]. » Après cette pompeuse description où M. Basnage prend le ton dont on célèbre l'âge d'or, il ne reste plus qu'à s'écrier : Heureuse contrée, où l'hérétique est en repos aussi bien que l'orthodoxe, où l'on conserve les vipères, comme les colombes et les animaux innocents, où ceux qui composent les poisons, jouissent de la même tranquillité que ceux qui préparent les remèdes; qui n'admirerait la clémence de ces Etats réformés? On disait dans l'ancienne loi : *Chasse le blasphémateur du camp, et que tout Israël l'accable à coups de pierre*[2]. Nabuchodonosor est loué pour avoir prononcé dans un édit solennel : *Que toute langue qui blasphémera contre le dieu de Sidrac, Misac et Abdénago, périsse, et que la maison des blasphémateurs soit renversée*[3]. Mais c'était là des ordonnances de l'ancienne loi; et l'Eglise romaine les a trop grossièrement transportées à la nouvelle : où la Réforme domine, l'hérétique n'a rien à craindre, fût-il aussi *impie* qu'un Servet, et aussi grand *blasphémateur*. Jésus-Christ a retranché de la puissance publique la partie de cette puissance qui faisait craindre aux blasphémateurs la peine de leur impiété; ou si on perce la langue à ceux qui blasphémeront par emportement, on se gardera bien de toucher à ceux qui le feront par maximes et par dogme; ils n'ont besoin d'aucun édit pour être en sûreté; et si par force, ou par politique, ou par quelque autre considération on leur en accorde quelques-uns, ce seront les seuls qu'on tiendra pour irrévocables, et sur lesquels la puissance des princes qui les auront faits ne pourra rien. Que le blasphème est privilégié! Que l'impiété est heureuse!

IV. *Mauvaise foi de M. Basnage dans cette récrimination.* — Voilà sérieusement où en viennent les fins réformés : ils prononcent sans restriction, que le prince n'a aucun droit sur les consciences, et ne peut faire des lois pénales sur la religion : ce n'est rien de l'exhorter à la clémence; on le flatte, si on ne lui dit que Dieu lui a entièrement lié les mains contre toutes sortes d'hérésies, et que loin de le servir, il entreprend sur ses droits, dès qu'il ordonne les moindres peines pour les réprimer. La Réforme inonde toute la terre d'écrits, où l'on établit cette maxime, comme un des articles les plus essentiels de la piété. C'est où allait naturellement M. Jurieu, après avoir souvent varié sur cette matière. Pour M. Basnage, il se déclare ouvertement, non-seulement en cet endroit, mais par tout son livre : telle est la règle qu'il prétend donner à tous les *Etats protestants : l'hérétique*, dit-il, *y est en repos :* il parle en termes formels, et de l'hérétique indistinctement, et des Etats protestants en général : il n'y a qu'à être brouniste, anabaptiste, socinien, indépendant, tout ce qu'on voudra; mahométan si l'on veut; idolâtre, déiste même ou athée : car il n'y a point d'exception à faire, et tous répondront également que le magistrat ne peut rien sur la conscience, ni obliger personne à croire en Dieu, ou empêcher ses sujets de dire sincèrement ce qu'ils pensent : aveugles, conducteurs d'aveugles, en quel abîme tombez-vous? Mais du moins parlez de bonne foi : n'attribuez pas ce nouvel article de réforme à tous les Etats qui se prétendent réformés. Quoi! la Suède s'est-elle relâchée de la peine de mort qu'elle a décernée contre les catholiques? Le bannissement, la confiscation et les autres peines ont-elles cessé en Suisse ou en Allemagne, et dans les autres pays protestants? Les luthériens du moins ou les calvinistes ont-ils résolu de s'accorder mutuellement le libre exercice de leur religion partout où ils sont les maîtres? L'Angleterre est-elle bien résolue de renoncer à ses lois pénales envers tous les non-conformistes? Mais la Hollande elle-même, d'où nous viennent tous ces écrits, s'est-elle bien déclarée en faveur de la liberté de toutes les sectes, et même de la socinienne? Avouez de bonne foi, qu'il n'était pas encore temps de nous dire indéfiniment : *L'hérétique n'a rien à craindre dans les Etats protestants*, ni de nous donner vos désirs pour le dogme de vos Eglises. Mais quoi! il fallait conserver aux réfugiés de France ce beau titre d'orthodoxie, qu'on fait consister à souffrir pour la religion : il vaut mieux laisser en repos les sectes les plus impies, que de leur donner la moindre part à la persécution qu'on veut nous faire passer pour le caractère le plus sensible de la vérité; et afin que Rome soit la seule persécutrice, il faut que tous les Etats ennemis de Rome ouvrent leur sein à tous les impies, et les mettent à l'abri des lois.

V. *Le ministre entre en matière : exemples de l'ancienne Eglise qu'il produit en faveur de la révolte : combien ils sont absurdes et hors de propos.* — Après quelques autres récriminations qui ne sont pas plus du sujet, et dont nous parlerons ailleurs, M. Basnage vient au fond, et il rapporte les paroles des VARIATIONS, *où M. de Meaux*, dit-il[1], *oppose notre conduite à celle de l'ancienne Eglise. Pour détruire une opposition si odieuse*, il entreprend d'apporter des exemples de *l'ancienne Eglise*, et il allègue celui de Julien l'Apostat, tué, à ce qu'il prétend, par un chrétien, en haine des maux qu'il faisait souffrir à l'Eglise; celui de l'empereur

1. *T.* I, *part. II.* — 2. *Levit.*, XXIV, 14. — 3. *Dan.*, IV, 96.

1. *P.* 495.

Anastase contraint de se renfermer dans son palais contre les fureurs d'un peuple soulevé; et celui des Arméniens, qui, tourmentés par Chosroès, se donnèrent aux Romains. Mais d'abord ces exemples lui sont inutiles pour deux raisons. La première, qu'ils ne prouvent rien; la seconde, qu'ils prouvent trop. Ils ne prouvent rien, car en faisant l'Eglise infaillible, nous ne faisons pas pour cela les peuples et les chrétiens particuliers impeccables. Pour nous produire des exemples de l'ancienne Eglise, qui est notre question, il ne suffit pas de montrer des faits anciens, il faudrait encore montrer que l'Eglise les ait approuvés, comme nous montrons à nos réformés que leurs Eglises en corps ont approuvé leurs révoltes par décrets exprès. Mais le ministre ne songe pas seulement à nous donner cette preuve, parce qu'il sait bien en sa conscience, qu'elle est impossible.

Secondement, ces faits qu'il allègue prouveraient trop, puisqu'ils prouveraient, non qu'il soit permis à l'Eglise persécutée de prendre les armes pour se défendre, qui est le point dont il s'agit; mais qu'il est permis non-seulement de changer de maître et se donner à un autre roi, à l'exemple des Arméniens, ce que nos réformés protestaient dans toutes leurs guerres civiles, qu'ils ne voulaient jamais faire; mais encore, à l'exemple de ce prétendu soldat chrétien, et du peuple de Constantinople, d'attenter sur la personne du prince, et de tremper ses mains dans son sang : ce qui est si abominable, que nos adversaires n'ont encore osé l'approuver, puisqu'ils font encore semblant de détester Cromwel et le cromwélisme[1]. Que prétend donc aujourd'hui M. Basnage de nous alléguer des exemples manifestement exécrables, qu'il aurait honte de suivre, et qu'on voit bien aussi que l'ancienne Eglise ne peut jamais avoir approuvés, à moins d'avoir approuvé qu'on attentât sur la vie des princes; ce que je ne crois pas que ce ministre lui-même, quelque mépris qu'il ait pour elle, ose lui imputer?

VI. *Examen des exemples du ministre, et premièrement de celui de l'empereur Anastase.* — Vous voyez, mes chers frères, qu'il n'en faudrait pas davantage pour lui fermer la bouche. Mais afin que vous connaissiez comment on vous mène, et avec quelle mauvaise foi on traite avec vous, il faut en descendant au particulier de son discours, vous y montrer sans exagérer plus de faussetés que de paroles. Je commence par l'exemple de l'empereur Anastase, qui est le plus apparent des trois qu'il produit. Car voici comme il le raconte[2] : « M. de » Meaux ignore ou dissimule ce qui s'est fait sous » Anastase, où Macédonius, patriarche de Constan- » tinople, homme célèbre par ses jeûnes et par sa » piété, voyant que les eutychiens voulaient insérer » dans *le Trisagion* quelques termes qui semblaient » favoriser leur opinion, se servit de son clergé » pour soulever le peuple : on tua, on brûla; et » l'empereur, qui n'était plus en sûreté dans son » palais, fut obligé de paraître en public sans cou- » ronne, et d'envoyer un héraut pour publier qu'il » se démettait de l'empire. » Voilà le peuple, le clergé, les moines émus et le patriarche à la tête, et encore un saint patriarche, qui autorise la sédition, ou plutôt qui l'excite lui-même : cela paraît convaincant. Mais pour ne point répéter que cet exemple prouve trop, puisqu'il prouve qu'on peut attenter sur la personne du prince, et encore sans qu'il y paraisse de persécution, il y a bien à rabattre de ce que le ministre avance; et d'abord il en faut ôter ce qu'il y a de plus essentiel, c'est-à-dire tout ce qu'il raconte du clergé et du patriarche Macédonius. Car voici ce qu'en dit Evagre[1] : « Sé- » vère écrit dans la lettre à Soteric que l'auteur et » le chef de cette sédition fut le patriarche Macédo- » nius et le clergé de Constantinople. » Telles sont les paroles de cet historien, le plus entier des anciens auteurs qui nous restent sur cette matière. Il ne dit pas que cela soit, mais que Sévère l'écrit ainsi dans la lettre à Soteric. Mais qui était ce Sévère? Le chef des eutychiens, qu'on appelle sévériens de son nom, c'est-à-dire le chef du parti qu'Anastase soutenait : par conséquent l'ennemi déclaré du patriarche Macédonius, du concile de Chalcédoine et des orthodoxes. Et à qui est-ce qu'il écrit? A Soteric, du même parti, à qui il ne faut point s'étonner qu'il fasse un récit qui ne pouvait que lui plaire, puisqu'il tendait à rendre odieuse la conduite de leur ennemi commun et celle de l'Eglise catholique dont ils s'étaient séparés. Aussi n'ajouta-t-on aucune foi à un témoignage si suspect; et après l'avoir rapporté, Evagre ajoute ces mots : « Ce fut, à mon avis, par ces calomnies, outre les » raisons que nous avons rapportées, que Macédo- » nius fut chassé de son siége. » De cette sorte Sévère, auteur de ce récit, était un calomniateur qui voulait rendre le patriarche odieux à l'empereur, afin qu'il le chassât; et le ministre a fondé tout son discours sur une calomnie. Après cela que lui reste-t-il d'une histoire qu'il fait tant valoir, si ce n'est une émotion populaire, où l'Eglise n'a aucune part? Voilà l'exemple de l'ancienne Eglise que M. Basnage nous a promis; voilà comme il lit les livres d'où il emprunte ce qu'il nous oppose.

VII. *Examen du fait de Julien l'Apostat : témoignage des historiens du temps, et premièrement des païens, et de l'arien Philostorge.* — Il n'a pas mieux examiné le fait de Julien l'Apostat. « M. de » Meaux, dit-il, est trop crédule, s'il est persuadé » que le trait qui le perça, fut lancé de la main » d'un ange; les historiens ecclésiastiques, mieux » instruits de ce fait que lui, ne nient pas que ce » fût un chrétien irrité des desseins que cet empe- » reur avait formés contre la religion chrétienne, » qui le tua. » Quel raisonnement! Ce n'est pas un ange : s'ensuit-il que ce soit un chrétien? Les historiens ecclésiastiques ne le nient pas : donc cela est. Pour tirer cette conséquence, il faudrait auparavant nous faire voir que les historiens païens l'ont assuré; et ce serait quelque chose alors, qu'un fait assuré par les historiens païens ne fût pas nié par les historiens ecclésiastiques. Mais nous allons voir qu'il est bien certain que ni les historiens païens, ni les historiens ecclésiastiques ne le rapportent pas, et même qu'ils rapportent le contraire. Ne voilà-t-il pas une belle preuve, et n'y a-t-il pas bien de quoi me reprocher ici ma crédulité, en supposant que je pourrais croire qu'un ange aurait fait ce coup?

J'avouerai pourtant franchement que si j'en

1. *Voyez Ve Avert.*, n. 62. — 2. P. 496.

1. *Evag.*, *l.* III, *cap.* 44.

avais de bons témoignages, sans faire ici l'esprit fort, ni me soucier des railleries de M. Basnage, je le croirais de bonne foi. Car je sais non-seulement que Dieu a des anges, mais encore qu'il les emploie à punir les rois impies; et je ne vois pas que depuis Hérode, qui fut frappé d'une telle main[1], Dieu se soit exclu de s'en servir. Ce qui m'empêche de croire déterminément que Julien ait péri de la main d'un ange, c'est que je n'en ai pas de témoignage suffisant. Mais par la même raison, je crois encore moins qu'il ait péri de la main d'un chrétien; parce qu'encore y eût-il des gens, et même quelques païens domestiques de cet empereur, par exemple, un nommé Calliste, qui crurent que ce fut un ange, ou comme parlaient les païens, un démon ou quelque autre puissance céleste qui frappa cet apostat[2]; et qu'il ne s'est trouvé personne qui assurât de bonne foi et comme un fait positif, que ce fût un chrétien. « Mais, continue le » ministre[3], il y en a quelques-uns (des historiens » ecclésiastiques), qui louent celui qui fit ce coup. » On ne doit pas, dit Sozomène, condamner un » homme qui, pour l'amour de Dieu et de la reli- » gion, a fait une si belle action. » D'où M. Basnage conclut aussitôt après : « Voilà des mouve- » ments fort violents de l'Eglise sous Julien. » Ainsi ce particulier qu'on fait auteur sans raison de cet attentat, c'est l'Eglise : Sozomène, un historien qui n'est qu'un laïque, et qui n'est suivi de personne, c'est l'Eglise : et on ne craint point d'assurer, sur de si faibles témoignages, que l'Eglise, non contente de se révolter contre l'empereur (ce qui n'avait jamais été), a même trempé ses mains dans son sang : ce qu'on ne peut penser sans horreur. Tel est le raisonnement de notre ministre. Mais pour enfin venir au détail que j'ai promis, tout est faux dans son discours : il est faux d'abord qu'un soldat chrétien soit coupable de la mort de Julien. Aucun historien, ni païen ni chrétien, ne le dit. Zozime, l'ennemi le plus déclaré du christianisme et des chrétiens, ne le dit ni à l'endroit où il raconte la mort de Julien, ni en aucun autre[4]. Il eût eu honte de reprocher aux chrétiens un crime que personne ne leur imputait. Ammian Marcellin, auteur du temps, et païen aussi bien que Zozime, en rapportant avec soin tout ce qu'on a su de la mort de Julien[5], ne marque en aucune sorte cette circonstance, qu'il n'aurait pas oubliée; au contraire on doit juger par son récit que le coup partit d'un escadron qui fuyait devant l'empereur, et ne cessait de tirer en fuyant : ce qui faisait qu'on criait de tous côtés à ce prince, qu'il prît garde à lui. Et quand on le vit tomber, toute l'armée ne douta pas d'où venait le coup, et ne songea plus qu'à venger sa mort sur les ennemis. Eutrope, qui l'avait suivi dans cette guerre, dit expressément que « cet empereur en s'exposant inconsidérément, » fut tué de la main d'un ennemi : *Hostili manu*[6]. » Aurélius Victor ajoute que ce fut « par un ennemi » qui fuyait devant lui avec les autres[7]. » C'était pourtant un païen aussi bien qu'Eutrope. Voilà trois païens, auteurs du temps ou des temps voisins, qui justifient les chrétiens contre la calomnie de M. Basnage; et Rufus Festus, pareillement auteur du temps, et apparemment païen comme les autres, confirme leurs témoignages : « Comme il » s'était, dit-il[1], éloigné des siens, il fut percé d'un » dard par un cavalier ennemi qui vint à sa ren- » contre. » Loin qu'on pût soupçonner les siens d'avoir fait le coup, on voit par cet historien, qu'il en était éloigné lorsqu'il le reçut. Philostorge raconte aussi, « qu'il fut tué par un Sarrazin qui » servait dans l'armée de Perse, et qu'après que ce » Sarrasin eût fait son coup, un des gardes de » l'empereur lui coupa la tête[2]. » Quoique cet historien soit arien, il est aussi bon qu'un autre, hors les intérêts de sa secte, surtout étant soutenu par tant d'autres historiens aussi peu suspects. Toute l'armée, comme on vient de voir, n'en eut pas une autre opinion : Julien même, qui n'aurait pas ménagé les Galiléens, ne les accusa de rien[3], encore qu'après sa blessure il ait eu de longs entretiens avec ses amis, et même avec le philosophe Maxime, qui l'aigrissait le plus qu'il pouvait contre les chrétiens; mais il ne fut rien dit contre eux en cette occasion. Le seul qui attribue le coup à un chrétien, c'est Libanius, que M. Basnage n'a osé citer, parce qu'il sait bien que ce n'est pas un historien, mais un déclamateur et un sophiste, et qui pis est, un sophiste calomniateur manifeste des chrétiens, qui porte par conséquent son reproche dans son nom; qu'aucun historien ne suit; que les historiens démentent; qui ne fait pas une histoire, mais une déclamation, où encore il ne dit rien de positif, et nous allègue pour toutes preuves ses conjectures et sa haine. Mais encore quelles conjectures? « Personne, dit-il[4], ne s'est vanté » parmi les Perses d'un coup qui lui aurait attiré » tant de récompenses. » Comme si celui qui le fit en fuyant, comme on vient de voir, n'avait pas pu le faire au hasard, et sans le savoir lui-même, ou qu'il n'eût pu périr aussitôt après, à la manière que dit Philostorge, ou par cent autres accidents. Mais quand Libanius aurait bien prouvé que Julien fut tué par un des siens; pour en venir à un chrétien, il n'avait plus pour guide que sa haine : « On ne peut, dit-il, accuser de cette mort que ceux » à qui sa vie n'était pas utile, et qui ne vivaient » pas selon les lois. » C'est ainsi qu'il désignait les chrétiens, « qui, dit-il, ayant déjà attenté sur » sa personne, ne le manquèrent pas dans l'occa- » sion. » Il ose dire que les chrétiens avaient déjà souvent attenté sur la vie de l'empereur; chose dont aucun autre auteur ne fait mention, et dont personne ni Julien même, ne s'est jamais plaint; au contraire nous avons vu qu'encore qu'il haït l'Eglise au point que tout le monde le sait[5], jamais il n'en a tenu la fidélité pour suspecte. Il est donc aussi vrai qu'il a été tué par un chrétien, qu'il est vrai que les chrétiens avaient déjà attenté sur sa vie. Libanius a dit l'un et l'autre, et n'est pas moins calomniateur dans l'un que dans l'autre.

VIII. *Témoignages des historiens ecclésiastiques.* — Pour ce qui est des historiens ecclésiastiques, dont il semble que le ministre veuille s'appuyer, à cause seulement qu'ils n'ont pas nié le fait, il se trompe

1. *Act.*, XII. 23. — 2. *Soc.*, III. 21; *Soz.*, VI. 2; *Theodor.*, III. 25. — 3. *Basn.*, *idem.* — 4. *Zoz.*, III. — 5. *Lib.* XXV. — 6. *Lib.* X, *n.* 16. — 7. *Aur. in Juliano.*

1. *Ruf. Fest. Brev. ad Val. Aug.* — 2. *Philost.*, *lib.* VII, *c.* 15. — 3. *Amm. Marc.*, *idem.* — 4. *Liban. Jul. Epitaph.* — 5. Ve *Avertiss.*, *n.* 17.

encore, car il cite en marge Socrate et Sozomène; mais voici ce que dit Socrate[1] : « Pendant qu'il » combat sans armes, se fiant à sa bonne fortune, » le coup dont il mourut vint on ne sait d'où. Car » quelques-uns disent qu'un transfuge perse le » donna; et d'autres, que ce fut un soldat romain : » et c'est le bruit le plus répandu, » ajoute cet historien : ce qui pourtant ne paraît pas véritable, puisqu'on voit tout le contraire dans plus d'historiens et dans ceux mêmes qui étaient présents. « Mais Calliste, poursuit Socrate, un des gardes » de l'empereur, et qui a écrit sa vie en vers héroï» ques, dit qu'il fut tué par un démon : ce qu'il a » peut-être inventé par une fiction poétique, et peut» être la chose est-elle ainsi. » Voilà tout ce que dit Socrate, et il rejette assez clairement ce qu'on dit de ce prétendu chrétien ; puisqu'il ne donne aucun lieu à cette opinion parmi les bruits incertains qu'ils racontent tous, sans même faire mention du sentiment de Libanius, que personne ne suivait. Théodoret en use de même[2], sans rien décider sur le fait, et sans même daigner répéter ce qu'avait imaginé Libanius, comme chose qui ne méritait, et en effet n'avait trouvé aucune créance.

Il ne reste à examiner que Sozomène, dont le ministre fait son fort, mais sans raison. Car il raconte seulement, « qu'un cavalier en courant fort vite » avait frappé l'empereur dans l'obscurité, sans » que personne le connût : qu'on ne sait point qui » le frappa : que les uns disent que ce fut un Per» san, et d'autres un Sarrazin : d'autres un soldat » romain indigné contre l'empereur, qui jetait l'ar» mée romaine en tant de périls[3]. » Si cela est, ce ne fut donc pas le christianisme qui le poussa à faire ce coup : et tels étaient, selon Sozomène, les bruits populaires : après quoi il rapporte encore, pour ne rien omettre, le discours du sophiste Libanius : puis en disant son avis, il se déclare pour l'opinion qui attribue cette mort à un coup du ciel, dont il donne pour garant « une vision, où dans une » grande assemblée des apôtres et des prophètes, » après les plaintes qu'on y fit contre Julien, on vit » deux de l'assemblée partir soudain, et peu après » revenir comme d'une grande expédition, en di» sant que c'en était fait, et que Julien n'était » plus. » Il raconte à ce propos beaucoup d'autres choses, qui tendent à confirmer que Julien était mort par un coup miraculeux; et ainsi le parti qu'il prend est directement opposé à celui de M. Basnage, qui ne craint rien tant, que de voir les esprits célestes mêlés dans cette mort. Il est vrai, qu'en récitant le discours de Libanius qui accusait un chrétien, quoique ce ne soit pas là à quoi il s'en tient, il reconnaît que cela peut être : car en effet, on ne prétend pas que tous les chrétiens soient incapables de faillir : et Sozomène accuse l'action par l'exemple de ceux qui ont été tant loués, principalement *parmi les Grecs*, pour avoir tué les tyrans : discours qui peut avoir lieu contre Libanius et les païens qui élevaient jusqu'au ciel de tels attentats, mais que le christianisme ne reçut jamais.

IX. *Réflexion sur Sozomène. Témoignage des Pères de ce siècle, et en particulier celui de saint Augustin.* — Voilà ces exemples de l'ancienne Eglise qu'on nous avait tant vantés. Tout se réduit dans le fait, à la conjecture du seul Libanius, manifeste calomniateur et ennemi juré des chrétiens ; et dans le dogme, au sentiment du seul Sozomène, à qui sans lui dénier dans les faits, l'autorité qu'il peut avoir comme historien, nous refuserons hardiment celle qui peut convenir à un docteur. Car enfin, s'il est permis de mettre la main sur un empereur, sous prétexte qu'il persécute l'Eglise, que deviennent ces déclarations qu'elle faisait durant la persécution dans toutes ses apologies, lorsqu'elle y protestait solennellement qu'elle regardait dans les princes une seconde majesté, que la première majesté, c'est-à-dire celle de Dieu, avait établie ; en sorte qu'honorer le prince, c'était un acte de religion, comme en violer la majesté c'était un sacrilége[1]? Que si M. Basnage a voulu penser que l'Eglise du quatrième siècle, et sous Julien l'Apostat, eût dégénéré de cette sainte doctrine, il eût fallu nous alléguer un saint Basile, un saint Grégoire de Nazianze, un saint Ambroise, un saint Chrysostome, un saint Augustin et les autres saints évêques qu'elle reconnaissait pour ses docteurs, dont aussi le sentiment unanime réglait celui de tous les fidèles. Mais le ministre n'a pas osé seulement les nommer; car il savait bien qu'en parlant souvent contre Julien l'Apostat, et contre les autres princes persécuteurs, ils n'ont eu et n'ont inspiré à tous les peuples qu'un inviolable respect pour leur autorité. Je ne répéterai pas tout ce que j'ai dit sur cette matière dans le cinquième Avertissement[2], où il paraît plus clair que le jour, que loin de rien attenter contre la personne des princes, l'Eglise, quoique constamment la plus forte dans ce siècle, a persisté dans l'obéissance par maxime, par piété, par devoir, autant que dans les siècles où elle était plus faible. Seulement pour fermer la bouche à notre ministre, je le ferai souvenir de ce témoignage de saint Augustin[3] : « Quand Julien disait à ses » soldats chrétiens : Offrez de l'encens aux idoles, » ils le refusaient; quand il leur disait : Marchez, » combattez, ils obéissaient sans hésiter. » Mais c'était peut-être pour trouver plus commodément dans la mêlée l'occasion de l'assassiner? Laissons-le croire à M. Basnage, à Libanius, et aux autres ennemis de la piété. Saint Augustin dit tout autre chose de ces religieux soldats : « Ils distinguaient, » dit-il, le Roi éternel, du roi temporel, et demeu» raient assujétis au roi temporel pour l'amour du » Roi éternel : parce que, poursuit le même Père, » lorsque les impies deviennent rois, c'est Dieu qui » le fait pour exercer son peuple. » Comment l'exercer, si ce n'est par la persécution? D'où ce grand homme conclut que, loin de rien entreprendre contre l'autorité et encore moins contre la personne du prince, *on ne peut pas refuser à cette puissance* établie de Dieu, comme il vient de le prouver, *l'obéissance qu'il lui est due.* Saint Augustin fait deux choses en cette occasion, toutes deux entièrement décisives : la première, il pose le fait constant et public, c'est-à-dire, l'obéissance que les soldats chrétiens rendirent toujours à Julien, sans s'être jamais démentis; secondement, il va au principe selon sa

1. *Soc.*, III, 2. *l.* — 2. *Theodor.*, *Hist.*, *lib.* III, 20, *édit.* 1642, *p.* 657. — 3. *Soz.*, VI, 1, 2.

1. *Voyez V*e *Avertiss.*, *n.* 13 *et suiv.* — 2. *Idem*, *n.* 17 *et suiv.* — 3. *Ibid.*; *Aug.*, *in Psal.* CXXIV, *n.* 7, *tom.* IV, *col.* 1415.

coutume, et il montre que cette pratique constante et universelle des soldats chrétiens était fondée sur les maximes inébranlables de l'Eglise, en sorte « qu'on » ne pouvait pas refuser à cette puissance l'hon- » neur qui lui était dû. *Non poterat non reddi » honos ei debitus potestati.* » C'est d'un si grand évêque qu'il fallait apprendre la pratique inviolable aussi bien que la doctrine constante de l'Eglise sous Julien, et non pas de Libanius, ou même de Sozomène. Car outre la différence qu'il y a entre un docteur si autorisé et un simple historien, Sozomène raisonne sur un récit en l'air, que lui-même croyait faux; et saint Augustin rapporte un fait constant, dont il avait pour témoin tout l'univers : Sozomène répond à un païen selon les principes du paganisme; et saint Augustin propose les plus sûres et les plus saintes maximes du christianisme; et ce qui seul emporte la décision, Sozomène parle seul sans qu'on puisse alléguer un seul chrétien qui ait parlé comme lui, et saint Augustin est soutenu, comme on l'a fait voir[1], par la tradition constante de tous les siècles passés, et par le consentement unanime de tous les évêques de son temps.

X. *Doctrine de saint Augustin sur l'obéissance des sujets, et sur le principe qui rend les guerres légitimes.* — Et puisque nous sommes tombés sur saint Augustin, pour ne m'en tenir pas ici seulement à ce que j'en avais rapporté ailleurs, vous serez bien aises, mes frères, de remonter avec lui jusqu'au principe qui peut rendre les guerres légitimes, afin d'entendre à fond combien sont injustes celles que les ministres ont fait entreprendre à vos pères, et qu'ils voudraient encore aujourd'hui vous faire imiter.

Saint Augustin, attaqué par diverses objections des manichéens, qui condamnaient beaucoup de pratiques et de lois de l'Ancien Testament, comme contraires aux bonnes mœurs; pour connaître la règle des mœurs, consulte avant toutes choses, *la loi éternelle*, c'est-à-dire, comme il la définit, *la raison divine et l'immuable volonté de Dieu, qui ordonne de conserver l'ordre naturel, et défend de le troubler*[2]. Puis venant à parler des guerres entreprises par l'ordre de Dieu sous Moïse et les autres princes du peuple saint, il montre aux manichéens qui les blâmaient, que si l'on peut entreprendre justement la guerre par l'ordre des princes, à plus forte raison le peut-on par l'ordre de Dieu, pour punir ou pour corriger ceux qui se rebellent contre lui[3]. Par ce moyen il entre nécessairement dans le principe qui rend les guerres légitimes parmi les hommes; et là en considérant la loi éternelle qui ordonne de conserver l'ordre naturel, il donne cette belle règle : « L'ordre naturel, dit-il[4], sur lequel » est établie la tranquillité publique, demande que » l'autorité et le conseil d'entreprendre la guerre, » soient dans le prince, et en même temps que » l'exécution des ordres de la guerre soit dans les » soldats qui doivent ce ministère au salut et à la » tranquillité publique. » Ainsi selon l'ordre de la nature, que la loi éternelle veut conserver, saint Augustin établit dans le prince, comme dans le chef, la raison et l'autorité; et dans les soldats, comme dans les membres, un ministère qui lui est soumis : d'où il s'ensuit, que quiconque n'est pas prince ne peut commencer ni entreprendre la guerre. Autrement, contre la nature, il ôte à la tête l'autorité et le conseil, pour les transporter aux membres qui n'ont que le ministère et l'exécution : il partage le corps de l'Etat : il y met deux princes et deux chefs : il fait deux Etats dans un Etat; et rompant le lien commun des citoyens, il introduit dans un empire la plus grande confusion qu'on y puisse voir, et la plus prochaine disposition à sa totale ruine, conformément à cette parole de notre Sauveur : *Tout royaume divisé en lui-même sera désolé, et les maisons en tomberont l'une sur l'autre*[1].

Il ne faut donc pas s'étonner, si saint Augustin n'a laissé aux soldats de Julien autre parti à prendre dans la guerre, que celui d'obéir à leur empereur, lorsqu'il leur disait : *Marchez :* s'ils marchent sans son ordre, et encore plus s'ils marchent contre son ordre, de membres ils se font les chefs, et renversent l'ordre public : ce qui va si loin, que qui combat même l'ennemi sans l'ordre du prince, se rend digne de châtiment : combien plus s'il tourne ses armes contre le prince lui-même, et contre sa patrie, comme on fait dans les guerres civiles?

Et de peur qu'on ne s'imagine qu'en combattant sous un prince injuste, on ait part à l'injustice de ses entreprises, saint Augustin établit un autre principe[2], ou plutôt du premier principe qu'il a établi, il tire cette conséquence, « qu'un » homme de bien qui en combattant suit les ordres » d'un prince impie, et ne voit pas manifestement » l'injustice de ses desseins, ni une expresse dé- » fense de Dieu dans ses entreprises, peut inno- » cemment faire la guerre en gardant l'ordre public » et la subordination nécessaire au corps de l'E- » tat; » c'est-à-dire, en se soumettant à l'ordre du prince, qui seul en fait le lien : « en sorte, conti- » nue-t-il, que l'ordre de la sujétion rend le sujet » innocent, lors même que l'injustice de l'entre- » prise rend le prince criminel : » tant il importe à l'ordre, dit le même Père, *de savoir ce qui convient à chacun*[3] : et tant il est véritable que l'obéissance peut être louée, encore même que le commandement soit injuste et condamnable.

Par là donc on voit clairement que dans les guerres, on n'est assuré de son innocence, que lorsque l'on combat sous les ordres de son prince; et qu'au contraire lorsque l'on combat, ou sans ordre, ou, ce qui est encore pis, contre son ordre et contre lui, comme dans les guerres civiles, la guerre n'est qu'un brigandage, et on commet autant de meurtres qu'on tire de fois l'épée.

XI. *Suite de la doctrine de saint Augustin, et qu'elle n'est autre chose qu'une fidèle interprétation de saint Paul.* — Mais parce qu'on pourrait imaginer d'autres règles à suivre lorsqu'on est injustement opprimé par son prince légitime, saint Augustin fait voir dans la suite, par l'exemple de Jésus-Christ[4], qu'encore qu'il fût l'innocence même, et tout ensemble le plus parfait et le plus indignement opprimé de tous les justes, « il ne permet » pas à saint Pierre de tirer l'épée pour le défendre,

1. *Ve Avert.*, *n.* 3, 12, 13, *etc.*, *jusqu'à* 21. — 2. *Cont. Faust.*, *lib.* XXII, *cap.* 27; *tom.* VIII, *col.* 378. — 3. *Idem*, *cap.* 74, *col.* 404 *et seq.* — 4. *Ibid.*, *cap.* 75.

1. *Matth.*, XII, 25; *Luc.*, XI. 17. — 2. *Idem.* — 3. *Idem*, *cap.* 73. — 4. *Idem*, *cap.* 76, 77.

» et répare par un miracle, la blessure qu'il avait » faite à un des exécuteurs des ordres injustes » qu'on avait donnés contre lui : » montrant en toutes manières à ses disciples, et par ses exemples aussi bien qu'il avait fait par ses paroles, qu'il ne leur laissait aucun pouvoir ni aucune force contre la puissance publique, quand ils en seraient opprimés avec autant d'injustice et de violence qu'il l'avait été lui-même.

Ainsi loin de conclure, comme a fait M. Jurieu, que Jésus-Christ en commandant à ses disciples d'avoir des épées, avait intention de leur commander en même temps de s'en servir pour le défendre contre ses injustes persécuteurs[1], saint Augustin remarque au contraire[2] « qu'il avait bien » ordonné d'acheter une épée, mais qu'il n'avait pas » ordonné qu'on en frappât, et même qu'il reprit » saint Pierre d'avoir frappé de lui-même » et sans ordre : afin de lui faire entendre qu'il n'est permis aux particuliers d'employer l'épée qu'avec l'ordre ou la permission de la puissance publique, et qu'il est encore bien moins permis de l'employer contre elle-même dans quelque abus qu'elle tombe. C'est aussi manifestement ce que Jésus-Christ nous fait voir, lorsqu'à l'occasion de ces épées et des coups que ses disciples en donnèrent : *Il faut*, dit-il[3], *que cette prophétie soit encore accomplie de moi : Il a été mis au nombre des scélérats :* mettant manifestement au rang des crimes, la résistance que voulurent faire ses disciples à la puissance publique, encore que ce fût dans une occasion où l'injustice et la violence furent poussées au dernier excès, ainsi que nous l'avons plus amplement expliqué ailleurs[4].

Selon ces paroles de Jésus-Christ, il ne reste plus aux fidèles, opprimés par la puissance publique, que de souffrir à l'exemple du Fils de Dieu, sans résistance et sans murmure, et de répondre comme lui à ceux qui voudraient combattre pour les en empêcher : *Ne voulez-vous pas que je boive le calice que mon Père m'a préparé*[5]*?* C'est ce qu'a fait Jésus-Christ, et c'est ce qu'il prescrit aux siens : *Il leur présente*, dit saint Augustin[6], le calice qu'il a pris; et sans leur permettre autre chose, *il les oblige à la patience par ses préceptes et par ses exemples*. C'est pourquoi, dit le même Père[7], « quoique le nombre de ses martyrs fût si » grand, que s'il avait voulu en faire des armées, » et les protéger dans les combats, nulle nation et » nul royaume n'eût été capable de leur résister : » il a voulu qu'ils souffrissent, parce qu'il ne convenait pas à ses enfants humbles et pacifiques, de troubler l'ordre naturel des choses humaines, ni de renverser, avec l'autorité des princes, le fondement des empires et de la tranquillité publique.

Telle est la doctrine de saint Augustin, qui se trouve renfermée tout entière dans ce seul mot de saint Paul : *Ce n'est pas en vain que le prince porte l'épée comme ministre de Dieu, et comme vengeur des crimes*[8] : par où il montre que le prince est seul armé dans un Etat : qu'on n'a nulle force que sous ses ordres : que c'est à lui seul à tirer l'épée que Dieu lui a mise en main pour la vengeance publique; et que l'épée tirée contre lui est celle que Jésus-Christ ordonne de remettre dans le fourreau. Ainsi les guerres civiles, sous prétexte de se défendre de l'oppression, sont des attentats; et saint Augustin, qui a établi cette vérité par de si beaux principes, n'a été que l'interprète de saint Paul.

XII. *Les exemples de M. Basnage réprouvés par cette doctrine de saint Paul et de saint Augustin.* — Selon ces lois éternelles qui ont réglé durant les persécutions la conduite de l'Eglise, et qu'elle n'a constamment jamais démenties, elle n'avait garde d'approuver le soulèvement du peuple de Constantinople contre l'empereur Anastase, où ce bel ordre et si naturel des choses humaines était si étrangement renversé, que les membres mettaient en péril non-seulement l'autorité, mais encore la vie de leur chef : encore moins eût-elle approuvé ce prétendu attentat d'un soldat chrétien contre Julien, qui, selon les règles de l'Eglise, quoi que Sozomène en eût pu dire, eût passé pour une entreprise contre la loi éternelle, et même pour un sacrilége contre la seconde majesté.

XIII. *Examen particulier de l'exemple des Pers-Arméniens. Ancienne doctrine des chrétiens de Perse sur la fidélité qu'on doit au prince.* — Pour ce qui regarde les Arméniens sujets à la Perse, ou comme on les appelait, les Pers-Arméniens, qui maltraités pour leur religion par le roi de Perse, se donnèrent à l'empereur Justin; il faudrait savoir pour en juger, à quelles conditions le royaume d'Arménie était sujet à celui de Perse. Car tous les peuples ne sont pas sujets à même titre; et il y en a dont la sujétion tient autant de l'alliance et de la confédération, que de la parfaite et véritable dépendance : ce qui se remarque principalement dans les grands empires, et surtout dans leurs provinces les plus éloignées, au nombre desquelles était la Pers-Arménie dans le vaste royaume de Perse. Elle avait été détachée du reste de l'Arménie, et tout ce royaume avait autrefois appartenu aux Romains, mais à des conditions bien différentes du reste des peuples sujets; puisque l'empire romain n'exerçait aucun droit sur ceux-ci, que celui de leur donner un roi de leur nation et du sang des Arsacides, sans au surplus en rien exiger, ni se mêler de leur gouvernement.

Après même qu'ils eurent cessé d'avoir des rois, ils conservaient de grands priviléges, et prétendirent en général devoir vivre selon leurs lois et en particulier, d'être exempts de tous impôts[1] : en sorte qu'en étant chargés, ils se donnèrent au roi de Perse. Si la partie de ce royaume, qui fut depuis sujette à la Perse, en s'unissant à ce grand empire s'était réservé ou non quelque droit semblable, et avait fait ses conditions sur la religion chrétienne qu'elle avait presque reçue dès son origine, c'est ce que les historiens de M. Basnage ne nous disent pas[2], ni aucune des circonstances qui pourraient nous faire juger jusqu'à quel degré on pourrait condamner ou excuser la défection de ces peuples. Mais comme ces historiens nous racontent dans le même temps, et pour la même cause, une semblable action des Ibériens, nous pouvons juger de l'une par l'autre. Or constamment les Ibériens,

1. Ve *Avert.*, *n.* 23. — 2. *Aug.*, *cap.* 77. — 3. *Luc.*, XXII, 37. — 4. Ve *Avert.*, *n.* 23. — 5. *Joan.*, XVIII, 11. — 6. *Aug.*, *cap.* 76. — 7. *Idem.* — 8. *Rom.*, XIII, 4.

1. *Proc. Pers.*, *l.* I, *c.* 3. — 2. *Evag.*, *lib.* V. *Theoph. Bysanc. apud Phot. Joan. Biclar.*, *Chron.*

quoique sujets de la Perse, ne l'étaient pas si absolument qu'ils n'eussent leur roi, et n'usassent de leurs lois. C'est Procope qui nous l'apprend[1], et que le roi des Ibériens qui se retira d'avec les Perses pour s'attacher aux Romains, s'appelait Gurgène; ces peuples, qui avaient leurs rois, ordinairement étaient bien sujets du grand roi de Perse pour certaines choses, et devaient le suivre à la guerre : mais dans le reste, le roi de Perse n'exerçait sur eux aucune souveraineté[2]. Ainsi on peut croire que les Ibériens et leur roi étaient soumis à l'empire persien à peu près aux mêmes conditions que les Laziens leurs voisins (c'était l'ancienne Colchos) l'étaient aux Romains; et tout le droit des Romains consistait à envoyer au roi de Colchos les marques royales, sans en pouvoir exiger d'autres services.

Telle était la condition de ces peuples. Mais, après tout, que nous importe, puisque dans le fond, et quoi qu'il en soit, si les Pers-Arméniens étaient sujets aux mêmes conditions que les Perses, leur sentence est prononcée dès le temps de la persécution de Sapor, où nous avons vu les évêques et les chrétiens accusés d'intelligence avec les Romains, s'en défendre comme d'un crime, et repousser cette accusation comme une manifeste calomnie[3]. On sait aussi que Constantin ne fit autre chose que d'écrire en leur faveur, comme nous l'avons fait voir par Sozomène[4]; et nous y ajoutons maintenant le témoignage conforme de Théophane, qui assure en termes formels, qu'ils *furent calomniés par les Juifs et par les Perses*[5]. Ainsi les Pers-Arméniens, s'ils étaient sujets comme les autres et à même condition, ne peuvent qu'augmenter le nombre des rebelles que la loi éternelle condamne.

On voit clairement par-là que les exemples de M. Basnage, à la manière qu'il nous les propose, sont des exemples réprouvés. Ce ne sont donc pas des exemples de l'ancienne Eglise, dont aussi on ne nous fait voir aucune approbation.

Ainsi ceux qui nous les proposent, au lieu d'autoriser leurs attentats, en prononcent la condamnation, et montrent qu'il ne leur reste plus aucune ressource.

XIV. *Variations de la Réforme et de ses écrivains, sur les révoltes.* — On s'imaginera peut-être que la Réforme, si souvent livrée au mauvais esprit qui la poussait à la révolte, n'aura qu'à la désavouer et tous ceux qui l'ont excitée. Mais non : car on a vu, par des pièces qui ne souffrent aucune réplique, que ceux qui ont excité la révolte, et qui l'ont autorisée par leurs décrets, sont les ministres eux-mêmes, sans en excepter les réformateurs, et que le peuple réformé a été porté à prendre les armes contre son roi et sa patrie par les décrets des synodes les plus authentiques.

Telle a été l'accusation que j'ai intentée à la Réforme; et il ne faut pas s'étonner si elle est tombée, en se défendant, dans de manifestes contradictions. Car voici la juste sentence du souverain Juge : ceux qui combattent la loi éternelle de la vérité sur laquelle est établi l'ordre du monde, par une suite inévitable de leur erreur, sont forcés à se contredire eux-mêmes; et c'est ce qui a causé dans la Réforme, les variations infinies qu'on a vues dans cette matière. La loi de la vérité gravée dans les cœurs l'avait forcée à ne montrer au commencement, que douceur et que soumission envers les puissances. Aussitôt qu'elle s'est senti de la force, elle a mis en évidence ce qu'elle portait dans le sein; elle a changé de langage comme de conduite : et le même esprit de vertige et de variation, qui a paru dans tout le parti, s'est fait sentir en particulier dans les auteurs qui ont écrit pour sa défense.

Nous avons vu dans l'*Histoire des Variations*[1], que la Réforme si souvent vaincue et tellement désarmée, que la révolte était impossible, s'est tournée à faire voir, si elle pouvait, que ces guerres qu'on lui reprochait étaient guerres de politique, où la religion n'avait aucune part; et c'est à quoi les meilleures plumes du parti, les Bayle, les Burnet, les Jurieu même ont consumé leur esprit; mais on ne veut plus maintenant s'en tenir là : on veut que la Réforme arme de nouveau, si elle peut; et le même Jurieu, qui a condamné les guerres civiles, comme contraires à l'esprit du christianisme, sonne maintenant le tocsin, et n'oublie rien pour montrer que ces guerres sont légitimes : il méprise l'ancienne Eglise; il profane l'Ecriture en cent endroits; il dogmatise; il prophétise : tout lui est bon, pourvu qu'il vienne à son but de porter le flambeau de la rébellion dans sa patrie qu'il a renoncée.

XV. *M. Basnage entraîné par le même esprit : on le prouve par les deux moyens de sa réponse qui se contredisent l'un l'autre.* — Qu'on ne s'imagine pas que le ministre Basnage soit moins agité de cet esprit de la secte, sous prétexte qu'il paraît plus modéré. Il a fait plus que le ministre Jurieu, puisqu'il n'a pas craint d'attribuer non-seulement des révoltes, mais encore des parricides à l'ancienne Eglise, ce que l'autre n'avait osé. Il ne faut pas s'étonner après cela, s'il excuse toutes les guerres civiles, et jusqu'à la conjuration d'Amboise[2]; mais il ne peut pas demeurer ferme dans un sentiment si insoutenable : en même temps qu'il trouve justes tous ces attentats, il fait les derniers efforts pour en défendre la Réforme et ses synodes; c'est-à-dire que toutes ces bonnes actions au fond lui paraissent dignes d'être désavouées; et pendant que sa plume les justifie, sa conscience lui dicte au dedans que ce sont des crimes. C'est ce qui jette l'esprit de vertige et de contradiction dans sa défense, puisque les deux moyens qu'il y emploie, se combattent l'un l'autre : il soutient que toutes les guerres des prétendus réformés sont justes; et en même temps il fait violence à toutes les histoires, pour nous faire accroire que la religion n'y a point de part. Mais quelle difficulté de lui donner part à ce qui est juste? C'est ce qu'on ne comprend pas; et cependant, sans nous contenter de cet avantage, nous montrerons dans le reste de ce discours, non-seulement que ces deux moyens sont incompatibles, mais encore que chacun des deux est mauvais en soi.

XVI. *Vaines défenses de ce ministre sur la conjuration d'Amboise. Castelnau qu'il cite le con-*

1. *Proc. Pers.*, I. 12; II. 8, 15. — 2. *Idem*, II. 15. — 3. Ire *Avert.*, *n.* 20. — 4. *Soz.*, II. 8. — 5. *Theop. Chronogr.*, *an.* 5817, *p.* 19.

1. *Var.*, *l.* X, *n.* 26 *et suiv.* — 2. *T.* I, *l.* II, *ch.* 6, *p.* 512, 513.

damne. — « Il est aisé, dit M. Basnage[1], de justifier » notre premier attentat, malgré les démonstrations » que M. de Meaux a produites : car un prince du » sang était l'auteur de l'entreprise d'Amboise, qui » fut formée par tous les ennemis de la maison » de Guise, sans aucune distinction de religion. Je » ne sais, conclut-il ensuite, si cela se doit appeler » rébellion. » Mais d'abord, et sans encore entrer plus avant dans le fond, où trouve-t-il qu'un prince du sang, qui après tout est un sujet, puisse autoriser les ennemis du duc de Guise et du cardinal, son frère, à attenter sur leurs personnes, et à les enlever dans le palais du roi et entre ses bras? « Le » roi faible et jeune, dit-il, ne gouvernait pas lui- » même. » S'il est permis sous ce prétexte, de faire des coups de main, quels États sont en sûreté dans la jeunesse des rois? Le ministre, qui est né français, et qui doit savoir les lois du royaume, n'ose nier que François II n'y fût reconnu majeur selon ces lois. Etait-il donc permis d'usurper sur lui l'autorité souveraine, et de lui arracher l'épée que Dieu lui avait mise en main, pour la mettre entre les mains d'un prince du sang, qui n'était que plus obligé par sa naissance à respecter l'autorité royale? M. Basnage cite par deux fois Castelnau *qui fut employé*, dit-il[2], *pour savoir le secret de la conjuration*, et qui assure qu'on avait dessein de procéder contre ceux de Guise *par toutes les formes de la justice*. Mais il supprime ce que dit le même auteur, « que les protestants conclurent qu'il fallait » se défaire du cardinal de Lorraine et du duc de » Guise par forme de justice, s'il était possible, » pour n'être estimés meurtriers[3]. » C'est dire assez clairement que le nom de la justice était le prétexte, et qu'à quelque prix que ce fût, on les voulait faire périr; mais puisqu'on allègue cet auteur, digne en effet de toute croyance par son désintéressement et son grand sens, écoutez, mes frères, comme il parle de vos ancêtres : écoutez vous-même, M. Basnage, qui en faites un de vos témoins, comme il explique les causes de la conjuration d'Amboise[4] : « Les protestants de France se mettant devant les » yeux l'exemple de leurs voisins, c'est à savoir des » royaumes d'Angleterre, de Danemarck, d'Ecosse, » de Suède, de Bohême, etc., où les protestants » tiennent la souveraineté, et ont ôté la messe; à » l'imitation des protestants de l'empire se voulaient » rendre les plus forts, pour avoir pleine liberté de » leur religion : comme aussi espéraient-ils, et » pratiquaient leur secours et appui de ce côté-là, » disant que la cause était commune et inséparable. » Ainsi les protestants de France pratiquaient dès lors le secours de ceux d'Allemagne[5], sous prétexte que la cause était commune. C'est ce qui avait déjà éclaté en diverses occasions, et depuis peu très-clairement, lorsque les princes de la Confession d'Augsbourg, sollicités par les huguenots à se mêler du gouvernement de ce royaume, *les obligèrent à demander qu'on donnât* au roi François II *un légitime conseil*. Etrange hardiesse pour des sujets, de vouloir qu'on gouvernât le royaume au gré des étrangers! mais ce n'était là qu'un commencement, et ce qui parut dans la suite, où les armes des étrangers furent ouvertement appelées, fit bien voir ce que la Réforme méditait dès lors. Voilà donc, selon Castelnau, quel fut le dessein *des protestants* lorsqu'ils ourdirent ce noir attentat de la conspiration d'Amboise. Ils voulaient se rendre les maîtres, et *pratiquaient* déjà secrètement pour cela *le secours des étrangers*. Par quelle autorité, et de quel droit? Mais continuons la lecture de Castelnau : « Les chefs du parti du roi, poursuit » cet auteur, n'étaient pas ignorants des guerres » avenues pour le fait de la religion ès lieux sus- » dits : mais les peuples ignorants pour la plupart » n'en savaient rien, et beaucoup ne pouvaient » croire qu'il y en eût une telle multitude en France, » comme depuis elle se découvrit, ni que les pro- » testants osassent ou pussent faire tête au roi, et » mettre sus une armée, et avoir secours d'Alle- » magne comme ils eurent : » Remarquez tous ces desseins, M. Basnage, et osez dire qu'il n'y a pas là de *rébellion*. Vous voyez en termes précis le contraire dans votre auteur : il prend soin de vous expliquer la disposition du peuple ignorant qui ne connaissait ni le pouvoir ni les desseins des protestants : ce qui leur donnait espérance de pouvoir engager le peuple dans leurs attentats sous d'autres prétextes; mais au fond, le dessein était de rendre leur religion maîtresse en France, en opprimant, comme vous voyez, *le parti du roi :* car c'est ainsi *que le nomme* cet historien. Il poursuit : « Aussi » ne s'assemblaient-ils pas seulement (les protes- » tants) pour l'exercice de leur religion, ains aussi » pour les affaires d'Etat, et pour essayer tous les » moyens de se défendre et assaillir, de fournir » argent à leurs gens de guerre, et faire des entre- » prises sur les villes et forteresses pour avoir quel- » ques retraites. » Après cela vous ne voulez pas qu'on ait tenu, ni qu'on tienne encore leurs assemblées pour suspectes, pendant que, sous prétexte de religion, ils font des menées secrètes contre l'Etat. Osez dire que tout cela n'est pas véritable, et qu'il ne fut pas résolu dans l'assemblée de Nantes, de lever de l'argent et des troupes, et d'allumer la guerre civile par tout le royaume : dites que tout cela ne se fit pas à l'instigation de la Renaudie ensuite des résolutions de cette assemblée : dites encore que la Renaudie, huguenot lui-même, ne fut pas établi par les huguenots et par leur chef, pour être le conducteur de la conjuration d'Amboise qui éclata quelques mois après. Par quelle autorité et par quel droit faisait-on toutes ces menées? La loi éternelle et l'ordre public les souffrent-ils dans les Etats? Mais écoutez comme conclut Castelnau : *Après donc avoir levé nombre de leurs adhérents par toute la France* (c'est toujours les protestants dont il parle) *et connu leurs forces et leurs enrôlements :* voilà, ce me semble, assez clairement prendre l'épée, contre le précepte de saint Paul, qui la met uniquement en la main du prince, ou qui assure plutôt que c'est Dieu qui l'y a mise : mais continuons : *Ils conclurent qu'il fallait se défaire du cardinal de Lorraine et du duc de Guise, et par forme de justice, s'il était possible, pour n'être pas estimés meurtriers.* Voilà la belle justice des protestants, selon cet auteur tant cité par M. Basnage : mais voilà, ce qui est pis, le fond du dessein; et sous le prétexte de punir les princes de Guise, c'était *au parti du roi* et à sa souveraineté

1. *Basn.*, *p.* 112. — 2. *Idem*, *p.* 513, 511. — 3. *Cast.*, *l.* I, *c.* 7, *édit. de Lab.*, *p.* 15. — 4. *Idem.* — 5. *Thu.* XXIII, *t.* I, *p.* 637.

qu'on en voulait, puisqu'on levait malgré lui des troupes et de l'argent dans tout le royaume, pour occuper ses places et ses provinces.

XVII. *Suite de la même matière : vaines défaites de M. Basnage et de la Réforme.* — M. Basnage croit tout sauver en dissimulant le fond du dessein, et en disant « qu'il s'y agissait seulement de savoir » si les lois divines et humaines permettaient d'ar- » rèter un ministre d'Etat, avant que d'avoir fait » son procès : défaut de formalité, continue-t-il[1], » qui se trouvait dans l'entreprise d'Amboise, au- » quel on tâcha de suppléer par des informations » secrètes. » Mais s'il ne veut pas écouter la loi éternelle, qui lui dira dans le fond du cœur, que *ces informations secrètes* faites sans autorité, par les ennemis de ces princes, étaient de manifestes attentats; qu'il écoute du moins son auteur, qui lui déclare que *telles informations et procédures, si aucunes y en avaient, étaient folies de gens passionnés contre tout droit et raison*[2].

Telles sont les défenses de M. Basnage, et celles de tout le parti, car il n'y en a point d'autres; et ce ministre en explique le mieux qu'il peut les raisons. Mais si ces raisons sont bonnes, il ne faut point parler de gouvernement, ni de puissance publique; et il n'y aura, pour tout oser, qu'à donner un prétexte au crime.

Mais en tout cas, nous dit-il[3], ce n'est pas un crime de la Réforme, puisque « l'entreprise fut » formée par tous les ennemis de la maison de » Guise, sans aucune distinction de religion. » Son auteur le dément encore; et si ce n'est pas assez de ce qu'on en a rapporté, pour montrer que les protestants étaient les auteurs de l'entreprise, le même historien raconte[4] « qu'il fut envoyé par Sa Majesté, » pour apprendre quelle était la délibération des » conjurés; et qu'il fut vérifié qu'une assemblée de » plusieurs ministres, surveillants, gentilshommes » et autres protestants de toute qualité, s'était faite » en la ville de Nantes. » On voit donc plus clair que le jour, que c'est l'entreprise et l'assemblée des protestants. Il continue : *La Renaudie*, protestant lui-même, par dépit et par vengeance, comme on a vu[5] « communiqua le secret à des Avenelles, qui » trouva cet expédient fort bon; aussi était-il pro- » testant. » C'est donc, encore une fois, l'affaire de la secte. Dans la suite de l'entreprise, Castelnau parle toujours *du rendez-vous des protestants*, et de la requête que les conjurés devaient présenter au roi, « pour être assurés par le moyen de cette re- » quête, qui se devait présenter pour la liberté de » leurs consciences, de quelque soulagement au » reste de la France[6]. » C'était donc pour la dernière fois une requête des protestants; mais il ne faut pas oublier que cette requête se devait présenter à main armée, et par des gens soutenus d'un secours de cavalerie, dispersée aux environs[7] : ce que le même Castelnau trouve avec raison « fort » étrange, et du tout contre le devoir d'un bon » sujet, principalement d'un Français obéissant et » fidèle à son prince, de lui présenter une requête » à main armée[8]. » Mais enfin le fait est constant, non-seulement par Castelnau, mais encore unanimement parmi les auteurs, sans en excepter les protestants; et cependant ce n'est pas là une rébellion, ni une entreprise de la Réforme, si nous en croyons M. Basnage.

Mais, dira-t-il, dans cette requête, on demandait aussi le soulagement du peuple. Il n'y a donc qu'à le demander *à main armée*, pour être innocent, et la Réforme sera lavée d'une rébellion si ouverte, à cause qu'à la manière des autres rebelles, ceux-ci l'auront revêtue d'un prétexte du bien public? Mais qui ne voit au contraire que les plus noirs attentats deviendraient légitimes par ce moyen, et que le comble de l'iniquité c'est de donner un beau nom au crime?

Mais, dit-on, il y entra quelques catholiques. Quoi donc? quelques mauvais catholiques entraînés dans un parti de protestants le feront changer d'esprit, de dessein et de nom même? On oubliera que le chef du parti était un prince huguenot; que la Renaudie huguenot en était l'âme; que le ministre Chandieu était son associé; que ceux à qui on se fiait étaient de même secte; que les huguenots composaient le gros du parti; que l'action devait commencer par une requête pour la liberté de conscience[1]; qu'après la conjuration découverte, l'Amiral, interrogé par la reine sur ce qu'il y avait à faire pour en prévenir les suites, ne lui proposa que la liberté de conscience[2]? On oubliera tout cela, et on aura tant de complaisance pour les protestants, qu'on croira la conjuration entreprise pour toute autre fin.

Mais l'affaire fut découverte par deux protestants, qui se repentirent d'y être entrés[3]? Il y eut deux hommes fidèles dans tout un parti. Donc il est absous. Qui fit jamais un raisonnement si pitoyable?

Il ne sert de rien de nous dire encore que les conjurés avaient protesté de ne point attenter sur la vie du roi, ni des personnes royales[4]. Car aussi aurait-on pu espérer de trouver autant qu'il fallait de conjurés, en leur déclarant un dessein si exécrable? Mais enfin, sans attenter sur la vie du roi, n'était-ce pas un crime assez noir que d'entrer dans son palais à main armée, soulever toutes ses provinces, le mettre en tutelle, se rendre maître de sa personne sacrée et de celle des deux reines, sa mère et sa femme, jusqu'à ce qu'on eût fait tout ce qu'on voulait? M. Basnage dissimule toutes ces choses, parce qu'elles ne souffrent point de repartie, et croit la Réforme assez innocente, pourvu qu'elle soit exempte d'avoir attenté sur la vie du roi. Mais qui répondait aux complices, de ce qui pouvait arriver dans un si grand tumulte, et de toutes les noires pensées qui auraient pu entrer dans l'esprit d'un prince devenu maître de son roi et de tout l'Etat? Comment peut-on justifier de tels attentats? et n'est-ce pas se rendre sourd à la vérité éternelle, qui établit l'ordre des empires, et consacre la majesté des souverains?

C'est se moquer ouvertement après cela, que de dire qu'on voulait tout faire contre les princes de Guise et dans tout le reste *par l'ordre de la justice et par les Etats généraux*[5]. Mais si le roi ne voulait pas les convoquer? si les Etats, plus religieux que les protestants, refusaient de s'assembler au nom

1. *Basn.*, *t.* I, *p.* 514. — 2. *Casteln.*, *ch.* 7, *p.* 16. — 3. *Basn.*, *t.* I, *p.* 512. — 4. *Idem*, *p.* 8. — 5. *Var.*, *liv.* X, *n.* 30. — 6. *Ch.* 8, 9. — 7. *Th.* XXIII, *t. I. p.* 675. — 8. *Liv.* II, *c.* 1, *p.* 25.

1. *Liv.* II, *Th.*, XXV, 675. — 2. *Thuan.*, *p.* 676. *Cast.*, *l.* II, *p.* 21. *Bez.*, III, 264. — 3. *Basn.*, *ibid.* — 4. *Idem.* — 5. *Basn.*, 514, 515.

du prince de Condé, qui ne pouvait les convoquer qu'en se faisant roi; qu'aurait-on fait? Les conjurés auraient-ils posé les armes et remis non-seulement le roi et les reines, mais encore les princes de Guise en liberté? On insulte à la foi publique, lorsqu'on s'imagine pouvoir persuader au monde de tels contes. Aussi l'histoire dit-elle nettement, que sans hésiter on aurait massacré le duc de Guise et son frère le cardinal, s'ils ne promettaient de se retirer de la Cour et des affaires[1]. On sait le nom de celui qui s'était chargé de tuer le duc[2] : et après un si beau commencement, qui peut répondre de tous les excès où se serait emporté un peuple appâté de sang? Telle fût la résolution que fit prendre la Renaudie dans l'assemblée de Nantes, après avoir invoqué le nom de Dieu. Car Bèze sait bien remarquer que c'est par là qu'il commença[3] : après cela tout est permis; et pourvu qu'on donne à l'assemblée un air de Réforme, on peut destiner des assassins à qui l'on veut, fouler aux pieds toutes les lois, forcer le roi dans son palais, et mettre en feu tout le royaume.

XVIII. *La conjuration expressément approuvée par la Réforme. Témoignage de Bèze, dissimulé par M. Basnage, comme toutes les autres choses où il n'a rien à répondre.* — Que si à la fin on est forcé d'avouer que cette conjuration est un crime abominable, il faut avouer encore avec la même sincérité que c'est un crime de la Réforme, un crime entrepris par dogme, par une expresse délibération *de jurisconsultes et de théologiens protestants*, comme l'assure M. de Thou en termes formels[4]; un crime approuvé des ministres et en particulier de Bèze, qui en fait l'éloge dans son *Histoire ecclésiastique*[5]. Les passages en sont rapportés dans le livre *des Variations*[6] : le prince de Condé, selon Bèze[7], est un héros chrétien pour avoir en cette occasion *postposé toutes choses* AU DEVOIR *qu'il avait à sa patrie, à Sa Majesté et à son sang* : la province de Saintonge est louée *d'avoir fait* SON DEVOIR *comme les autres : combien* QU'UNE SI IUSTE *entreprise, par la* DÉLOYAUTÉ *de quelques hommes, ne succédât comme on le désirait.* Ainsi ces réformateurs renversent tout : ils appellent *justice* une affreuse conspiration; et *déloyauté* le remords de ceux qui se repentent d'un crime; ils sanctifient les attentats les plus noirs, et ils en font un *devoir*, tant pour les princes du sang, que pour les autres sujets.

M. Basnage a vu cet endroit de Bèze dans l'*Histoire des Variations*, et il fait semblant de ne le pas voir. C'est sa perpétuelle coutume : ce ministre croit tout sauver, en dissimulant ce qui ne souffre point de repartie; en récompense, il soutient que parmi les consultants qui autorisèrent la conjuration, il y avait *des jurisconsultes papistes* : du moins il n'ose avancer qu'il y eût des théologiens de notre religion, ni démentir M. de Thou qui n'y admet que des protestants. Mais si le ministre veut mettre des nôtres parmi les jurisconsultes, qu'il les nomme : qu'il nomme un seul auteur catholique qui ait approuvé cette entreprise, comme nous lui nommons Bèze qui en fait l'éloge. Mais pourquoi lui nommer ce réformateur et les autres de même temps? Je nomme à M. Basnage, M. Basnage lui-même, et je lui demande devant Dieu quel intérêt il peut prendre à excuser, comme il fait, une si noire entreprise, si la Réforme, comme il le prétend, n'y a point de part?

XIX. *Dernière défaite de la Réforme : Calvin mal justifié par M. Basnage.* — Enfin, pour dernière excuse, on nous dit que plusieurs des chefs du parti improuvèrent ce dessein. M. Bayle nomme l'Amiral, à qui on n'osa jamais le confier, et s'il l'eût su, dit Brantôme, *il aurait bien rabravé les conjurateurs et révélé le tout*[1]. Calvin même, qui sut l'entreprise, dit M. Basnage[2], déclara une et deux fois *qu'il en avait de l'horreur*, et il le prouve par ses lettres que j'ai aussi alléguées dans l'*Histoire des Variations*[3] : mais si Calvin et l'Amiral ont en effet et de bonne foi détesté un crime si noir, comment ose-t-on aujourd'hui le justifier? Qui ne voit ici qu'on se moque, et qu'il n'y a dans les réponses des ministres, ni sincérité ni bonne foi? Calvin, je l'avoue, improuva beaucoup l'entreprise, après qu'elle eût manqué, et s'en disculpe autant qu'il peut : mais si Bèze avait remarqué dans le fond et dès l'origine qu'elle lui eût paru criminelle plutôt que mal concertée, en aurait-il entrepris si hautement la défense? Y avait-il si peu de concert entre ces deux chefs de la Réforme sur la règle des mœurs, et sur le devoir des sujets? Bèze aurait-il proposé comme une chose approuvée par *les plus doctes théologiens*, ce que Calvin aurait détesté jusqu'à en avoir de l'horreur? Calvin tenait-il un si petit rang parmi les théologiens de la Réforme? M. Basnage, selon sa coutume, dissimule tout cela, et se contente de dire que *M. de Meaux fait éclater son injustice contre Calvin d'une manière trop sensible*[4]. Pourquoi? Parce que je dis que ce prétendu réformateur, à prendre droit par lui-même, agit trop mollement en cette occasion, et qu'il devait dénoncer le crime[5]. Mais l'Amiral lui en donnait l'exemple, puisqu'on vient de voir qu'il était en disposition de tout révéler, s'il l'eût su : il ne fallait pas qu'un réformateur sût moins son devoir qu'un courtisan. M. Basnage devait répondre à cette raison, avant que de m'accuser d'une injustice *si sensible* envers Calvin. Mais il ne pénètre rien, et ne fait que supprimer les difficultés. Cependant, comme s'il avait satisfait à celle-ci, qui est si pressante et si clairement exposée dans l'*Histoire des Variations*, il demande avec un ton de confiance : *Que pouvait faire Calvin qu'il n'ait fait?* Ce qu'il pouvait! Rompre absolument l'entreprise, en la faisant déclarer au roi ou à la justice. L'ordre des empires le veut : la loi éternelle l'ordonne : si Calvin en ignorait les règles sévères, pourquoi prenait-il le titre de *réformateur?* Il était Français, et faisait semblant de conserver dans Genève, les sentiments d'un bon citoyen et d'un bon sujet[6]. Quand donc il l'en faudrait croire, et se persuader sur sa parole qu'il a fait véritablement tout ce qu'il raconte après que le coup a failli, toujours de son aveu propre il demeurera impliqué dans le crime, puisqu'il l'a su sans le révéler. Lorsqu'on sait un complot d'assassinat, on n'en est

1. *Thuan.*, 675. — 2. *Brant.*, *Vie de Guise. Le Labour. Addit. à Casteln.*, *T.* I, *l.* I, *p.* 398. — 3. *Liv.* III, 252. — 4. *Thuan.*, 670. — 5. *Hist. eccles.*, III, *p.* 251. — 6. *Var.*, *liv.* X, *n.* 26. — 7. *Idem*, *p.* 313.

1. *Var.*, *liv.* X, *n.* 33. — 2. *P.* 516. — 3. *Var.*, *liv.* X, *n.* 33. — 4. *Basn.*, *ibid.* — 5. *Var.*, *ibid.* — 6. *Ve Avert.*, *n.* 61.

pas quitte pour l'improuver : il faut avertir celui qui est en péril; et en matière d'Etat, il faut du moins faire entendre au coupable que s'il ne se désiste d'un si noir dessein contre son roi et sa patrie, on en avertira le magistrat : autrement on y participe. Et voilà le chef de la Réforme, quoi qu'en dise M. Basnage, complice manifestement, selon la loi éternelle, du crime des conjurés.

XX. *Que Calvin a autorisé les guerres civiles et la rébellion, et que M. Basnage l'en défend mal.* — Il l'a été beaucoup davantage des guerres civiles. Que diriez-vous d'un docteur, si écrivant à un chef de rebelles ou de voleurs, qui se glorifierait d'être son disciple; au lieu de lui faire sentir l'horreur de son crime, il lui prescrivait seulement comme à un homme autorisé par le public, les lois d'une milice légitime? C'est précisément ce qu'a fait Calvin. J'ai rapporté une lettre qu'il écrit au baron des Adrets[1], le plus ardent et le plus cruel de tous les chefs de la Réforme. Dans cette lettre il ne blâme que les violences, la déprédation des reliquaires, et les autres choses de cette nature faites *sans l'autorité publique.* Mais il se garde bien de lui dire que le titre même du commandement qu'il usurpait, était destitué de cette autorité : par conséquent que la guerre, entreprise de cette sorte, était non-seulement dans ses excès, mais encore dans son fond, une révolte, un attentat, et en un mot un brigandage plutôt qu'une guerre légitime. Au lieu de lui reprocher son impiété à tourner ses armes infidèles contre sa patrie et contre son prince, il se contente de lui dire, comme saint Jean faisait aux soldats légitimement enrôlés sous les étendards publics : *Ne faites point de violence, et contentez-vous de votre paie*[2]. Les catholiques et les protestants concluent d'un commun accord de cette décision de saint Jean, avec saint Augustin et les autres Pères, que la guerre sous un légitime souverain est permise : puisque saint Jean n'en reprenant que les excès, il s'ensuit qu'il en approuve le fond. Mais, par la même raison, on démontre manifestement à Calvin qu'il autorisait la guerre civile. M. Basnage répond premièrement, *qu'on ne dit pas toujours tout dans une lettre*[3], et que Calvin avait assez expliqué ailleurs[4], *qu'il fallait obéir aux rois lors même qu'ils étaient méchants et indignes de porter le sceptre.* Le ministre voudrait nous donner le change. La question n'était pas s'il fallait obéir aux mauvais rois. La Réforme ne prenait pas pour prétexte de sa révolte leur injustice en général, mais en particulier la seule persécution : c'était donc contre cette erreur que Calvin la devait munir pour lui ôter les armes des mains, et il fallait lui montrer qu'à l'exemple de l'ancienne Eglise, on doit obéir même aux princes persécuteurs. C'est ce que devait faire un réformateur : mais c'est de quoi Calvin ne dit pas un mot dans le passage allégué par notre ministre; et s'il eût eu ce sentiment dans le cœur, il le fallait expliquer en écrivant à un chef de la révolte; car c'est le cas d'appliquer les grandes maximes au fait particulier, et d'instruire à fond de ses devoirs, celui qu'on entreprend d'enseigner.

Mais M. Basnage répond en second lieu[5] : « que » c'était assez entreprendre contre le baron des » Adrets, que de vouloir d'abord réprimer sa fu- » reur. On n'obtient rien, poursuit-il, quand on » demande beaucoup. » Je vous entends, M. Basnage : en effet, c'est trop demander à la Réforme que de lui prescrire *de poser les armes* qu'elle a prises contre sa patrie. Mais si Calvin n'eût rien obtenu, si ses disciples avaient persisté contre son avis dans une guerre criminelle, la protestation qu'il eût faite contre leur infidélité, eût servi de témoignage à son innocence. Je crois ici que M. Basnage se moque en son cœur de notre simplicité, de demander à Calvin de semblables déclarations. Ce n'est pas le style des ministres; nous trouvons bien dans Bèze les protestations qu'ils firent contre la paix d'Orléans : *afin que la postérité fût avertie comme ils s'étaient portés dans cette affaire*[1]. Mais des protestations contre la guerre civile, on n'en trouve point dans leur histoire : ce n'était pas là leur esprit, ni celui de la Réforme.

XXI. *Protestation des ministres contre la paix d'Orléans : raison de M. Basnage pour la soutenir.* — M. Basnage ose soutenir cette protestation des ministres; mais la raison qu'il en rend, est admirable. « Les ministres, dit-il[2], avaient raison de » s'opposer à ce traité, puisque le prince voulait » les sacrifier à sa grandeur. » Sans doute, il valait bien mieux que les ministres le sacrifiassent à leurs intérêts avec toute la noblesse et le peuple qui le suivaient, et que toute la France fût en sang, plutôt que de blesser la délicatesse de ces docteurs, qui voulaient être les maîtres de tout. L'aveu au moins est sincère, « mais, poursuit M. Basnage, leurs » demandes étaient justes dans le fond, puisqu'ils » souhaitaient seulement qu'on observât un édit » qu'on leur avait donné : il ne s'agissait pas de » décider si la guerre était juste ou non. » Quelle erreur de prêcher la guerre, sans avoir auparavant décidé qu'elle était juste! M. Basnage se moque-t-il, d'alléguer de telles raisons? Mais les ministres *ne songeaient*, continue-t-il, *qu'à pourvoir à la sûreté de leurs troupeaux.* Nous avons fait voir ailleurs[3] que le prince y avait pourvu, et que toute la question n'était que du plus au moins; mais, en quelque façon qu'on le prenne, c'était donc un point résolu par le sentiment des ministres, que la guerre était légitime, puisqu'à quelque prix que ce fût, et aux dépens du sang de tous les Français, ils voulaient qu'on la continuât.

XXII. *Trois raisons du ministre pour justifier les guerres de la Réforme : la première, qui est tirée du prétendu massacre de Vassy, est insoutenable.* — Voyons maintenant les raisons par lesquelles notre auteur ose soutenir que cette guerre était juste : il les réduit à trois principales : la première, « qu'il s'agissait de la punition du massacre de » Vassy commis par le duc de Guise, laquelle la » reine avec son conseil avait solennellement pro- » mise, malgré les oppositions du roi de Navarre » et du cardinal de Ferrare; et qu'ainsi les protes- » tants avaient droit de la demander, et de se plain- » dre si on ne la faisait pas[4]. » La seconde raison de M. Basnage, « c'est qu'on ne s'unissait que » pour un édit que les parlements de France et les

1. *Var., liv.* x, *n.* 35. — 2. *Luc.*, III. 14. — 3. *Idem*, 516. — 4. *Calv., Inst.* IV, *c.* 20, *art.* 25. — 5. *Idem.*

1. *Hist., t.* II, *liv.* VI, *p.* 282; *Var., liv.* x, *n.* 47. — 2. *Hist., t.* II, *liv.* VI, *p.* 520. — 3. *Var., liv.* x, *n.* 47. — 4. *P.* 519.

» États avaient vérifié[1]. » La troisième, qui paraît la plus vraisemblable, c'est que le prince, sous la conduite duquel la Réforme se réunit, agissait par les ordres de la reine-régente : c'était donc lui qui était muni de l'autorité publique, et il ne regardait le duc de Guise, qui était le chef du parti contraire, que comme un *particulier* contre lequel on avait droit de s'élever, comme contre un ennemi de l'État[2]. Au reste, M. Basnage déclare d'abord « qu'il ne » prétend pas traiter cette matière épuisée par d'au- » tres auteurs, et qu'il touchera seulement les ré- » flexions que M. de Meaux a faites. » Mais c'est justement ce qu'il oublie, sur le prétendu *massacre de Vassy*, ma principale remarque a été que *ce n'était pas une entreprise préméditée*, ce que j'établis en un mot[3], mais d'une manière invincible, par le consentement unanime des historiens non suspects. Ma preuve est si convaincante, que M. Burnet s'y est rendu. Je lui avais fait le reproche *d'avoir pris le désordre de Vassy pour une entreprise préméditée*[4], et voici comme il y répond : « Il m'accuse » (M. de Meaux) de m'être mépris sur le but du » massacre de Vassy. Mais il n'y a rien dans l'an- » glais qui marque que j'aie cru que ce fût un des- » sein formé, et je ne suis responsable que de l'an- » glais[5]. » Je n'en sais rien, puisqu'il a donné à la version française une approbation si authentique. Quoi qu'il en soit, je le prends au mot, et je le loue de désavouer de bonne foi ce qu'il dit que son traducteur avait ajouté du sien. M. Basnage n'a qu'à l'imiter : puisqu'il le comble de tant de louanges, en lui dédiant sa Réponse, il ne doit pas avoir honte de suivre son exemple. Qu'il avoue donc de bonne foi que ce qu'on appelle *le massacre de Vassy*, ne fut qu'une rencontre fortuite, et que c'est un fait avéré par l'histoire de M. de Thou, et par celle de la Popelinière, auteurs non suspects : qu'il ajoute sur la foi des mêmes auteurs, que le duc de Guise fit ce qu'il put pour empêcher le désordre, et qu'ainsi c'était à la Réforme une manifeste injustice d'exiger par tant de clameurs, ensuite par une guerre déclarée, que, sans connaissance de cause et sur la seule accusation de ses ennemis, on le punît d'un crime dont il était innocent. Mais après tout, quand le duc de Guise serait aussi criminel que les protestants le publiaient, le faible du raisonnement de M. Basnage n'en est pas moins clair, puisque, même en lui accordant tout ce qu'il demande, on voit qu'il ne conclut rien, et qu'enfin tout ce qu'il conclut, c'est *que la reine avec son conseil ayant promis la punition* de ce prétendu massacre, *les protestants avaient droit de la demander, et de se plaindre, si on ne la faisait.* Mais *qu'ils eussent droit de la demander* par la force ouverte et par une guerre déclarée, *ou de se plaindre* les armes à la main ; c'est précisément de quoi il s'agit : c'est ce qu'il fallait établir, pour justifier la Réforme. Mais M. Basnage lui-même ne l'a osé dire : il a senti la loi éternelle qui lui criait dans sa conscience, qu'on renverse l'ordre du monde, lorsque des sujets entreprennent de se faire justice à eux-mêmes contre les plus criminels, et à plus forte raison contre un innocent.

XXIII. *La seconde raison tirée des édits de pacification n'est pas moins mauvaise.* — La même raison détruit encore le vain prétexte tiré des édits. Car sans se tourmenter vainement l'esprit par la discussion des faits, dans une occasion où l'on s'accusait mutuellement d'avoir manqué à la foi donnée : la règle invariable de la vérité décide que les sujets doivent conserver les édits qu'on leur accorde, par les mêmes voies dont ils ont dû se servir pour les mériter, c'est-à-dire par d'humbles supplications et de fidèles services. Ainsi de quelque contravention qu'on ait à se plaindre, cette règle de la vérité et de l'ordre public revient toujours : qu'on ne se doit pas faire justice à soi-même : que les sujets n'ont point de force contre la puissance publique, et que le glaive n'est donné qu'aux souverains. Nos ancêtres les martyrs n'ont pas fait la guerre à Sévère et à Valérien, pour rappeler en usage les favorables édits d'Adrien et de Marc-Aurèle; ni à Julien l'Apostat, en faveur de ceux de Galère et de Maximin, de Constantin et de Constance. Le bel ordre dans un État, si toutes les plaintes de contravention aux libertés et aux droits de chaque corps, se tournaient en guerre civile! Mais quel prodige d'égarement de s'imaginer qu'en donnant des priviléges, le prince donne le droit d'armer contre lui, partage son autorité, et se dégrade lui-même : ou que les grâces qu'il accordera, en faveur d'une religion contraire à la sienne, soient plus inviolables et plus sacrées que les autres! Que si l'on nie que ces édits fussent des grâces, c'était donc de deux choses l'une, ou un effet de la violence faite au souverain, ce qui est un attentat manifeste, ou un droit également acquis, et une justice due à toutes les sectes; ce qui est une prétention trop nouvelle, encore même parmi les protestants, pour faire une loi.

XXIV. *Troisième raison tirée des lettres secrètes de Catherine de Médicis, à Louis prince de Condé. Première réponse à ces lettres : silence de M. Basnage.* — Il n'y a donc plus aucune ressource pour la Réforme si souvent rebelle, que de dire qu'elle a armé par l'autorité publique, et d'en revenir à ces ordres secrets donnés par la reine au chef du parti. Mais d'abord il est manifeste que cette excuse n'est bonne, en tout cas, que pour les premières guerres commencées durant la régence de Catherine de Médicis. Car ce n'est qu'en cette occasion, qu'on peut alléguer de tels ordres, et il n'y en a pas même le moindre vestige dans les guerres qui ont suivi, depuis Charles IX jusqu'à Louis XIII de triomphante mémoire. Quelle misérable défaite, qui, dans la vaste étendue qu'ont occupée ces guerres civiles, ne trouve à justifier qu'une seule année; puisque la première guerre ne dura pas davantage? Mais après tout, que peut-on conclure de ces lettres de la reine? J'y ai donné deux réponses[1], la première entièrement décisive : « Que » la reine, qui appelait en secret le prince de » Condé au secours du roi son fils, n'en avait pas » le pouvoir; puisqu'on est d'accord que la régence » lui avait été déférée, à condition de ne rien faire » de conséquence que dans le conseil, avec la par- » ticipation et de l'avis d'Antoine de Bourbon, roi » de Navarre, comme le premier prince du sang et » lieutenant général du roi dans toutes ses pro-

1. *P.* 519. — 2. *P.* 517, 518. — 3. *Var., liv.* x, *n.* 42. — 4. *Idem.* — 5. *Crit. de l'Hist. des Variat., n.* xi, *p.* 33.

1. *Var., liv.* x, *n.* 45.

» vinces et dans toutes ses armées durant sa mino- » rité. » C'est ce que portait l'acte de tutelle arrêté dans les Etats généraux : le fait est constant par l'histoire[1]. Cette réponse ferme la bouche aux protestants : aussi M. Basnage, qui avait promis *de répondre à mes réflexions,* demeure muet à celle-ci, comme il le fait dans tout son ouvrage à celles qui sont les plus décisives : on appelle cela répondre à l'*Histoire des Variations*, comme si répondre était faire un livre, et lui donner un vain titre.

XXV. *Le ministre impose à l'auteur des Variations, et ne répond rien à ses preuves.* — Le ministre, qui passe sous silence un endroit si essentiel de ma réponse, en touche un autre, mais pour le corrompre. *M. de Meaux soutient que le duc de Guise ne faisait rien que par l'ordre du roi*[2]. Il m'impose : il n'était pas même question des ordres du roi, qui était mineur, et qui avait à peine douze ans : je parle du roi de Navarre, et je dis, ce qui est certain, que le duc de Guise *ne fit rien que par les ordres du roi*[3], comme il devait. Le ministre, qui n'a rien à dire à une réponse si précise, change mes paroles : est-ce là répondre, ou se moquer et insulter à la foi publique? Il poursuit : « Maimbourg ne chicane point, et il avoue que la reine » écrivit coup sur coup quatre lettres extrêmement » fortes, où elle conjure le prince de Condé de conserver la mère, les enfants et le royaume, en dépit de ceux qui voulaient tout perdre[4]. » On dirait, à entendre le ministre, que je dissimule ces lettres; mais j'en rapporte tous les termes qu'il a relevés, et je reconnais que la reine les écrivit pour prier ce prince *de vouloir bien conserver la mère et les enfants, et tout le royaume contre ceux qui voulaient tout perdre*[5]. Est-ce chicaner sur ces lettres que de les rapporter de si bonne foi? Mais j'ajoute ce que vous taisez, M. Basnage : que la reine, qui écrivait en ces termes, et qui semblait vouloir se livrer avec le roi et ses enfants au chef d'un parti rebelle et aux huguenots, n'en avait pas le pouvoir : répondez, si vous pouvez; et si vous ne pouvez pas, comme vous l'avouez assez par votre silence, cessez de tromper le monde par une vaine apparence de réponse.

XXVI. *Autre remarque sur les lettres de Catherine de Médicis : M. Basnage fait semblant de ne pas savoir l'état des choses.* — J'avais fait une autre remarque qui n'était pas moins décisive : que « ces » sentiments de la reine ne durèrent qu'un moment : qu'après qu'elle se fût rassurée, elle rentra de bonne foi dans le sentiment du roi de Navarre, et qu'elle fit ce qu'elle put par de continuelles négociations avec le prince de Condé, » pour le ramener à son devoir. » Tous ces faits, que j'avais rapportés dans l'*Histoire des Variations*[6], sont incontestables, et en effet ne sont pas contestés par M. Basnage. J'ajoute encore, dans le même endroit, que la reine écrivit ces lettres « en » secret par ses émissaires, de peur qu'en favorisant la nouvelle religion, elle ne perdît l'amitié » des grands et du peuple, et qu'on ne lui ôtât » enfin la régence. » Ce sont les propres termes de M. de Thou : et voilà ce qui fit prendre de meilleurs conseils à cette princesse, que son ambition avait jetée d'abord dans des conseils désespérés. M. Basnage n'a rien à répondre, sinon *que la reine changea, parce qu'elle se vit opprimée par les Guises qu'il fallut flatter*[1]. Il dissimule que tout se faisait par les ordres du roi de Navarre, selon l'acte de tutelle autorisé par les Etats; et qu'à la réserve du prince de Condé et de l'Amiral, ce roi avait avec lui les autres princes du sang, les grands du royaume, le connétable et les principaux officiers de la couronne, la ville et le parlement de Paris, les parlements, les provinces, et en un mot toutes les forces de l'Etat. M. Basnage oublie tout cela, et il appelle oppression les ordres publics : tout cela était les rebelles *et les ennemis de l'Etat :* et le prince de Condé fut le seul fidèle, à cause qu'il avait pour lui les huguenots seuls, et qu'il était à leur tête. Peut-on s'aveugler soi-même jusqu'à cet excès, sans être frappé de l'esprit d'étourdissement?

XXVII. *Suite des attentats de la Réforme, où M. Basnage se tait.* — Si l'on se souvient maintenant de ce qu'entreprit peu de temps après, et dans les secondes guerres, *ce parti fidèle* et si obéissant à la reine, on sera bien plus étonné. Il appela l'étranger au sein du royaume : il livra le Hâvre-de-Grâce, c'est-à-dire, la clef du royaume aux Anglais, anciens ennemis de l'Etat, et les consola de la perte de Calais et de Boulogne. Il n'y avait point là de lettres de la régente : elle fut contrainte de prendre la fuite avec le roi devant *ce parti fidèle :* on les attaqua dans le chemin au milieu de ce redoutable bataillon de Suisses : il fallut fuir pendant la nuit, et achever le voyage avec les terreurs qu'on sait : cependant ceux qui poursuivaient le roi et la reine, sans garder aucune mesure, étaient les fidèles sujets; et ceux qui les gardaient étaient les rebelles.

M. Basnage, qui se tait à tous ces excès, croit excuser la Réforme en nous alléguant en tout cas d'autres rébellions : il n'a que de tels exemples pour se soutenir. Mais toutes les rébellions sont faibles à comparaison de celle de la Réforme : les rois, pour ne pas répéter ici le reste, s'y sont vus assiégés dans leur palais, comme François II à Amboise, et au milieu de leurs gardes, comme Charles IX dans la fuite de Meaux à Paris. Quelle rébellion poussa jamais plus loin son audace? Oubliera-t-on cette réponse de Montbrun à une lettre où Henri III lui parlait naturellement avec l'autorité convenable à un roi envers son sujet? Que lui répondit ce fier réformé : « Quoi, dit-il[2], le roi m'écrit » comme roi, et comme si je devais le reconnaître? » Je veux bien qu'il sache que cela serait bon en » temps de paix, et que lors je le reconnaîtrais » pour tel; mais en temps de guerre, qu'on a le » bras armé et le cul sur la selle, tout le monde est » compagnon. » C'est l'esprit qui régnait dans le parti; et je ne finirais jamais, si je commençais à raconter les paroles, et ce qui est pis, les actions insolentes des héros de la Réforme.

Si ce ne sont là des rébellions et des félonies manifestes, je n'en connais plus dans les histoires. Encore pour les autres révoltes, on en rougit; mais

1. *Thuan.*, *t.* I, *lib.* XXVI. 719. *Edit.* 1606. — 2. *Basn.*, *idem*, 517. — 3. *Var.*, *liv.* X, *n.* 45. — 4. *Basn.*, *p* 518. — 5. *Var.*, *liv.* X. — 6. *Idem; Thuan.*, *t.* II, *lib.* XXIX.

1. *Basn.*, *p.* 518. — 2. *Brant. L. Lab.*, *Addit. aux Mém. de Casteln.*, *tom.* II, *p.* 643.

pour celles-ci, on les soutient, on les loue, on les imite : il le faut bien, puisqu'elles ont été faites par religion, et autorisées par les synodes.

XXVIII. *Le ministre tâche d'excuser le synode national de Lyon. Deux articles de ce synode : le dernier, qui ne souffre pas la moindre réplique, est dissimulé par M. Basnage.* — M. Basnage ose le nier, et nous avons déjà dit que par-là il se réfute lui-même. Car si ces conjurations et ces guerres sont légitimes, pourquoi en rougir, et n'oser y faire entrer les synodes? Mais c'est que l'iniquité se dément toujours elle-même : ces révoltes couvrent de honte ceux qui les soutiennent : ce sont de bonnes actions, disent les ministres, mais que chacun serait plus aise de n'avoir point faites, et dont on voudrait du moins pouvoir laver les synodes.

Le ministre le tente vainement, et il est encore plus faible et plus faux dans cet endroit de sa Réponse que dans tous les autres : on le va voir. La pièce la plus décisive contre la Réforme est un décret du synode national de Lyon en 1563, dès l'origine des guerres. Nous en avons produit deux articles, que, malgré leur ennuyeuse longueur, je ne craindrai pas de remettre encore devant les yeux du lecteur. Car il faut une fois confondre ces infidèles écrivains, qui osent nier les faits les plus constants. J'ai donc produit deux articles de ce synode[1] : le XXXVIII[e], où il est écrit « qu'un ministre de Limosin, qui AUTREMENT S'ÉTAIT BIEN PORTÉ, a écrit à la reine-mère, qu'il n'avait jamais consenti au port des armes, jaçoit qu'il y ait consenti et contribué : item, qu'il promettait de ne plus prêcher, jusqu'à ce que le roi le lui permettrait. Depuis, connaissant sa faute, il en a fait confession publique devant tout le peuple, et un jour de Cène en la présence de tous les ministres du pays et de tous les fidèles : on demande s'il peut rentrer dans sa charge? On est d'avis que cela suffit; toutefois : il écrira à celui qui l'a fait tenter, pour lui faire connaître sa pénitence : et le priera-t-on qu'on le fasse entendre A LA REINE, et là où il adviendrait que le scandale en arrivât à son Eglise : et sera en la prudence du synode de Limosin de le changer de lieu. »

L'autre article du même synode, qui est le XLVIII[e], n'est pas moins exprès : « Un abbé venu, dit-on, à la connaissance de l'Evangile, a brûlé ses titres, et n'a pas permis depuis six ans qu'on ait chanté messe en l'abbaye, ains s'est toujours PORTÉ FIDÈLEMENT, et a porté LES ARMES pour maintenir L'EVANGILE : il doit être reçu à la Cène, » conclut tout le synode national.

Voilà qui est clair : il n'y faut point de notes, ni de commentaires : c'est le décret d'un synode national, qu'on a en forme authentique avec tous les autres; c'est l'acte d'un de ces synodes, où, selon la discipline de nos réformés, se fait la suprême et finale résolution, tant au dogme qu'en la discipline; et il n'y a rien au-dessus dans la Réforme : tout y enseigne, tout y autorise, tout y respire la guerre et la désobéissance. Que fera ici M. Basnage? ce que font les avocats des causes déplorées : ce que lui-même il fait partout dans sa Réponse, comme on a vu, et comme on verra dans toute la suite. C'est de passer sous silence ce qui ne souffre aucune réplique, et si on trouve un petit mot par où l'on puisse embrouiller la matière, de s'y accrocher par une basse chicane. L'article de l'abbé est d'une nature à ne point souffrir de repartie : les circonstances du fait sont trop bien marquées : c'est un abbé huguenot, qui garde six ans son abbaye, sans en acquitter aucune charge, ni faire dire aucune partie de l'office; les revenus l'accommodaient, et c'est assez pour garder le bénéfice : ce qui l'excuse envers la Réforme, c'est qu'il a brûlé tous les titres, pour abolir la mémoire de l'intention des fondateurs, et toutes les marques de la papauté dans son abbaye. Car, au reste, un homme de main comme lui n'avait besoin que de la force pour se maintenir dans la possession : et un abbé de cette trempe, *qui sait se porter fidèlement et prendre les armes pour l'Evangile*, n'a que faire de titre. Voilà au moins le cas bien posé : la cause de la guerre bien expliquée : l'abbaye en très-bonnes mains : on reçoit l'abbé à la Cène, et la guerre qu'il fait à son roi et à sa patrie lui en ouvre les entrées. Il n'y a ici qu'à se taire, comme fait M. Basnage.

XXIX. *Chicane de M. Basnage sur le premier article rapporté du synode national de Lyon : il est démenti par M. Jurieu.* — Personne ne peut douter que l'article du même synode sur le ministre limousin, ne soit de même esprit et de même sens : mais parce qu'il y est parlé du déni que fait le ministre d'avoir consenti au port des armes, *jaçoit qu'il y eût consenti et contribué*, et la promesse qu'il fait de ne prêcher plus *sans la permission du roi;* M. Basnage s'attache à ces derniers points : « Il suffit, dit-il[1], de savoir lire pour voir que la censure tombe sur deux choses : la première, que le ministre avait proféré un mensonge public en écrivant à la reine qu'il n'avait jamais consenti au port des armes, quoiqu'il y eût consenti et contribué : et la seconde, parce qu'il abandonnait son ministère. Il ne s'agissait donc pas de la repentance de ce ministre, et encore moins d'une décision en faveur de la guerre. » Quoi, le ministre n'est pas loué *de s'être bien porté d'ailleurs*, et *d'avoir contribué* comme les autres au port des armes? Ce n'est pas là tout l'air du décret, et cet homme n'est pas continué dans le ministère, encore qu'il ait *consenti et contribué* à la guerre, en sorte que *tout le scandale* qu'il a donné à l'Eglise, c'est d'avoir eu honte de sa révolte, et d'avoir promis sur ce fondement de ne prêcher plus? J'en appelle à la conscience des sages lecteurs. Car aussi pourquoi le synode aurait-il refusé à ce ministre la louange de consentir à la guerre, puisqu'on a bien loué l'abbé de l'avoir faite lui-même? Et quand nous voudrions nous attacher à ce que M. Basnage reconnaît pour la seule cause de la censure : si la guerre contre sa patrie et contre son roi était réputée dans le synode un fait honteux et reniable, comme on parle, serait-ce un si grand scandale de le désavouer? Si contribuer à la révolte, en y animant les peuples, eût été réputé un attentat contre son roi et sa patrie, quelle honte y aurait-il eu d'abandonner le ministère dont on aurait abusé? N'eût-il pas fallu se souvenir de cette parole du Saint-Esprit : *Dieu a dit au pécheur : Pourquoi*

1. *Var., liv.* X, *n.* 36. V[e] *Avert., n.* 10.

1. *Basn., l.* II, *art.* VI, *p.* 518, *et Jurieu.*

annonces-tu ma justice, et portes-tu mon alliance dans ta bouche? Tu as haï la discipline, et tu as rejeté ma parole loin de toi : tu t'es joint avec les voleurs[1] *:* ou ce qui n'est pas moins impie : Tu as augmenté le nombre des rebelles, et tu as allumé dans ta patrie le flambeau de la guerre civile : *Ta bouche a abondé en malice, et ta langue a été adroite à forger des fraudes*, pour engager dans la révolte ceux qui écoutaient tes discours. Quoi de plus juste en cet état, que d'abdiquer le ministère dont on aurait abusé contre son prince, et du moins de ne le reprendre qu'avec sa permission? Mais, ce qui ferait l'édification d'une vraie Eglise, fait un scandale dans la Réforme : il faut que toutes les Eglises du parti, il faut que la reine même sache qu'on se repent d'avoir eu la guerre civile en horreur; et il ne reste que ce moyen-là d'être maintenu dans le ministère. Voilà comme M. Basnage sauve son Eglise et le synode national de Lyon. M. Jurieu est plus sincère : il a tâché comme les autres, de déguiser autant qu'il a pu le fait des guerres civiles : lorsqu'il a vu qu'on savait le décret du synode national, il a reconnu la vérité; mais aussi en même temps il a repris son audace, qu'il n'avait quittée que pour un moment : *et*, dit-il[2], *M. de Meaux doit savoir que nous ne nous faisons pas une honte de ces décisions de nos synodes.* Voilà deux ministres bien opposés : l'un accorde ce que l'autre nie : l'un est contraint d'avouer que le synode approuve la prise des armes, et soutient qu'il a eu raison de le faire : l'autre, qui ne s'est pas encore durci le front jusqu'à croire que les synodes doivent autoriser de tels excès, ne se sauve qu'en niant un fait constant : mais la Réforme demeure toujours également confondue, soit qu'elle craigne d'avouer ce fait honteux, ou qu'elle ait l'audace de le soutenir.

XXX. *Synodes des Vaudois. Vain triomphe de M. Basnage qui m'accuse d'avoir falsifié M. de Thou et la Popelinière, pendant que c'est lui-même qui les tronque.* — La question est terminée par ces seuls décrets d'un synode si solennel, et si suivi dans tout le parti. Mais j'ai encore d'autres synodes à produire, et ce sont ceux des Vaudois calvinisés, en l'an 1560.

C'est ici que M. Basnage semble triompher, puisqu'il se vante d'avoir prouvé que je cite faux, et voici comment. « On tâche, dit-il[3], en passant d'Allemagne dans les vallées de Piémont, d'y trouver quelque ombre de rébellion. » Que le lecteur attentif prenne garde à ces paroles : *on tâche*, c'est de moi qu'il parle, *de trouver dans les vallées quelque ombre de rébellion;* il n'y a donc eu dans ces vallées, selon le ministre, ni aucun attentat contre le prince, ni pas même une ombre de rébellion. D'où viennent donc tant de siéges, tant de combats, et tant de sang répandu? Mais sans encore entrer dans ce détail, que M. de Thou et la Popelinière racontent si amplement; que répondra-t-on au traité transcrit mot à mot par ces historiens[4], dont voici le commencement : *Capitulation et articles dernièrement accordés entre M. de Raconis de la part de Son Altesse, et ceux des vallées de Piémont, appelés Vaudois.* Il en rapporte les paroles et conclut ainsi : *Que l'on expédiera lettres-patentes de Son Altesse par lesquelles il constatera qu'il fait rémission et pardon à ceux des vallées d'Angrogne*, et des autres qu'il nomme toutes, *tant pour avoir pris les armes contre Son Altesse, que contre les seigneurs et gentilshommes particuliers* [à qui ces lieux appartenaient], *lesquels il reçoit et tient en sa sauvegarde particulière.* Voilà, ce me semble, toutes les vallées spécifiées avec assez de soin, qui toutes ensemble demandent pardon d'avoir pris les armes contre leurs seigneurs et contre leur prince souverain. Cependant, à entendre notre ministre, il n'y a pas eu parmi les Vaudois *une ombre de rébellion*, et c'est en vain que M. de Meaux *tâche* d'y en trouver le moindre vestige. Ce traité, que j'ai tiré de la Popelinière est raconté en un mot, mais toujours dans le même sens, par M. de Thou, puisqu'il dit *qu'on fit un traité d'amnistie, par lequel le prince pardonnait à ses sujets des Vallées tout ce qui s'était passé dans les guerres*[1]. Cependant M. Basnage m'insulte comme si j'avais faussement cité ces deux auteurs.

Je rapporterai ses paroles, afin qu'on voie une fois ce qu'il faut croire de son jugement et de sa sincérité. « Les Vaudois, dit M. de Meaux, avaient enseigné tout nouvellement cette doctrine (qu'on pouvait armer contre son prince); et la guerre fut entreprise dans les Vallées contre les ducs de Savoie qui en étaient les souverains[2]. » Je reconnais mes paroles, et il est vrai que je donne pour garants M. de Thou et la Popelinière, deux historiens non suspects. Ecoutons sur cela M. Basnage : « On cite M. de Thou pour le prouver : mais il dit précisément le contraire de ce que M. de Meaux lui fait dire. Il est vrai, poursuit M. Basnage[3], que les ministres permirent aux Vaudois de repousser la violence de quelques soldats qui s'attroupaient pour les piller. Car il est permis de s'armer contre des voleurs. Mais quand les armées du duc de Savoie commandées par un chef s'approchèrent, M. de Thou dit qu'on délibéra s'il était permis de prendre les armes contre son prince pour la défense de la religion, et que les syndics et les pasteurs des Vallées décidèrent que cette défense n'était point permise : qu'il fallait se retirer sur les montagnes, et se reposer sur la bonté de Dieu qui n'abandonnerait pas ses enfants : et il remarque comme une espèce de prodige, qu'après cette décision il n'y en eut pas un seul qui ne quittât ses maisons et ses biens au lieu de les défendre. » Ainsi, conclut le ministre, « on ne peut parler d'une manière plus contraire à M. de Meaux. » Il est vrai, si ces belles résolutions avaient duré. Mais le ministre déguise d'une étrange façon ce qu'ajoute M. de Thou. « Il ajoute, dit M. Basnage, que dans la suite quelques ministres varièrent, s'imaginant qu'on pouvait se défendre, parce qu'il ne s'agissait point de la religion, mais de la conservation de ses femmes et de ses enfants, qui allaient être immolés à la violence des persécuteurs; et que d'ailleurs on ne faisait pas la guerre à son souverain, mais au Pape qui était l'auteur de cette violence. Mais, continue M. Basnage, ces raisons, qui étaient soutenues par les mouvements de la nature, ne furent point suivies, et on demeura dans la pre-

1. *Ps.* XLIX. — 2. *Jur.*, *Lett.* IX. — 3. *Basn.*, *II. part.*, *c.* VI, *p.* 410. — 4. *La Pop.*, *t.* I, *liv.* 7, *f.* 253.

1. *Thuan.*, *t.* II, *lib.* XXVII, *p.* 18. — 2. *Pag.* 410. — 3. *Idem.*

» mière décision. La Popelinière rapporte précisé-
» ment la même chose que M. de Thou : et ces
» deux historiens font voir que M. de Meaux est
» souverainement injuste dans ses accusations. »

Où me cacherai-je, si j'ai falsifié si honteusement les deux historiens que je produis? Mais aussi que répondra M. Basnage, si c'est lui qui les a tronqués? La chose n'est pas douteuse, puisqu'il ne fallait que continuer un moment la lecture de M. de Thou, pour y trouver, trois pages après[1], « que les pas-
» teurs d'Angrogne CHANGÈRENT D'AVIS, et résolu-
» rent d'un commun consentement qu'on défendrait
» dorénavant la religion par les armes. »

Après une si honteuse dissimulation de M. Basnage, où un passage si clair est entièrement retranché de l'histoire de M. de Thou, il n'y aura plus que les aveugles, qui ne verront pas que les ministres, lorsqu'ils nous répondent, ne songent qu'à faire dire qu'ils ont répondu, et entretenir la réputation du parti, sans au reste se mettre en peine de répliquer rien de sincère ni de sérieux. Ne laissons pas de faire voir à M. Basnage la conduite des nouveaux martyrs dont il nous vante la constance. M. de Thou lui apprendra que cette courageuse résolution *de tout perdre jusqu'à sa vie*[2], plutôt que de résister à son souverain, ne dura que peu de jours, puisqu'un peu après l'armée du duc de Savoie s'étant avancée sous la conduite du comte de la Trinité, les habitants prirent les armes qu'ils avaient auparavant rejetées; qu'ils combattirent jusqu'à la nuit, résolus de maintenir leur religion jusqu'au dernier soupir; qu'ils envoyèrent demander secours à ceux de Pérouse, et même à ceux de Pragelas dans le royaume de France : que le comte de la Trinité, craignant de les pousser au désespoir, les porta à entrer en quelque accommodement; qu'ils présentèrent une requête au prince, où ils lui promettaient une prompte et inviolable fidélité, et lui demandaient pardon pour ceux qui avaient pris les armes par une extrême nécessité et comme par désespoir, le suppliant de leur laisser la liberté de leurs consciences[3]; que les députés n'ayant rapporté de la part du duc, que des ordres qui parurent trop rigoureux à ceux de Lucerne et de Bobbio, ils écrivirent à Pragelas et aux autres vallées du royaume de France, pour leur demander conseil et secours[4] : qu'il se fit un traité entre eux de s'entre-secourir mutuellement, sans jamais pouvoir traiter d'accommodement les uns sans les autres : que les habitants enflés du succès de ce traité, résolurent de refuser les conditions imposées par le duc, et désavouèrent leurs députés qui les avaient accordées : que pour confirmer l'alliance par quelque entreprise mémorable, *ils pillèrent les Vallées voisines*, et sous prétexte d'aller entendre le sermon dans une église, *en renversèrent les autels et les images;* qu'un corps de troupes du duc, qui venaient exécuter le traité que les députés des Vallées avaient conclu, trouvèrent au lieu de la paix qu'ils attendaient, *tous les habitants armés*, qui les poussèrent jusque dans la citadelle, où ils les contraignirent de se rendre à discrétion; et qu'enfin le comte de la Trinité étant venu à Lucerne avec son armée, et ayant mis garnison dans Saint-Jean, ce fut alors *qu'on changea d'avis*, comme on a vu, *et qu'après avoir conclu qu'on prendrait les armes contre le duc, on confirma l'accord arrêté avec ceux de Pragelas.*

1. *Thuan.*, *t.* II, *lib.* XXVII, *p.* 15. — 2. *Idem*, *p.* 12. — 3. *Ibid.*, *p.* 13. — 4. *Ibid.*, *p.* 14.

M. Basnage a raison de dire que la Popelinière a raconté précisément la même chose[1]. Voilà comme ces deux auteurs *disent positivement le contraire de ce que M. de Meaux en a rapporté.* Les Vaudois de l'obéissance de Savoie, par le commun avis de leurs pasteurs, ont renoncé à la patience et au martyre, dont d'abord ils avaient eu quelque idée : ceux de Pragelas, sujets du roi, qui font de telles confédérations avec des étrangers sans la permission de leur prince, ne sont pas moins criminels; et voilà tout ce qui restait de Vaudois, coupables manifestement de la rébellion, dont le ministre avait entrepris de les excuser, jusqu'à dire qu'on n'en trouva pas même l'ombre parmi eux.

XXXI. *Réflexion importante sur ces falsifications du ministre.* — Cependant c'était ici cette réponse dont on me menaçait il y a deux ans; et qui devait me convaincre d'énormes infidélités. Les ministres ne manquent pas de se vanter les uns les autres, et ils éblouissent les simples par cet artifice. M. Jurieu a publié qu'on saurait bien me montrer que j'avais falsifié beaucoup de passages dans l'*Histoire des Variations*, sans néanmoins en marquer un seul. Dans sa petite critique de trente-six pages, M. Burnet, qui se vante d'avoir détruit toute mon histoire, ajoute *qu'une belle plume, et trop belle à son gré pour la matière où elle s'emploie*, me fera voir mon peu de sincérité. A la vérité ces messieurs n'ont pas voulu se charger de cette recherche, et M. Burnet me passe tous les faits que j'ai rapportés sur sa Réforme anglicane et sur son Cranmer, aussi bien que sur ses autres héros[2], sans en contredire aucun : aussi ne le peut-il pas, puisque je les ai pris de lui-même. La gloire de découvrir mes prétendues faussetés dans la conduite variable, dont j'ai convaincu la Réforme, était laissée à M. Basnage, qui répète aussi à toutes les pages que je n'ai rien vu par moi-même : que j'ai suivi en aveugle mes compilateurs, en relisant tout au plus les endroits qu'ils m'avaient marqués, sans considérer tout le reste, et qu'aussi je suis convaincu de faux par tous les auteurs que je produis : mais c'est principalement dans le fait des guerres civiles, qu'il prétend m'avoir convaincu de ces honteuses falsifications; et son frère, qui fait ce qu'il peut dans son *Histoire des ouvrages des savants*, pour lui préparer un théâtre favorable, a remarqué en particulier que c'est sur les guerres de France et d'Allemagne, *qu'on accuse M. de Meaux de bien des infidélités*[3]. On a vu les principales dont on m'accusait, et on peut juger maintenant de la sincérité de M. Basnage.

Ce ministre, trop aisément ébloui par la belle résolution que les Vaudois avaient fait paraître, n'a pas voulu passer outre, ni pousser plus loin son récit. La décision des Vaudois était en effet plus forte encore que M. Basnage ne nous l'a représentée; puisqu'au lieu de dire simplement que la défense n'était pas permise contre son prince,

1. *Pop.*, *liv.* VII. — 2. *Burn.*, *Crit. des Var.*, *n.* XI, *p.* 32. — 3. *Hist. des ouv. des sav.*, *mois de Déc.* 1689, *Janvier et Fév.* 1690, *p.* 250.

M. de Thou leur fait dire : loin qu'on pût défendre sa maison et ses biens, *qu'il n'était pas même permis de défendre sa vie contre son souverain.* Mais ces courageuses maximes, si promptement démenties par des maximes contraires, ne servent qu'à justifier ce que j'ai dit des variations de la Réforme, qui, d'une part, a été forcée par la vérité, à reconnaître ce qu'on doit au prince et à la patrie, et de l'autre y a renoncé par d'expresses décisions.

On peut voir encore en cette occasion ce qu'on doit attendre de notre ministre sur l'*Histoire des Albigeois et des Vaudois,* où il prend le ton de vainqueur, d'une manière qui, à ce qu'on dit, a ébloui tout le parti : mais j'espère qu'il faudra bientôt déposer cet air superbe; et dès à présent on peut voir combien l'histoire vaudoise est inconnue à cet auteur, en la reprenant dès son origine, puisqu'il en ignore même ce qui s'est passé du temps de nos Pères, jusqu'à nous donner les Vaudois de ce dernier temps, comme des gens où l'on cherche en vain une ombre de rébellion, et leurs Barbes comme des docteurs qui n'ont jamais varié dans une partie si essentielle de la doctrine chrétienne.

XXXII. *Autres synodes et assemblées ecclésiastiques dans la Réforme pour autoriser la révolte.* — Après leur décision qui fut prononcée en 1561, toute la Réforme retentit de décrets semblables, où la domination fut ravilie, et la majesté blasphémée. En 1562 *une assemblée* tenue à Paris, où *étaient les principaux de l'Eglise, résolut qu'on prendrait les armes, si la nécessité amenait les Eglises à ce point*[1]. C'est Bèze qui le raconte dans son *Histoire ecclésiastique*[2]. Pour excuser l'Eglise de cet attentat, M. Basnage fait semblant de vouloir douter, *si ces principaux de l'Eglise étaient ecclésiastiques, ou plutôt laïques*[3]. Sans doute, il y avait beaucoup de laïques, puisque les assemblées de la Réforme les plus ecclésiastiques sont composées d'anciens, c'est-à-dire de purs laïques, plus que de ministres. Mais enfin s'il y eût de l'ordre dans cette assemblée, où la question proposée regardait la religion et la conscience, les ministres y devaient tenir le premier rang : et sans s'arrêter à ces chicanes de M. Basnage, Castelnau, dont il loue l'histoire, nous apprend qu'au commencement de la guerre civile, « les huguenots firent assembler le synode général » en la ville d'Orléans, où il fut délibéré des moyens » de faire une armée, d'amasser de l'argent, lever » des gens de tous côtés, et enrôler tous ceux qui » pourraient porter les armes. Puis ils firent publier jeûnes et prières solennelles par toutes leurs » églises, pour éviter les dangers et persécutions » qui se présentaient contre eux[4]. »

Qu'on dise encore que ce *synode général* n'était pas une assemblée ecclésiastique, ou qu'on n'y approuva pas la prise des armes contre le roi et la patrie. On n'en demeura pas là : il se tint encore un synode à Saint-Jean-d'Angély où la question étant proposée « s'il était permis par la parole de Dieu » de prendre les armes pour la liberté de conscience, » et pour délivrer le roi et la reine, contre ceux qui » violaient les édits, et contre les perturbateurs du » repos public, il fut décidé qu'on le pouvait[5]. »

1. *Var., liv.* x, *n.* 47. — 2. *Liv.* vi, *p.* 6. — 3. *T.* i, *II. part., ch.* vi, *p.* 519. — 4. *Mém. de Castelnau, l.* iii. — 5. *Thu., t.* ii, *l.* xxx, *p.* 101, *an.* 1562.

Laissons à part les prétextes qui ne manquent jamais à la révolte, et dont aussi nous avons vu la vanité. Enfin le fait est constant, et un synode résolut, *par la parole de Dieu,* que des sujets peuvent armer sans ordre du prince, et se soulever contre lui, sous prétexte de le délivrer. Car on voulait le tenir captif entre les bras des princes du sang, à qui les Etats généraux l'avaient confié, et dans le sein, pour ainsi parler, de son parlement et de sa ville capitale. C'était là qu'il était captif selon la Réforme, et il eût été entièrement libre entre les mains du prince de Condé et des huguenots. Le synode le décide ainsi, et afin que rien ne manque à l'iniquité, la parole de Dieu y est employée. La même chose fut résolue dans un synode de Saintes, pour raffermir ceux qui doutaient « si cette guerre » était licite, attendu que le roi et la reine sa mère » ayant l'administration du royaume par les Etats, » et le roi de Navarre, lieutenant général représen- » tant la personne du roi, tenaient le parti con- » traire[1]. » Voilà du moins le fait bien posé, et on supposait la régente bien revenue de l'erreur, où son ambition inquiète l'avait plongée. *Elle tenait le parti contraire*, et demeurait bien unie avec le roi de Navarre, *représentant la personne du roi* par l'autorité des Etats. Mais le prince de Condé son cadet, avait lui seul plus d'autorité que tout cela, parce qu'il se disait réformé, et qu'il était le chef du parti : en sorte que ce synode, où il y avait soixante ministres, résolut *par la parole de Dieu* (sans laquelle on ne résout rien dans la Réforme) *que la guerre n'était pas seulement* PERMISE ET LÉGITIME, *mais encore* ABSOLUMENT NÉCESSAIRE : ce qui fut ainsi décidé, pour user de leurs propres termes, *toutes objections et doutes bien débattus par tout droit divin et humain.* Voilà, ce me semble, assez de synodes, assez d'assemblées, et assez de décrets pour autoriser la guerre civile; et néanmoins on en vint encore à la résolution du synode national de Lyon, que nous avons rapportée, qui confirma et exécuta toutes les résolutions précédentes, en leur donnant la dernière force qu'elles pouvaient recevoir dans le parti. Et après cela je suis un faussaire d'accuser toute la Réforme d'avoir entrepris la guerre civile par principe de religion, et en corps d'Eglise.

XXXIII. *Bèze et les autres ministres inspirent la guerre et la révolte au parti.* — Il n'y a encore qu'à se souvenir des décisions de Calvin : Il n'y a qu'à rappeler celles de Bèze, qui se glorifie « d'a- » voir averti de leur devoir, tant en public par ses » prédications, que par lettres et de parole, tant » M. le prince de Condé, que M. l'Amiral et tous » autres seigneurs et gens de toutes qualités, fai- » sant profession de l'Evangile, pour les induire à » maintenir par tous moyens à eux possibles, l'au- » torité des édits du roi et l'innocence des pauvres » opprimés : et depuis, poursuit ce réformateur, il » a toujours continué dans la même volonté, exhor- » tant toutefois un chacun d'user des armes en la » plus grande modestie qu'il est possible, et de » chercher après l'honneur de Dieu, la paix sur » toutes choses, POURVU QU'ON NE SE LAISSE DÉCE- » VOIR[2]. » C'est assez, en autorisant la révolte, que

1. *Thu., ibid. La Pop., l.* viii, *f.* 332. — 2. Ci-dessus, *n.* 20. *Var., liv.* x, *n.* 47. *Bez., Hist., liv.* vi.

d'y recommander la modestie; comme si on pouvait être à la fois et modeste et rebelle contre son roi.

Les ministres étaient si ardents à prêcher la guerre, que les Rochelois, résolus au commencement à demeurer dans l'obéissance, furent contraints de chasser Ambroise Faget, dont les prêches séditieux les animaient à prendre les armes. Le fait est constant par Aubigné[1] et par d'autres historiens. Il fallait bannir les ministres, lorsqu'on voulait demeurer dans son devoir; et nous avons vu qu'on ne put conclure la paix après le siége d'Orléans, qu'en excluant les ministres de toutes les délibérations[2]. Il ne faut donc plus demander si l'assemblée de Paris, où l'on résolut de prendre les armes, était gouvernée par les ministres; et la protestation qu'ils publièrent contre cette paix, fit bien voir de qui venaient les conseils de la guerre.

XXXIV. *Lettre de la prétendue Eglise de Paris à la reine Catherine.* — Je ne dois pas omettre ici la lettre que la prétendue Eglise de Paris écrivit à la reine Catherine[3], parce qu'elle est d'un style extraordinaire envers une reine, et confirme admirablement tout ce qu'on a vu de l'esprit de la Réforme. Elle fut écrite en 1560, un peu avant la condamnation d'Anne du Bourg : et la lettre porte « que si on attentait plus outre contre lui et les » autres chrétiens, il y aurait grand danger de trou- » bles et émotions, et que les hommes pressés par » trop grande violence, ne ressemblassent aux eaux » d'un étang, la chaussée duquel rompue, les eaux » n'apportaient par leur impétuosité, que ruine et » dommage aux terres voisines : non, poursui- » vaient-ils, que cela avînt par ceux qui dessous » leur ministère avaient embrassé la réformation de » l'Evangile; car elle devait attendre d'eux toute » obéissance, mais pour ce qu'il y en avait d'autres » en plus grand nombre cent fois, qui connaissant » les abus du Pape, et ne s'étant encore rangés à la » discipline ecclésiastique, NE POURRAIENT SOUFFRIR » la persécution; de quoi ils avaient bien voulu » l'avertir, afin qu'avenant quelque méchef, elle ne » pensât icelui procéder d'eux. »

Bèze nous a conservé cette lettre, et on y remarque deux choses contraires. En apparence, on y promettait une obéissance inviolable. Le royaume n'a rien à craindre, disent les ministres, de ceux qui se sont soumis *à leur ministère :* il n'y a que ceux des Réformés qui ne se sont pas encore rangés à la discipline, *qui ne pourront souffrir la persécution :* les autres, à les ouïr, sont à toute épreuve. Voilà parler en sujets, à qui la loi éternelle fait sentir leur devoir. Mais ils ne demeurent pas longtemps sur ce ton soumis : on les aurait crus trop endurants; et ils ajoutent aussitôt après qu'il y en a beaucoup d'autres parmi eux, de qui tout est à craindre, jusqu'aux plus grands excès et jusqu'aux débordements les plus furieux : ainsi, ils diront si vous voulez avec saint Paul, pour exagérer leur patience : *Nous sommes comme des brebis destinées à la boucherie*[4] *:* mais, si vous les pressez, ils tiendront bientôt un autre langage, et vous diront hardiment : Ne vous y trompez pas : nous ne sommes pas si brebis ni si patients que vous pourriez croire : il est vrai qu'il y en a parmi nous dont vous n'avez rien à craindre : mais le nombre en est petit : le nombre des emportés est *cent fois plus grand.* Que ne devait-on craindre de cette Réforme? Au lieu que les premiers chrétiens disaient aux empereurs et à tout l'empire, comme on a vu dans le précédent Avertissement[1] : Vous n'avez rien à craindre de nous : ceux-ci écrivent à la reine *:* Tout est à craindre. Leurs menaces ne furent pas vaines : tôt après on les vit suivies de la conjuration d'Amboise, de la prise universelle des armes, des décrets de trente synodes qui les autorisaient : tout, et peuples et ministres mêmes, et synodes et consistoires, passa aux rangs de ces *âmes indisciplinées* dont on avait menacé la reine : on vit cette prétendue Eglise de Paris, qui promettait selon l'Evangile une soumission à toute épreuve, sonner le tocsin pour animer toutes les autres à la guerre; et les ministres qui avertissaient que les peuples comme les eaux d'un étang, pourraient enfin rompre leurs digues, furent les premiers à les lever.

Cette seule lettre est capable de pousser à bout les Jurieu, les Burnet, les Basnage, et en un mot tous les écrivains de la Réforme. Car d'un côté, la prétendue Eglise de Paris promet une obéissance à toute épreuve et malgré la persécution; ce qu'elle n'aurait pas fait, si elle ne s'y fût sentie obligée par la règle de la vérité : de l'autre elle menace le roi en la personne de la reine sa mère, et lui fait en effet la guerre un an ou deux ans après. Que diront donc les ministres? qu'il est permis de prendre les armes contre son roi? la prétendue Eglise de Paris les confond par ses promesses : que leur parti est demeuré dans la soumission? la même prétendue Eglise les dément par ses menaces : que la Réforme n'a point varié dans ce dogme si essentiel à la tranquillité publique? on voit toutes les variations dont nous l'avons convaincue, ramassées dans une seule lettre, où, en même temps qu'elle établit la loi de l'obéissance, elle y déroge d'abord par ses discours menaçants, toute prête à l'anéantir par les actions les plus sanguinaires.

XXXV. *Pratique des assassinats dans la Réforme autorisée par les ministres.* — M. Basnage entreprend de justifier la Réforme de l'assassinat du duc de Guise; et d'abord il réussit mal pour l'Amiral. « On lui fait un crime, dit-il[2], d'avoir ouï quelque- » fois parler du dessein d'assassiner le duc de » Guise, sans s'y être opposé fortement. » Il supprime le principal chef de l'accusation. L'Amiral n'est pas seulement convaincu d'avoir *ouï quelquefois parler* de cet assassinat : il avoue lui-même que l'assassin lui a découvert lui-même son dessein en partant d'auprès de lui pour l'exécuter; et que loin de l'en détourner, il lui donna de l'argent pour se monter, et pour vivre dans l'armée du roi, où il allait le commettre. C'est une complicité manifeste : c'est non-seulement nourrir l'assassin, mais lui fournir des moyens pour exécuter son traître attentat. Bèze nous a conservé la déclaration où se trouve cet aveu formel de l'Amiral[3]. M. Basnage le tait parce qu'il n'a rien à y répondre; mais avec tous ses artifices, il n'a pu dissimuler deux faits décisifs : l'un que l'Amiral a su le crime : l'autre qu'il n'a voulu ni détourner ni découvrir le criminel.

1. *Liv.* III, *c.* 6. — 2. Ci-dessus, *n.* 20, 21. — 3. *Bez.*, *liv.* III, *p.* 227. — 4. *Rom.*, VIII, 36.

1. Ve *Avertis.*, *n.* 13. — 2. *Basn.*, *n.* 522. — 3. *Bèze*, *liv.* VI; *Var.*, *liv.* X, *n.* 51, 55.

C'en est assez pour le condamner, selon la loi éternelle qui met au rang des coupables ceux qui consentent au crime, et ne prennent aucun soin de l'empêcher. L'Amiral, dit M. Basnage[1], l'avait fait autrefois : je le veux, quoique je ne le sache que de la bouche de l'Amiral même qui s'en vante; mais en tous cas, il devait donc continuer à bien faire, et à satisfaire à une loi dont il avait reconnu la force. Mais, ajoute M. Basnage, ce qui l'empêcha de découvrir cet assassinat, c'est que le duc de Guise *avait attenté à sa personne.* C'est l'Amiral qui le dit, et le dit seul et le dit sans preuve : je l'ai fait voir dans l'*Histoire des Variations*[2] : M. Basnage le dissimule, et il croit le crime du duc de Guise sur la seule déposition de son ennemi[3]. Ce n'est pas ainsi que je procède, et j'ai convaincu l'Amiral par l'aveu de l'Amiral même. Mais après tout, et quoi qu'il en soit, la justice chrétienne souffre-t-elle qu'on permette d'attenter sur son ennemi, ni qu'on laisse périr son frère pour qui Jésus-Christ est mort, en lui permettant de courir à la trahison et au meurtre, sans seulement se mettre en peine de l'en détourner, pour ne pas dire, en lui fournissant de l'argent et du secours? Mais je fais nos prétendus réformés d'une conscience trop délicate sur l'assassinat. On sait assez que d'Andelot ne s'excusa que faiblement du meurtre commis en la personne de Charri : l'Amiral son frère n'en fut non plus ému que lui[4] : ces messieurs voulaient bien qu'on sût qu'il ne faisait pas bon s'attaquer à eux, et que leurs amis ne leur manquaient pas dans le besoin ; et le meurtre ne leur était rien, pourvu qu'on ne pût pas les en convaincre dans les formes. Ce ne sont pas là des soupçons, ce sont des assassinats bien avérés dans l'histoire. La prédiction d'Anne du Bourg coûta la vie au président Minard[5]. M. Basnage m'a demandé si j'étais assez crédule pour m'imaginer que Julien l'Apostat ait été tué par un ange : je pourrais bien à mon tour lui demander, s'il *est si crédule* que de croire que du Bourg ait été prophète, ou que quelqu'un des esprits célestes ait tué Minard. La Réforme était toute pleine d'anges semblables. Les deux compagnons du président n'échappèrent à leurs mains que par hasard : mais Julien Freme ne s'en sauva pas : « il portait, dit Castelnau[6], des » mémoires et papiers pour faire le procès à plu- » sieurs grands protestants et partisans de cette » cause. » Il en mourut : les anges de la Réforme ne manquèrent pas leur coup à cette fois, et l'envoyèrent avec le président Minard.

Je me suis senti obligé à remarquer ces assassinats dans l'*Histoire des Variations*, et je suis encore contraint de répéter : si la Réforme s'en fâche, je veux bien m'en taire à jamais, pourvu enfin qu'elle cesse de nous tant vanter ses héros et sa feinte douceur. M. Basnage nous veut faire accroire que tous ces meurtres infâmes, et même celui de Poltrot, fut *hautement désavoué par les chefs du parti*[7] : il ne fut que faiblement désavoué, comme on a vu[8], puisque l'Amiral en avoue assez pour se déclarer complice. Il n'y a qu'à revoir l'*Histoire des Variations*, pour en demeurer convaincu. Pour Bèze, je lui fais justice, et je reconnais *que Poltrot, après l'avoir accusé d'abord, persista jusqu'à la mort à le décharger*[1]. M. Basnage le répète, et prouve parfaitement bien ce que personne ne lui conteste; mais en récompense il ne dit mot sur ce qui charge la Réforme de tous ces crimes : c'est que Poltrot et les autres s'en expliquaient hautement, sans que personne les en reprît : ce qui montre combien la Réforme était indulgente à ces pieux assassinats. J'ai aussi reproché à Bèze *l'approbation qu'il avait donnée à l'entreprise d'Amboise, sans comparaison plus criminelle* que le meurtre de Poltrot[2]. Ce traître pouvait-il croire que ce fût un crime de massacrer le duc de Guise, après avoir vu tout le parti entrer par conjuration dans un semblable dessein contre ce prince, avec l'approbation *des plus doctes théologiens* de la Réforme, et de Bèze lui-même, qui en trouve, comme on a vu[3], le dessein très-juste? C'est à quoi il fallait répondre; mais le ministre ne l'entreprend pas. J'avais encore ajouté, ce qui est hors de tout doute, *que Bèze devant l'action, ne fit rien pour l'empêcher, encore qu'il ne pût pas l'ignorer*, puisque la déclaration en était publique; et *qu'après qu'elle eût été faite, il n'oublia rien pour lui donner toute la couleur d'une action inspirée.* Pour en être entièrement convaincu, il ne faut que lire l'*Histoire des Variations*, et voir en même temps le profond silence de M. Basnage.

XXXVI. *M. Burnet critique en vain les* Variations : *son ignorance sur le droit français est de nouveau démontrée.* — J'ai satisfait ce ministre sur ce qui regarde la France, et le lecteur peut juger si son livre, où il laisse sans réplique ce qu'il y a de plus convaincant, et où il déguise le reste avec des faussetés si évidentes, mérite le nom de Réponse. Il ne faut pas laisser croire à M. Burnet, que sa petite critique sur l'*Histoire des Variations* soit meilleure. Il s'offense du juste reproche que je lui ai fait, de parler des affaires de France comme un protestant entêté et un étranger mal instruit. Je fais plus, car je lui fais voir qu'il a pris pour le droit français, les murmures et les libelles des mécontents. Comment s'en peut-il laver, puisqu'après avoir été si bien averti, il tombe encore dans la même faute? Il ne faut qu'entendre sa critique, où il parle ainsi : « Si, dit-il[4]. M. de » Meaux s'était donné la peine de parcourir le » XXIIIe livre de M. de Thou, qui traite de l'admi- » nistration des affaires sous François II, il y aurait » trouvé tout ce que j'ai allégué concernant les opi- » nions des jurisconsultes français. » Sans doute, je l'aurais trouvé, mais dans des libelles sans nom. Car, continue notre docteur, « M. de Thou fait un » long extrait d'un livre écrit sur la fin du mois » d'octobre de l'an 1559 contre la part qu'une » femme et des étrangers, prenaient au gouverne- » ment du royaume. » Il est vrai que tout cela se trouve dans cet extrait, et on y trouve encore « que » les rois de France ne sont en âge de régner par » eux-mêmes qu'à vingt-cinq ans[5]. » Mais on y trouve en même temps, que ce livre qu'on fait tant valoir, est *un libelle* sans nom d'auteur, qu'on sema parmi le peuple pour l'émouvoir, et que M. de Thou a rapporté comme un fidèle historien, de même

1. *Basn.* — 2. *Var., idem.* — 3. *Basn., idem.* — 4. *Brant., Le Lab., addit., l.* I, *t.* I, *p.* 388. — 5. *Var., liv.* X, *n.* 51. — 6. *Cast., l,* I, *ch.* 5, *p.* 9. — 7. *Basn., n.* 521. — 8. *Var., liv.* X, *n.* 54, 55.

1. *Var., liv.* X, *n.* 55. — 2. *Idem.* — 3. Ci-dessus, *n.* 18. — 4. *Crit., p.* 35. — 5. *Idem*, 634.

qu'il a rapporté dans le même endroit, « les dis-» cours licencieux qu'on répandait artificieusement » parmi le peuple, sous prétexte de défendre la » liberté publique. » Voilà les jurisconsultes de M. Burnet, et les sources où il a puisé les maximes du droit public des Français.

XXXVII. *Suite de la conviction de M. Burnet, qui vient au secours de la Réforme.* — Mais puisque cent ans après que tous ces petits écrits sont dissipés, et que l'histoire en a reconnu la malignité, M. Burnet se met encore à la tête de ses réformés pour les défendre, venons au fond. C'est un fait constant que François II était reconnu pour majeur dans tout le royaume : la reine sa mère présidait à ses conseils : Antoine, roi de Navarre, premier prince du sang, qui fut sollicité de troubler le gouvernement, ne se laissa pas ébranler, non plus que les autres princes du sang[1] : le seul prince de Condé, que ses liaisons avec l'Amiral et les huguenots rendaient suspect dès lors, fit quelques démarches qui n'eurent aucun effet, et qu'on traita de séditieuses : tout était tranquille : on murmurait contre les princes de Guise, comme on fait contre les autres favoris bons ou mauvais : que sert ici de parler des prétextes dont on se servit? le fond était que les mécontents voulaient obliger le roi à former son conseil à leur gré. Cependant on ne niait pas que le duc de Guise n'eût sauvé l'Etat en plusieurs rencontres, et qu'au grand bonheur de la France il n'eût été bien avant dans les affaires, sous le règne précédent. Metz et Calais sont des témoins immortels de son zèle pour le bien de l'Etat : on s'obstinait néanmoins à lui trouver le cœur étranger malgré ses services, et encore que la branche d'où il était issu eût fait tige en France. Quoi qu'il en fût, ce qui décidait contre les auteurs du libelle, c'est que le gouvernement était reconnu par les armées et par les provinces, dans toutes les compagnies et dans tous les ordres du royaume : en sorte que les affaires allaient leur train sans contradiction jusqu'au tumulte d'Amboise, auquel tous ces libelles préparaient la voie.

Tous ces faits sont bien constants dans notre histoire, et en particulier dans celle de M. de Thou. Disons plus : M. Burnet ne nie pas lui-même que dès l'an 1374 il n'y eût une ordonnance de Charles V, surnommé le Sage, et en effet le plus avisé et le plus prévoyant de tous nos rois, qui réglait les majorités à quatorze ans, ou pour mieux dire à la quatorzième année. Notre auteur fait semblant de croire que cette ordonnance ne fût pas suivie ; mais c'est nier, non quelques faits particuliers, mais une suite de faits si constants, qu'il n'y a pas moyen de les désavouer; puisqu'on sait non-seulement que cette ordonnance de Charles V a été souvent confirmée par ses successeurs, mais encore dans le fait que toutes les minorités arrivées depuis, ont été réglées sur ce pied-là. Et d'abord Charles VI, fils de Charles V, fut déclaré majeur à l'âge qui y était porté. Les autres rois jusqu'à Charles VIII étaient venus à la couronne en âge viril : mais Charles VIII avait seulement treize ans et demi à la mort de Louis XI son père. Cependant *il fut ordonné dans les Etats de Tours*[2], *qu'il n'y aurait aucun régent en France :* sa personne fut confiée à madame de Beaujeu sa sœur aînée, *de quoi Louis, duc d'Orléans, ne fut pas content ;* mais la majorité du jeune roi n'en fut pas moins reconnue. Après les règnes de Louis XII, de François I[er] et de Henri II, François II fut le premier qui tomba dans le cas de l'ordonnance de Charles V, et encore qu'il n'eût que quinze ans, il fut naturellement et sans aucune contradiction reconnu majeur, conformément aux derniers exemples de Charles VI et de Charles VIII, où l'autorité des Etats généraux avait passé. La maxime était si constante, qu'elle fut suivie sans difficulté sous Charles IX, frère et successeur de François II, qui fut aussi sans contradiction, déclaré majeur dans sa quatorzième année, et gouverna son royaume par les conseils de la reine sa mère, qui avait été régente. Car pour les reines, que l'auteur sans nom du libelle séditieux voulait exclure absolument du gouvernement, il en était démenti par les exemples des siècles passés. Les régences, quoique malheureuses, de Frédegonde et de Brunehaud, ne laissent pas de faire connaître l'ancien esprit de nos ancêtres dès l'origine de la monarchie ; et sans ici alléguer les autres régences, celle de la reine Blanche était en vénération à tous les peuples. Il y avait tant d'autres exemples anciens et modernes d'une semblable conduite, qu'on ne pouvait les nier sans impudence. Ainsi le gouvernement n'eut rien d'extraordinaire ni d'irrégulier sous François II, et M. Burnet n'a pu l'improuver qu'en préférant les libelles aux ordonnances, et les cabales aux conseils publics.

XXXVIII. *M. Burnet falsifie le passage de M. de Thou dont il se prévaut contre Du Tillet.* — C'est ainsi que Du Tillet, reconnu par tous les Français pour le plus savant et le plus fidèle interprète du gouvernement de France, est devenu odieux à cet auteur, à cause qu'il était du parti royal : il voudrait même nous faire accroire que *M. de Thou censure Du Tillet, et favorise son adversaire*[1] ; mais il ne faut que ce seul endroit pour découvrir la mauvaise foi de M. Burnet, puisque, loin d'avoir censuré le livre de Du Tillet, M. de Thou lui donne au contraire ce grand éloge : « que ce livre qu'on » avait blâmé dans le temps qu'il fut publié, en » haine de ceux de Guise pour qui il fut fait, fut rap-» pelé en usage par le chancelier de l'Hospital du-» rant la minorité de Charles IX, et élevé à un si » haut point d'autorité, qu'on lui donna rang parmi » les ordonnances de nos rois[2]. » Ce qu'il dit, que ce livre de Du Tillet fut rappelé en usage, c'est qu'ayant été imprimé d'abord par ordre du roi, les cabales le décrièrent ; mais *la face des choses étant changée*, comme parle M. de Thou[3], *et l'expérience ayant fait voir que ceux qui voulaient s'attirer l'autorité* (durant la minorité des rois), *avaient mis par leur ambition dans un extrême péril l'Etat divisé de factions ;* tout le monde connut clairement qu'il en fallait revenir aux maximes que Du Tillet avait établies par tant d'ordonnances et tant d'exemples : et en effet, après la décision d'un aussi grave chancelier que Michel de l'Hospital, ce qu'avait écrit cet auteur passa pour inviolable parmi nous, comme tiré des archives et des registres publics, qu'il avait maniés longtemps avec autant de fidélité

1. *Thuan.*, XXIII, *p.* 626. — 2. *Du Tillet*, *Chron. abreg. des rois de France.*

1. *Crit.*, *p.* 37. — 2. *Thuan.*, 23, *p.* 638. — 3. *Idem.*

que d'intelligence. Voilà comme M. de Thou a censuré Du Tillet, et voilà comme M. Burnet lit ses auteurs.

Il n'a point trouvé d'autre remède à ce passage de M. de Thou que de le corrompre. Au lieu que M. de Thou dit précisément « que le livre de Du » Tillet fut rappelé en usage par le chancelier de » l'Hospital : *Is liber in usum revocatus fuit à Mi-* » *chaële Hospitalio* , » il lui fait dire *que c'est l'ordonnance de Charles V* qui fut rappelée en usage par ce savant chancelier : au lieu que M. de Thou continue à dire que ce livre *mérita tant d'autorité, qu'il fut mis au rang des ordonnances*, M. Burnet lui fait dire *que l'ordonnance de Charles V* (dont il n'est fait nulle mention en cet endroit de M. de Thou) *fut insérée entre les édits royaux :* comme si une ordonnance reçue tant de fois par les Etats généraux, et si constamment pratiquée, eût eu besoin de recevoir une nouvelle autorité du chancelier de l'Hospital, ou que ce fût une chose bien rare de mettre un édit royal si authentique parmi les édits royaux. Ce qu'il y avait de rare et de remarquable, c'est de donner cette autorité au livre d'un particulier; et c'est ce qui arriva, dit M. de Thou, à celui de Du Tillet : tant on le jugea rempli des sentiments et de la doctrine de toute la France.

Que M. Burnet cesse donc de parler de nos affaires, puisque, toutes les fois qu'il y met la main, il augmente sa confusion; et qu'il cesse d'attribuer à M. de Thou ses erreurs et ses ignorances, en falsifiant comme il fait un si grand auteur. Il triomphe cependant, et comme s'il avait fermé la bouche à tous les Français, il insulte au gouvernement de France [1]. Je ne daignerai lui répondre : ce n'est pas à un homme de cette trempe de censurer le gouvernement de la plus noble et de la plus ancienne de toutes les monarchies : et en tout cas, s'il nous veut donner pour modèle celui d'Angleterre, il devrait attendre qu'il eût pris une forme arrêtée, et qu'on y fût du moins convenu d'une règle stable et fixe pour la succession, qui est le fondement des Etats.

XXXIX. *On marque à M. Burnet, qui se rétracte sur la régence du roi de Navarre, jusqu'où il devait pousser ses rétractations.* — Je louerai la rétractation que fait cet auteur de l'erreur où il est tombé sur la régence prétendue du roi de Navarre [2]; mais on ne doit pas se faire honneur de si peu de chose, pendant qu'on persiste à soutenir des erreurs bien plus essentielles. Si M. Burnet avait à se repentir, c'était d'avoir donné son approbation aux révoltes des protestants : c'était d'avoir autorisé la plus noire des conjurations, c'est-à-dire celle d'Amboise; et pour passer à d'autres matières, c'était d'avoir mis au rang des plus grands saints, un Cranmer qui n'a jamais refusé sa main, sa bouche, son consentement, aux iniquités et aux violences d'un roi injuste; qui lui a sacrifié durant treize ans sa religion et sa conscience; qui en mourant a renié deux fois sa croyance, et dont on ose encore comparer la perpétuelle et infâme corruption à la faiblesse de saint Pierre, qui n'a duré qu'un moment, et qui fut si tôt expiée par des larmes intarissables.

XL. *La Réforme a introduit dans l'Ecosse des assassinats et des rébellions que M. Burnet colore aussi mal que celles de France. Addition notable à l'*Histoire des Variations. — Il ne peut rester aucun doute sur les révoltes de la Réforme en France : et les palliations de M. Burnet sont aussi faibles pour les excuser, que celles de M. Basnage; mais peut-être qu'il aura mieux réussi à colorer les rébellions de son pays. C'est ce qu'il est bon d'examiner pendant que nous sommes sur cette matière. Il est constant dans le fait, que l'esprit de sédition et de révolte parut en Ecosse comme en France et partout ailleurs, dès que la nouvelle Réforme y fut portée. Elle se contint comme en France sous les règnes forts, tel que fut celui de Jacques V. Comme en France, elle s'emporta aux derniers excès sous les faibles règnes et dans les minorités, telle que fut celle de Marie Stuart, qui avait à peine six jours lorsqu'elle vint à la couronne. Une si longue minorité, et l'absence de la jeune reine qui était en France, où elle épousa le dauphin François, donnèrent lieu aux réformés de son royaume de tout entreprendre contre elle. Ils commencèrent à s'autoriser par l'assassinat du cardinal David Beton, archevêque de Saint-André, et primat du royaume. Il est constant, de l'aveu de tous les auteurs, et entre autres de M. Burnet [1], que le prétendu martyre de Georges Vischard, un des prédicants de la Réforme, donna lieu à la conjuration par laquelle ce cardinal perdit la vie. On répandit une opinion qu'il était digne de mort pour avoir fait mourir Vischard contre les lois [2]; que si le gouvernement n'avait pas assez de force alors pour punir, c'était aux particuliers à prendre ce soin, et que les assassins d'un usurpateur avaient de tout temps été estimés dignes de louanges. C'est ce que raconte M. Burnet. On reconnaît le génie de la Réforme, qui a toujours de bonnes raisons pour se venger de ses ennemis, et usurper la puissance publique. Les conjurés, prévenus de ces sentiments, entrèrent dans le château du cardinal, et l'ayant engagé à leur ouvrir la porte de sa chambre où il s'était barricadé, ils le massacrèrent sans pitié. Ainsi ils joignirent la perfidie à la cruauté. « La mort de Beton, dit M. Bur- » net, fit porter des jugements assez opposés. Il se » trouva des personnes qui voulurent justifier les » conjurés, en disant qu'ils n'avaient rien fait que » tuer un voleur insigne. D'autres, bien aises que » le cardinal fût mort, condamnaient pourtant la » manière dont on l'avait assassiné, et y trouvaient » TROP DE PERFIDIE et de cruauté. » S'il y en eût eu un peu moins, l'affaire aurait pu passer. C'est sur cet acte sanguinaire que la Réformation a été fondée en Ecosse : et il est bon de remarquer, comment il est raconté dans un livre imprimé à Londres, qui a pour titre : *Histoire de la Réformation d'Ecosse* [3]. Après s'être saisis du château et de la chambre du cardinal, par la perfidie qu'on vient de voir, les conjurés « le trouvèrent assis » dans une chaire qui leur criait : Je suis prêtre, » je suis prêtre, ne me tuez pas! Jean Leslé sui- » vant ses anciens vœux, frappa le premier, et lui » donna un ou deux coups, comme fit aussi Pierre » Carmichaelle. Mais Jacques Malvin, HOMME D'UN » NATUREL DOUX ET TRÈS-MODESTE, croyant qu'ils » étaient tous deux en colère, les arrêta en disant :

1. *Crit.*, *p.* 37. — 2. *Idem*, *p.* 34, 35.

1. *Hist. de la Réf.*, *t.* I, *liv.* III, *p.* 461 *et suiv.* — 2. *Burn.*, *idem.* — 3. *Hist. de la Réf. d'Ecosse. A Londres*, 1644, *p.* 72.

» Cet œuvre et jugement de Dieu doit être fait avec » une plus grande gravité. Alors présentant la » pointe de l'épée au cardinal, il lui dit : Repens- » toi de ta mauvaise vie passée, et en particulier » d'avoir répandu le sang de ce notable instrument » de Dieu, Georges Vischard, qui, consumé par le » feu devant les hommes, crie néanmoins ven- » geance contre toi; et nous sommes envoyés de » Dieu pour en faire le châtiment. Car je proteste » ici en présence de mon Dieu, que ni la haine de » ta personne, ni l'amour de tes richesses, ni la » crainte d'aucun mal que tu m'aurais pu faire en » particulier, ne m'ont porté ou ne me portent à » te frapper; mais seulement parce que tu as été » et que tu es encore un ennemi obstiné de Jésus- » Christ et de son Evangile. Ensuite il lui donna » deux ou trois coups d'épée au travers du corps. » On n'avait jamais vu encore de douceur ni de modestie de cette nature, ni la pénitence prêchée à un homme en cette forme, ni un assassinat si religieusement commis. On voit combien sérieusement tout cela est raconté dans l'*Histoire de la Réformation d'Ecosse*. C'est en effet par cette action, que les réformés commencèrent à prendre les armes; et on lui donne partout dans cette histoire, l'air d'une action inspirée pour l'honneur de l'Evangile. Tout le monde fut persuadé que les ministres étaient du complot : mais pour ne raconter ici que les choses dont M. Burnet demeure d'accord, il est certain que les conjurés s'étant emparés du château où ils avaient fait le meurtre, et y ayant soutenu le siége pour éviter la juste vengeance de leur sacrilége, *quelques nouveaux prédicateurs allèrent s'y réfugier avec eux*[1]. Cette marque d'intelligence et de complicité est manifeste. Les coupables du même crime cherchent naturellement un même refuge. Mais il faut voir de quelle couleur M. Burnet a voulu couvrir cette honteuse action de ses prédicants. « Ces nouveaux prédicateurs, dit-il[2], » lorsque le coup eût été fait, allèrent véritable- » ment se réfugier dans le château où les assassins » s'étaient mis à couvert; mais aucun d'eux n'é- » tait entré dans cette conjuration, pas même par » un simple consentement; et si plusieurs tâchè- » rent ensuite de pallier l'énormité de ce crime, je » ne trouve point qu'aucun entreprit de le justi- » fier. » On voit déjà deux faits constants : l'un, que *ces nouveaux prédicateurs* eurent le même asile que les meurtriers; et l'autre qu'ils pallièrent l'énormité du meurtre. Voilà, de l'aveu de M. Burnet, les premiers fruits de la Réforme : on y pallie selon lui les crimes les plus énormes. Hé! que voulaient-ils qu'ils fissent? qu'ils donnassent ouvertement leur approbation, pour se rendre exécrables à tout le genre humain? C'est ainsi que la Réforme commence. Tout ce qu'on peut dire en faveur de ses auteurs, c'est qu'en palliant les assassinats les plus barbares, ils n'en étaient pas venus jusqu'à l'excès de les approuver ouvertement. M. Burnet ajoute que « comme ces nouveaux » prédicateurs appréhendèrent que le clergé ne » vengeât sur eux la mort de Beton, ils se retirè- » rent dans le château » où ils s'étaient réfugiés. C'est, en voulant les excuser, achever de les convaincre. Car je demande, quand a-t-on vu des innocents se ranger volontairement avec les coupables? et si, au lieu de se disculper ou de se mettre à couvert de la vengeance publique, ce n'est pas là au contraire en se déclarant complice, l'irriter davantage? Quel exil ne devait-on pas plutôt choisir qu'un asile si infâme, et pouvait-on s'éloigner trop de gens si indignes de vivre? Cependant M. Burnet raconte lui-même qu'un nommé *Jean Rough*, un de ces nouveaux prédicateurs de l'Evangile, *prit sa route en Angleterre*[1]; mais ce fut *à cause qu'il ne put souffrir la licence des soldats de la garnison, de qui la vie faisait honte à la cause dont ils se couvraient :* c'est-à-dire à la Réforme. Ce ne fut ni l'assassinat commis avec perfidie sur la personne d'un cardinal et d'un archevêque, ni l'audace de le défendre par les armes contre la puissance publique, qui firent horreur à ce prédicant, mais seulement la licence des soldats : il aurait toléré en eux l'assassinat et la rébellion, si le reste de leur vie eût un peu mieux soutenu le titre de réformés qu'ils se donnaient. Au surplus, et lui et les autres docteurs de la Réforme se joignirent aux meurtriers, et ils cherchèrent des excuses à leur crime.

1. *Bur., Hist. de la Réf.* — 2. *Idem.*

Je trouve au nombre de ceux qui se joignirent à ces assassins, Jean Knox, ce fameux disciple de Jean Calvin, et le chef des réformateurs de l'Ecosse[2]. On le croit auteur de l'*Histoire de la Réformation d'Ecosse*, où l'on vient de voir l'assassinat étalé avec autant d'appareil et d'aussi belles couleurs qu'on aurait pu faire les actions les plus approuvées. Il est bien constant d'ailleurs que Jean Knox se retira comme les autres prédicants dans le château avec les meurtriers; et tout ce qu'on dit pour l'excuser, c'est qu'il ne s'y mit avec eux qu'après la levée du siége : comme si, en quelque temps que ce fût, je ne dis pas un réformateur, mais un homme de bien, n'eût pas dû avoir en horreur les auteurs d'un crime si énorme, et les éviter comme des monstres. Les plus zélés défenseurs de ce chef de la Réforme d'Ecosse demeurent d'accord que cette action est insoutenable. M. Burnet n'a osé la remarquer, et il dissimule encore ce que raconte Buchanan, et après lui M. de Thou[3], que Jean Knox reprenait *ceux du château, des viols et des pilleries qu'ils faisaient dans le voisinage :* mais sans qu'on ait remarqué que jamais, non plus que Jean Rough, il leur ait dit le moindre mot de leur assassinat.

Il aurait trop démenti sa propre doctrine. Car c'est lui qui dans ce fameux *Avertissement à la noblesse et au peuple d'Ecosse*, ne craint point d'écrire ces mots[4] : « J'assurerai hardiment que les gentils- » hommes, les gouverneurs, les juges et le peuple » d'Angleterre, devaient non-seulement résister à » Marie, leur reine, cette nouvelle Jézabel, dès lors » qu'elle commença à éteindre l'Evangile, mais en- » core la faire mourir avec tous ses prêtres et tous » ceux qui entraient dans ses desseins. » Qui doute donc qu'avec ces principes un tel homme ne dût approuver le meurtre du cardinal Béton, puisqu'il aurait même approuvé celui de la reine d'Angleterre et de tous ses prêtres, non-seulement depuis qu'elle eût puni du dernier supplice les auteurs de la Réforme, mais encore dès le moment qu'elle commença à la vouloir supprimer?

1. *Bur., p.* 463. — 2. *Buch., l.* xv; *Thuan., l.* III. — 3. *Thuan., idem.* — 4. *Jo. Knox Admon. ad nob. et pop. Scot.*

Tels ont été les sentiments des auteurs, et, comme on les appelle dans le parti, des apôtres de la Réforme, bien éloignés en cela comme en tout le reste, des apôtres de Jésus-Christ. Ce Jean Knox est encore celui dont le violent discours anima tellement le peuple réformé de Perth à la sédition, qu'il en arriva des meurtres et des pilleries par toute la ville, que l'autorité de la régente ne put jamais apaiser. Depuis ce temps, la révolte ne cessa de s'augmenter : la reine n'eut plus d'autorité, qu'autant, dit M. Burnet, *qu'il plut à ses peuples de dépendre de ses volontés :* ils secondèrent les desseins de la reine Elisabeth, et on sait jusqu'où ils poussèrent leur reine Marie Stuart.

On trouve, dans l'*Histoire d'Ecosse*, qu'après qu'elle eût été condamnée à mort, le roi, son fils, ordonna des prières pour elle; mais tous les ministres refusèrent de les faire. Il crut que la religion dont la reine faisait profession pouvait les empêcher d'obéir à ses ordres, et dressa lui-même cette formule de prière : *Qu'il plût à Dieu l'éclaircir par la lumière de la vérité, et la délivrer du péril où elle était.* Il n'y eut qu'un seul ministre qui obéit, à la réserve de ceux qui étaient domestiques du roi : les autres aimèrent mieux ne prier pas pour la conversion de leur reine, que de demander à Dieu qu'il la délivrât du dernier supplice auquel ils la voyaient condamnée.

Ils ne furent pas plus tranquilles, sous le roi Jacques, son fils, qui crut être échappé des mains de ses ennemis, plutôt que de ses sujets, lorsque l'ordre de la succession l'appela de la couronne d'Ecosse à celle d'Angleterre. Tout le monde sait ce qu'il dit des puritains ou presbytériens, et de leurs maximes toujours ennemies de la royauté. Enfin il eût cru trouver la paix dans son nouveau royaume d'Angleterre, s'il n'y eût pas trouvé cette secte, et le même esprit que Jean Knox et Buchanan avaient inspiré aux Ecossais. Mais enfin, les puritains qui en étaient pleins, ont dominé en Angleterre comme en Ecosse; ils ont fait souffrir au fils et au petit-fils de ce roi, ce qu'on sait et ce qu'on voit. L'Angleterre a oublié ce qu'elle avait conservé de meilleur de l'ancienne religion; et il a fallu, comme nous l'avons montré ailleurs[1], que la doctrine de l'inviolable majesté des rois cédât au puritanisme. Toutes les conjurations que nous avons vu s'élever en Angleterre contre les rois et la royauté ont été notoirement entreprises par des gens de ce parti. Le même parti a renouvelé de nos jours l'assassinat du cardinal Beton, en la personne d'un de ses successeurs, archevêque de Saint-André, et primat d'Ecosse comme lui. Les proclamations du meurtrier[2], et celles des autres fanatiques contre les rois et l'Etat, n'ont point eu d'autres fondements que ceux que Jean Knox et Buchanan ont établis en Ecosse contre les rois et contre ceux qui en soutenaient l'autorité; et tout ce qu'ont fait ces fanatiques plus que les autres, a été de prêcher sur les toits, ce que les autres se disaient mutuellement à l'oreille. Tels ont été, encore un coup, les fruits de la Réforme et de la prédication de Jean Knox et des Calvinistes; et M. Burnet, qui les imite, a donné lieu à cette addition de l'*Histoire des Variations de la Réforme.*

1. *Ve Avert., n.* 60 *et suiv.* — 2. *Proclam. de Jean Russel.*

XLI. *On revient à M. Basnage, et on convainc Luther et les protestants d'Allemagne d'avoir prêché la révolte. Thèses affreuses de Luther.* — Afin de remonter à la source, il faut aller jusqu'à Luther, et malgré les vaines défaites de M. Basnage, faire voir l'esprit de révolte dans l'Allemagne protestante. Cette dispute ira plus vite, parce qu'il y a moins de faits : mais d'abord il y en a un absolument décisif contre Luther, dans ses thèses de 1540, toutes pleines de sédition et de fureur, comme on peut le voir par la simple lecture[1]. M. Basnage excuse Luther en disant qu'il y établit « l'obéissance due au magistrat lors même qu'il » persécute, et qu'il y a décidé qu'on devait abandonner toutes choses plutôt que de lui résister[2]. » Je l'avoue; mais ce ministre ne connaît guère l'humeur de Luther qui, après avoir dit quelques vérités pendant qu'il est un peu de sens rassis, entre tout à coup en ses furies, aussitôt qu'il nomme le Pape, et ne se possède plus. C'est pourquoi, à ces belles thèses où il avait si bien établi l'autorité du magistrat, il ajoute celles-ci, dont la fureur est sans exemple[3] : « Que le Pape est un loup-garou » possédé du malin esprit : que tous les villages et » toutes les villes doivent s'attrouper contre lui : » qu'il ne faut attendre l'autorité, ni de juge, ni de » concile, ni se soucier du juge qui défendrait de le » tuer : que si ce juge ou les paysans sont tués » eux-mêmes dans le tumulte par ceux qui poursuivent ce monstre, ils n'ont que ce qu'ils méritent : on ne leur a fait aucun tort : *Nihil injuriæ* » *illis illatum est.* » Ne voilà-t-il pas le juge ou le magistrat bien en sûreté sous l'autorité de Luther? Il poursuit : « Qu'il ne faut point se mettre en » peine, si le Pape est soutenu par les princes, par » les rois, par les césars même : que qui combat » sous un voleur, est déchu de la milice aussi bien » que du salut éternel : et que ni les princes, ni les » rois, ni les césars, ne se sauvent pas de cette loi » sous prétexte qu'ils sont défenseurs de l'Eglise, » parce qu'ils sont tenus de savoir ce que c'est que » l'Eglise. » M. Basnage passe tout cela, et ne craint pas d'assurer que Luther n'attaque que *l'autorité usurpée et tyrannique des Papes*[4], sans seulement daigner remarquer qu'il n'attaque pas moins violemment, non-seulement les juges et les magistrats, mais encore et nommément, les rois et les princes, et même les empereurs qui le soutiennent : qu'il les dégrade de la milice : qu'il les met au rang des bandits qui combattent sous un chef de voleurs, et qu'il abandonne leur vie au premier venu. Ce n'est pas là seulement permettre de prendre les armes pour se défendre des persécuteurs : c'est ouvertement se rendre agresseurs, et contre le Pape et contre les rois qui défendront de le tuer; et on ne peut pas pousser la révolte à un plus grand excès. Le chef des réformateurs a introduit ces maximes.

XLII. *Les guerres de la Ligue de Smalcalde : l'électeur de Saxe et le landgrave, mal justifiés par M. Basnage, et condamnés par eux-mêmes comme par toute l'Allemagne.* — Ces thèses, soutenues d'abord en 1540, furent jugées dignes par Luther d'être renouvelées en 1545, quelques mois avant sa

1. *Luth., t.* I, *p.* 407; *Sleid.*, XVI; *Var., liv.* VIII, *n.* 1. — 2. *Basn., t.* I, *II part., ch.* VI, *p.*, 16. — 3. *Idem, Th.* 58 *et seq.* — 4. *Basn., idem, p.* 506.

mort : et ce cygne mélodieux (car c'est ainsi qu'on prétend que le prophète Jean Hus a nommé Luther), répéta cette chanson en mourant. Elle fut suivie des guerres civiles de Jean Frédéric, électeur de Saxe, et de Philippe, landgrave de Hesse, contre l'empereur, pour soutenir la Ligue de Smalcalde[1]. M. Basnage fait semblant de me vouloir prendre par mes propres paroles, à cause de ce que j'ai dit[2], que l'empereur témoignait que ce n'était pas pour la religion qu'il prenait les armes. C'était donc, dit M. Basnage[3], une guerre politique. Il raisonne mal : pour savoir le sentiment des protestants, il ne s'agit pas de remarquer ce que disait Charles V, mais ce que disaient les protestants eux-mêmes. Or j'ai fait voir[4], et il est constant par leur manifeste, et par Sleidan qui le rapporte[5], qu'ils s'autorisaient du prétexte de la religion et de l'Evangile, que l'empereur, disaient-ils, attaquait en leurs personnes, mêlant partout l'Antechrist romain, comme les thèses de Luther et tous ses autres discours le leur apprenaient : c'était donc, dans l'esprit des protestants, une guerre de religion, et on pouvait se révolter par ce principe.

M. Basnage en convient[6]; mais il croit sauver la Réforme, en disant qu'outre le motif de la religion, les princes alléguaient encore les raisons d'Etat. Il raisonne mal, encore un coup. Car il suffit pour ce que je veux, sans nier les autres prétextes, que la religion en ait été l'un, et même le principal, puisque c'était celui-là qui faisait le fondement de la Ligue, et dont les armées rebelles étaient le plus émues.

Le raisonnement du ministre a un peu plus d'apparence, lorsqu'il dit que les princes d'Allemagne sont des souverains[7]; d'où il conclut qu'ils peuvent légitimement faire la guerre à l'empereur. Néanmoins il se trompe encore, et sans entrer dans la discussion des droits de l'empire, dont il parle très-ignoramment, aussi bien que du droit des vassaux, Sleidan dit expressément en cette occasion, comme il a été remarqué dans l'*Histoire des Variations*[8], que le duc de Saxe, le plus consciencieux des protestants, ne voulait pas « que Charles V fût » traité d'empereur dans le manifeste, parce qu'au- » trement on ne pourrait pas lui faire la guerre » légitimement : *Alioqui cum eo belligerari non li-* » *cere.* » M. Basnage passe cet endroit selon sa coutume, parce qu'il est décisif et sans réplique. Il est vrai que le landgrave n'eut point ce scrupule : mais c'est qu'il n'avait pas la conscience si délicate, témoin son intempérance, et ce qui est pis, sa polygamie, qui fait la honte de la Réforme. Il est vrai encore que le duc de Saxe entreprit la guerre, ensuite du bel expédient dont on convint, de ne traiter pas Charles V comme empereur, mais *comme se portant pour empereur*[9]. Mais tout cela sert à confirmer ce que j'ai établi partout, que la Réforme est toujours forcée par la vérité à reconnaître ce qui est dû aux puissances souveraines, et en même temps toujours prête à éluder cette obligation par de vains prétextes. M. Basnage n'a donc qu'à se taire, et il le fait : mais il faudrait donc renoncer à la défense d'une cause qui ne se peut soutenir que par de telles dissimulations.

1. *Sleid.*, *lib.* XVI. — 2. *Var.*, *liv.* VIII, *n.* 3. — 3. *Basn.*, *p.* 504. — 4. *Var.*, *liv.* VIII, *n.* 3. — 5. *Sleid.*, XVII. — 6. *Basn.*, *p.* 505. — 7. *Idem*, *p.* 501 *et suiv.* — 8. *Sleid.*, XVII; *Var.*, *liv.* VIII, *n.* 3. — 9. *Sleid.*, *ibid.*; *Var.*, *ibid.*

Il dissimule encore ce qui est constant, que ces princes proscrits par l'empereur comme de rebelles vassaux, furent contraints d'acquiescer à la sentence; que le duc en perdit son électorat et la plus grande partie de son domaine; que l'empereur donna l'un et l'autre; que cette sentence tint et tient encore; en un mot, qu'il punit ces princes comme des rebelles, et les tint comme prisonniers non-seulement de guerre, mais encore d'Etat; sans que l'Allemagne réclamât, ni que les autres princes fissent autre chose que de très-humbles supplications et des offices respectueux envers l'empereur. M. Basnage soutient indéfiniment que les princes d'Allemagne, lorsqu'ils font la guerre à l'empereur, ne demandent ni grâce ni pardon[1]. Ceux-ci le demandèrent souvent et avec autant de soumission que le font des sujets rebelles, et jurèrent à l'empereur une fidèle obéissance comme une chose qui lui était due. Tout cela, dis-je, est constant par l'autorité de Sleidan et de toutes les histoires[2] : ce qui montre dans cette occasion, quoi qu'en dise M. Basnage, une rébellion manifeste, pendant qu'il est certain d'ailleurs que la religion en fut le motif : qui est tout ce que j'avais à prouver.

XLIII. *Le livre des protestants de Magdebourg.* — Dans ce temps, après la défaite de l'électeur et du landgrave, arriva la fameuse guerre de ceux de Magdebourg, et le long siége que cette ville soutint contre Charles V. Les protestants se défendirent par maximes autant que par armes, et publièrent en 1550 le livre qui avait pour titre : *Du droit des magistrats sur leurs sujets,* où ils soutiennent à peu près la même doctrine que le ministre Languet, sous le nom de Junius Brutus, que Buchanan, que David Paré, que les autres protestants, et depuis peu M. Jurieu ont établie, c'est-à-dire celle qui donne aux peuples sujets un empire souverain sur leurs princes légitimes, aussitôt qu'ils croiront avoir raison de les appeler tyrans.

XLIV. *La guerre commencée par les protestants et le landgrave avec l'approbation de Luther : silence de M. Basnage sur tout cet endroit.* — Il ne plaît pas à M. Basnage, que Luther ait mis en feu toute l'Allemagne. Qu'on lise le IIe livre *des Variations*, on y trouvera que les luthériens furent les premiers qui armèrent pour leur religion, sans que personne ne songeât encore à les attaquer[3]. Un traité imaginaire entre George, duc de Saxe, et les catholiques en fut le prétexte : il demeura pour constant que ce traité n'avait jamais été : cependant tout le parti prit les armes : Mélanchton est troublé *du scandale dont la bonne cause allait être chargée*[4], et ne sait comment excuser les exactions énormes que fit le landgrave, toujours peu scrupuleux, pour se faire dédommager d'un armement, constamment et de son aveu, fait mal à propos et sur de faux rapports. Mais Luther approuva tout, et sans aucun respect ni ménagement pour la maison de Saxe, dont il était sujet, il ne menaça de rien moins le duc George, qui était un prince de cette maison, que de le faire *exterminer* par les autres princes. N'est-ce pas là allumer la guerre civile? Mais M. Basnage ne le veut pas voir, et il passe tout cet endroit des *Variations* sous silence.

1. *Basn.*, *p.* 501. — 2. *Sleid.*, XVII, XVIII, XIX, XX, XXIV. — 3. *Var.*, *liv.* II, *n.* 11; *Sleid.*, VI. — 4. *Var.*, *id.*; *Mel.*, IV. 70, 72.

XLV. *Les ligues contre l'empereur que Mélanchton avait détestées, comme contraires à l'Evangile, sont autorisées par Luther et par Mélanchton même.* — En voici un où il croit avoir plus d'avantage. On a rapporté dans cette histoire un célèbre écrit de Luther, où « encore que jusqu'alors il eût enseigné qu'il n'était pas permis de résister aux » puissances légitimes, » il déclarait maintenant, contre ses anciennes maximes, « qu'il était permis » de faire des ligues pour se défendre contre L'EMPEREUR et contre tout autre qui ferait la guerre » EN SON NOM, et que non-seulement le droit, mais » encore la nécessité ET LA CONSCIENCE mettaient les » armes en main aux protestants[1]. » J'avais à prouver deux choses : l'une que Luther fit cette déclaration après avoir été expressément consulté sur la matière : je le prouve par Sleidan qui rapporte la consultation des théologiens et jurisconsultes où il assista, et où il donna son avis tel qu'on vient de le rapporter[2] : l'autre que le même Luther mit son sentiment par écrit, et « que cet écrit de Luther » répandu dans toute l'Allemagne fut comme le son » de tocsin pour exciter toutes les villes à faire des » ligues : » ce sont les propres termes de Mélanchton dans une lettre de confiance qu'il écrit à son ami Camérarius : et le fait que je rapporte est incontestable par le témoignage constant de ces deux auteurs.

Ajoutons que Mélanchton même, quelque horreur qu'il eût toujours eue des guerres civiles, consentit à cet écrit. Car après avoir enseigné *que tous les gens de bien doivent s'opposer à ces ligues;* après s'être glorifié *de les avoir dissipées l'année auparavant*[3], comme il a été démontré dans l'*Histoire des Variations* par ses propres termes[4] : à la fin il s'y laisse aller quoiqu'en tremblant et comme malgré lui. « Je ne crois pas, dit-il[5], qu'il faille blâmer » les précautions de nos gens : il peut y avoir de » justes raisons de faire la guerre : Luther a écrit » très-modérément, et on a bien eu de la peine à » lui arracher son écrit : je crois que vous voyez » bien, mon cher Camérarius, que nous n'avons » point de tort. » Tout le reste qu'on peut voir dans l'*Histoire des Variations*, est de même style. Ainsi quoiqu'ils eussent peine à apaiser leur conscience, Luther et Mélanchton même franchirent le pas : toutes les villes suivirent, et la Réforme se souleva contre l'empereur par maxime.

XLVI. *Falsification d'un passage de Mélanchton, objectée témérairement par M. Basnage.* — M. Basnage m'objecte « que le passage de Mélanchton » que je cite est falsifié[6] : Mélanchton se plaint, » poursuit-il, qu'on a publié cet écrit dans toute » l'Allemagne après l'avoir tronqué : M. de Meaux » efface ce mot qui détruit sa preuve : car on sait » bien que l'écrit le plus pacifique et le plus judi- » cieux peut produire de mauvais effets quand il est » tronqué. » Voyons si ce mot ôté affaiblit ma preuve; ou même s'il sert quelque chose à la matière. Je ne cherchais pas dans Mélanchton le sentiment de Luther : il n'en parle qu'obscurément à un ami qui savait le fait d'ailleurs. C'est de Sleidan que nous l'apprenons, et ce sentiment de Luther était en termes formels, *de permettre de se liguer pour prendre les armes même contre l'empereur.* On en a vu le passage, qui ne souffre aucune réplique : aussi M. Basnage n'y en fait-il pas. De cette sorte ma preuve est complète : la doctrine de Luther est claire, et nous n'avons besoin de Mélanchton que pour en apprendre les mauvais effets. Il nous les découvre en trois mots lorsqu'il se plaint que *l'écrit donna le signal à toutes les villes pour former des ligues;* ces ligues qu'il se glorifiait *d'avoir dissipées;* ces ligues que *les gens de bien devaient tant haïr.* Les ligues étaient donc comprises dans cet écrit de Luther, et les ligues contre l'empereur, puisque c'était celles dont il s'agissait, et pour lesquelles on était assemblé; l'écrit n'était pas *tronqué* à cet égard, et c'est assez. Qu'on en ait, si vous voulez, retranché les preuves dont Luther soutenait sa décision, ou que Mélanchton se plaigne qu'on la laisse trop sèche et trop crue en lui ôtant les belles couleurs dont sa douce et artificieuse éloquence l'avait peut-être parée : quoi qu'il en soit, le fait est constant, et le mot que j'ai omis ou par oubli ou comme inutile, l'était en effet. Mais enfin rétablissons ce mot oublié, si M. Basnage le souhaite : quel avantage en espère-t-il? si cet écrit *tronqué*, qui soulevait toutes les villes contre l'empereur, déplaisait à Luther, que ne le désavouait-il? si la fierté de Luther ne lui permettait pas un tel désaveu, où était la modération dont Mélanchton se faisait honneur? était-ce assez de se plaindre à l'oreille d'un ami d'un écrit tronqué, pendant qu'il courait toute l'Allemagne, et y soulevait toutes les villes? Mais ni Luther, ni Mélanchton même ne le désavouent; et malgré toutes les chicanes de M. Basnage, ma preuve subsiste dans toute sa force, et la Réforme est convaincue par ce seul écrit d'avoir passé la rébellion en dogme.

XLVII. *C'est M. Basnage lui-même qui falsifie Mélanchton dans cette même matière.* — Le ministre revient à la charge; et il fait dire à Mélanchton, *que Luther ne fut point consulté sur la ligue*[1]. Mais, à ce coup, c'est lui qui tronque, et d'une manière qui change le sens. Mélanchton ne dit pas au lieu qu'il cite, c'est-à-dire, dans la lettre CXI, que Luther ne fut pas consulté sur la ligue; voici ses mots : « Personne, dit-il[2], ne nous consulte » maintenant ni Luther ni moi sur les ligues. » Il ne nie pas qu'ils n'aient été consultés : il dit qu'on ne les consulte plus *maintenant;* il avait dit dans la lettre précédente : « On ne nous consulte plus » tant sur la question, s'il est permis de se défendre » par les armes[3]. » On les avait donc consultés : on les consultait encore ; mais plus rarement, et peut-être avec un peu de détour : mais toujours la conclusion était qu'on pouvait faire des ligues, c'est-à-dire, prendre les armes contre l'empereur.

XLVIII. *La Réforme a renoncé aux belles maximes qu'elle avait d'abord établies : M. Basnage se confond lui-même.* — Ce n'était plus là le premier objet, ni ces beaux desseins de la Réforme naissante, lorsque Mélanchton écrivait au landgrave, c'est-à-dire à l'architecte de toutes les ligues : *Il vaut mieux périr*, que d'émouvoir des guerres civiles, *ou d'établir l'Evangile*, c'est-à-dire, la Ré-

1. *Var., liv.* IV, *n.* 1, 2; *Sleid., lib.* VIII, *init.* — 2. *Idem.* — 3. *Mel., lib.* IV, *Ep.* 85, 110, 111. — 4. *Var., liv.* IV, *n.* 2; *liv.* V, *n.* 32, 33. — 5. *Epist.* 110, 111. — 6. *Pag.* 506.

1. *Basn., p.* 506. — 2. *Melch., lib.* IV, *ep.* 111. — 3. *Idem*, 110.

forme *par les armes*[1] : Et encore : *Tous les gens de bien doivent s'opposer à ces ligues*[2]. On dit que Mélanchton était faible et timide ; mais que répondre à Luther, qui ne voulait que souffler pour détruire l'Antechrist romain sans guerre, sans violence, *en dormant à son aise dans son lit, et en discourant doucement au coin de son feu?* Tout cela était bien changé, quand il sonnait le tocsin contre l'empereur, et qu'il donnait le signal pour former les ligues qui firent nager toute l'Allemagne dans le sang.

Mais après tout, à quoi aboutit tout ce discours du ministre? Si on a eu raison de faire ces ligues, comme il le soutient[3] : pourquoi tant excuser Luther de les avoir approuvées? N'oserait-on approuver une bonne action? Ou bien est-ce, malgré qu'on en ait, qu'on sent en sa conscience que l'action n'est pas bonne, et que la Réforme, qui la défend le mieux qu'elle peut, ne laisse pas dans le fond d'en avoir honte?

XLIX. *Si l'auteur des* Variations *a eu tort d'attribuer à Luther les excès des anabaptistes. M. Basnage prouve très-bien ce qu'on ne lui conteste pas, et dissimule le reste.* — Il ne me reste qu'à dire un mot sur les guerres des paysans révoltés, et sur celles des anabaptistes qui se mêlèrent dans ces troubles. Le ministre s'échauffe beaucoup sur cette matière, et se donne une peine extrême pour prouver que Luther n'a point soulevé ces paysans; qu'au contraire il a improuvé leur rébellion; qu'il a défendu l'autorité du magistrat légitime, même dans son livre *de la Liberté chrétienne*, et ailleurs, jusqu'à soutenir qu'il n'est pas permis de lui résister, lors même qu'il est injuste et persécuteur; qu'il a toujours détesté les anabaptistes et leurs fausses prophéties qu'il a traitées de folles visions; qu'il a combattu de tout son pouvoir Muncer, Pfifer, et les autres séducteurs de cette secte. Il emploie un long discours à cette preuve : en un mot, il est heureux à prouver ce que personne ne lui conteste. Il a voulu avoir le plaisir de me reprocher deux ou trois fois hardiment *mes calomnies;* mais ça été en me faisant dire ce que je ne dis pas, et en laissant sans réplique ce que je dis.

Et d'abord pour ce qui regarde les anabaptistes, pourquoi s'étendre à prouver que Luther les a détestés, et s'opposa avec chaleur à leurs visions[4]? Je le savais bien, et je l'ai marqué en plus d'un endroit de l'*Histoire des Variations*[5]. Comment Luther n'aurait-il pas rejeté Muncer et les siens, qui le traitaient de second pape et de second antechrist, autant à craindre que le premier contre lequel il se soulevait? J'ai reconnu toutes ces choses, et je n'ai pas laissé pour cela d'appeler *les anabaptistes un rejeton de la doctrine de Luther*[6] : non en disant qu'il ait approuvé leurs sentiments, à quoi je n'ai pas seulement songé; mais parce qu'encore qu'il les improuvât, il était vrai néanmoins que les *anabaptistes ne s'étaient formés qu'en poussant à bout ses maximes.*

C'est ce qu'il fallait attaquer; mais on n'ose. Car qui ne sait que les anabaptistes n'ont condamné le baptême des petits enfants, et le baptême sans immersion, qu'en poussant à bout cette maxime de

1. *L.* III, *ep.* 16. — 2. *L.* IV, *ep.* 85. — 3. *Basn., idem.* — 4. *Idem, p.* 499. — 5. *Var., liv.* II, *n.* 28, *etc.* — 6. *Idem, n.* 11.

Luther : que toute vérité révélée de Dieu, est écrite, et qu'en matière de dogmes, les traditions les plus anciennes ne sont rien sans l'Ecriture? Disons plus : Luther a reproché aux anabaptistes, de s'être faits pasteurs sans mission : il s'est bien déclaré évangéliste par lui-même[1]; et il n'a fait non plus de miracles pour autoriser sa mission extraordinaire, que les anabaptistes à qui il en demandait[2]. Si Muncer et ses disciples se sont faits prophètes sans inspiration, c'est en imitant Luther qui a pris le même ton sans ordre; et on n'a qu'à lire les *Variations* pour voir qu'il est le premier des fanatiques[3].

L. *Si M. Basnage a raison de reprocher à l'auteur des* Variations *d'avoir dit qu'on ne croyait pas Luther innocent des troubles de l'Allemagne, et en particulier de ceux des anabaptistes et des paysans révoltés.* — M. Basnage me fait dire que Luther *n'était pas innocent des troubles de l'Allemagne*[4]. Déjà, ce n'était pas dire qu'il les eût directement excités; mais j'ai dit encore quelque chose de moins; voici mes paroles : « On ne croyait pas Luther innocent des troubles de l'Allemagne[5] : » il fallait me faire justice en reconnaissant que je ménageais les termes envers Luther comme envers les autres, et que je prenais garde à ne rien outrer. Car, au reste, on croyait si peu Luther innocent de ces troubles, je veux dire de ceux des paysans révoltés comme de ceux des anabaptistes, que l'empereur en fit le reproche aux protestants en pleine diète, leur disant, « que si on avait obéi au décret de » Worms, où le luthéranisme était proscrit du com- » mun consentement de tous les Etats de l'empire, » on n'aurait pas vu les malheurs dont l'Allemagne » avait été affligée, parmi lesquels il mettait au » premier rang la révolte des paysans et la secte » des anabaptistes. » C'est ce que raconte Sleidan que j'ai pris à garant de cette plainte[6]. M. Basnage est si subtil, qu'il ne veut pas que Charles V ait chargé Luther des désordres qu'il imputait au luthéranisme. « M. de Meaux, dit-il[7], ajoute du sien » que Luther fut chargé particulièrement de ce » crime dans l'accusation de l'empereur; ce qui » n'est pas : » et sur cela il s'écrie : « Est-il permis » d'ajouter et de retrancher ainsi à l'histoire? » Sans doute, lorsqu'on trouve dans l'histoire les malheurs attribués au luthéranisme, il sera toujours permis d'ajouter que c'est à Luther qu'il s'en faut prendre. Quoi qu'en dise M. Basnage, les protestants répondirent mal à ce reproche de l'empereur, lorsqu'ils se vantèrent *d'avoir condamné et puni les anabaptistes*, comme ils firent les paysans révoltés; car l'empereur ne les accusait pas *d'avoir trempé dans leur révolte*, comme le veut notre ministre[8]; mais d'y avoir donné lieu en rejetant le décret de Worms, et en soutenant Luther et sa doctrine que l'empire avait proscrite. Les effets parlaient plus que les paroles : l'empire était tranquille avant Luther : depuis lui on ne vit que troubles sanglants, que divisions irrémédiables. Les paysans, qui menaçaient toute l'Allemagne, étaient ses disciples; *et ne cessaient de le réclamer*. Le fait est constant par Sleidan[9]. Les anabaptistes étaient sortis de son sein, puisqu'ils s'étaient élevés en sou-

1. *Var., liv.* I, *n.* 27, 29. — 2. *Idem, n.* 28. — 2. *Ibid., n.* 31. — 4. *Basn., p.* 497. — 5. *Var., liv.* II, *n.* 15. — 6. *Sleid., lib.* VII; *Var., idem.* — 7. *Basn., pag.* 497. — 8. *Idem.* — 9. *Sleid., l.* V; *Var., liv.* II, *n.* 12, 15.

tenant ses maximes et en suivant ses exemples : qu'y avait-il à répondre, et que répondront encore aujourd'hui les protestants?

LI. *M. Basnage tâche en vain d'excuser Luther dans le trouble des paysans révoltés.* — Diront-ils que Luther réprimait les rebelles par ses écrits, en leur disant *que Dieu défendait la sédition?* On ne peut pas me reprocher de l'avoir dissimulé dans l'*Histoire des Variations*, puisque j'ai expressément rapporté ces paroles de Luther[1]. Mais j'ai eu raison d'ajouter en même temps, « qu'au commencement » de la sédition il avait autant flatté que réprimé » les paysans soulevés[2] : » c'est-à-dire en les réprimant d'un côté, qu'il les incitait de l'autre, tant il écrivait sans mesure. Est-ce bien réprimer une populace armée et furieuse, que d'écrire publiquement qu'on « exerçait sur elle une tyrannie qu'elle » ne pouvait, ni ne voulait, ni ne devait plus souf- » frir[3] ? » Après cela, prêchez la soumission à des gens que vous voyez en cet état, ils n'écoutent que leur passion, et l'aveu que vous leur faites, *qu'ils ne peuvent ni ne doivent pas souffrir davantage* les maux qu'ils endurent. Mais Luther passe plus avant, puisqu'après avoir écrit séparément aux seigneurs et à leurs sujets rebelles, dans un écrit qu'il adressait aux uns et aux autres, il leur criait qu'ils avaient « tort tous deux, et que s'ils ne po- » saient les armes, ils seraient tous damnés[4]. » Parler en cette sorte, non pas aux sujets rebelles seulement comme il fallait, mais aux sujets et aux seigneurs indifféremment, à ceux dont les armes étaient légitimes, et à ceux dont elles étaient séditieuses; c'est visiblement enfler le cœur des derniers, et affaiblir le droit des autres. Bien plus, c'est donner lieu aux rebelles de dire : Nous désarmerons quand nous verrons nos maîtres désarmés : c'est-à-dire qu'ils ne désarmeront jamais : à plus forte raison les princes et les seigneurs ne désarmeront pas les premiers. Ainsi cet avis bizarre de Luther était propre à faire qu'on se regardât l'un l'autre, et que loin de désarmer, on en vint aux mains; ce qui en effet arriva bientôt après. Qui ne voit donc qu'il fallait tenir un autre langage, et en ordonnant aux uns de poser les armes, avertir les autres d'en user avec clémence, même après la victoire? Mais Luther ne savait parler que d'une manière outrée : après avoir flatté ces malheureux jusqu'à dire les choses que nous venons d'entendre, il conclut à les passer tous dans le combat au fil de l'épée, même ceux *qui auront été entraînés par force dans des actions séditieuses*[5], encore qu'ils tendent les mains ou le cou aux victorieux. On en pourra voir davantage dans l'*Histoire des Variations*. Il y fallait répondre ou se taire, et ne se persuader pas que Luther eût satisfait à tous ses devoirs en parlant en général contre la révolte. Mais encore d'où lui venaient des mouvements si irréguliers? si ce n'est qu'un homme enivré du pouvoir qu'il croit avoir sur la multitude fait paraître partout ses excès, ou pour mieux dire, qu'un homme qui se croit prophète, sans que le bon esprit du Seigneur soit tombé sur lui, s'imagine qu'à sa parole les bataillons hérissés baisseront les armes, et que tous, grands et petits, seront atterrés.

1. *Var., liv.* II, *n.* 12. — 2. *Idem*, 15; *Sleid., ibid.* — 3. *Var., liv.* II, *n.* 12. — 4. *Sleid., idem; Var., ibid.* — 5. *Ibid.*

LII. *Le ministre défend mal le livre de Luther* DE LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE. — Pour ce qui regarde le livre *de la Liberté chrétienne*, je reconnais avoir « écrit, qu'on prétendait que ce livre n'avait pas peu » contribué à inspirer la rébellion à la populace[1]. » M. Basnage s'en offense[2], et entreprend de prouver que Luther, y a bien parlé de l'autorité des magistrats. Loin de le dissimuler, j'ai remarqué en termes exprès, qu'en parlant indistinctement en plusieurs endroits de son livre « contre les législateurs et les » lois, il s'en sauvait en disant qu'il n'entendait » point parler des magistrats, ni des lois civiles. » Mais cependant dans le fait deux choses sont bien avérées, tant par les demandes des rebelles, que par Sleidan qui les rapporte[3], l'une que ces malheureux, entêtés de *la liberté chrétienne* que Luther leur avait tant prêchée, se plaignaient « qu'on » les traitait de serfs, quoique tous les chrétiens » soient affranchis par le sang de Jésus-Christ. » Il est bien constant qu'ils appelaient *servitudes* beaucoup de droits légitimes des seigneurs; et quoi qu'il en soit, c'était pour soutenir cette liberté chrétienne qu'ils prenaient les armes. Il n'en faudrait pas davantage pour faire voir comment ils prenaient ces belles propositions de Luther : « Le » chrétien est maître de tout : le chrétien n'est su- » jet à aucun homme : le chrétien est sujet à tout » homme[4]. » On voit assez les idées que de tels discours mettent naturellement dans les esprits. Ce n'est rien moins que l'égalité des conditions : c'est-à-dire la confusion de tout le genre humain. Quand après on veut adoucir par des explications ces paradoxes hardis, le coup est frappé, et les esprits qu'on a poussés dans des excès n'en reviennent pas à votre gré. M. Basnage excuse ces propositions en disant que selon Luther « le chrétien selon l'âme, » est libre, et ne dépend de personne, mais qu'à » l'égard du corps et de ses actions, il est sujet à » tout le monde. » Tout cela est faux à la rigueur; car ni tout homme n'est sujet à tout homme selon le corps; puisqu'il y a des seigneurs et des souverains, sur le corps desquels les sujets ne peuvent attenter sans crime en quelque cas que ce soit : ni l'indépendance de l'âme n'est si absolue, qu'il ne soit vrai en même temps, que *toute âme doive être soumise aux puissances supérieures* et à leurs commandements: jusqu'au point d'en être liée même *dans la conscience* selon saint Paul[5]. Ce n'est donc point enseigner, mais tromper les hommes, que de leur tenir en cette sorte de vagues discours; et on peut juger de ce qu'opéraient ces propositions toutes crues, comme Luther les avançait, puisqu'elles sont encore si irrégulières avec les excuses et les adoucissements de M. Basnage.

Mais le livre *de la Liberté chrétienne* produisit encore un autre effet pernicieux. Il inspirait tant de haine contre tout l'ordre ecclésiastique, et même contre les prélats qui étaient en même temps souverains, qu'on croyait rendre service à Dieu lorsqu'on en secouait le joug, qu'on appelait tyrannique. L'erreur passait aisément de l'un à l'autre : je veux dire, comme il a été remarqué dans l'*Histoire des Variations*[6], « que mépriser les puissances

1. *Var., liv.* II, *n.* 11. — 2. *Basn., p.* 507. — 3. *Sleid., lib.* V. — 4. *Luth., de Lib. christ.* — 5. *Rom.,* XIII. 1, 5. — 6. *Liv.* II, *n.* 11.

» soutenues par la majesté de la religion, était un » moyen d'affaiblir les autres. » C'est précisément ce qui arriva dans la révolte de ces paysans : ils commencèrent par les princes ecclésiastiques, comme il paraît par Sleidan[1]; et la révolte attaqua ensuite sans mesure et sans respect tous les seigneurs. C'en est trop pour faire voir qu'on avait raison *de prétendre* que livre *de la Liberté chrétienne n'avait pas peu contribué à inspirer la rébellion*[2].

LIII. *Etrange discours de Luther, où tout ce qu'on vient de dire est confirmé. Autre addition aux* Variations : *l'esprit de sédition et de meurtre sous prétexte d'interpréter les prophéties.* — Et puisque M. Basnage nous met sur cette matière, il faut encore qu'il voie un beau discours de Luther. Lorsque les séditieux semblaient n'en vouloir qu'aux ecclésiastiques, et qu'ils n'avaient même pas encore pris les armes, Luther leur parlait en cette sorte : *Ne faites point de sédition :* il fallait bien commencer par ce bel endroit; car sans cela qui aurait pu le supporter? Mais voici comme il » continue[3] : « Bien que les ecclésiastiques parais- » sent en évident péril, je crois ou qu'ils n'ont rien » à craindre, ou qu'en tout cas leur péril ne sera » pas tel, qu'il pénètre dans tous leurs Etats, ou » qu'il renverse toute leur puissance. Un bien » autre péril les regarde : et c'est celui que saint » Paul a prédit après Daniel, qui est que leur ty- » rannie tombera, sans que les hommes s'en mè- » lent, par l'avénement de Jésus-Christ et par le » souffle de Dieu : c'était là, poursuit-il, son fon- » dement : c'est pour cela QU'IL NE S'ÉTAIT PAS BEAU- » COUP OPPOSÉ à ceux qui prenaient les armes : car » il savait bien que leur entreprise serait vaine, et » que si on MASSACRAIT quelques ecclésiastiques, » cette BOUCHERIE ne s'étendrait pas JUSQU'A TOUS. »

On voit en passant l'esprit de la Réforme dès son commencement : chaque temps a son prophète, et Luther faisait alors ce personnage : tout était alors dans saint Paul et dans Daniel, comme tout est présentement dans l'Apocalypse : sur la foi de la prophétie, il n'y avait qu'à laisser faire les séditieux contre les ecclésiastiques : ils n'en tueraient guère : et Luther se consolait de les voir périr d'abord en si petit nombre, parce qu'il était assuré d'une vengeance plus universelle qui allait éclater d'en-haut sur eux. Si c'est dans cette vue qu'il les épargne, que deviendront-ils, hélas! pour peu que tarde la prophétie? Quoi! le saint nom des prophètes sera-t-il toujours le jouet de la Réforme, et le prétexte de ses violences et de ses révoltes? Mais laissons ces plaintes, et renfermons-nous dans celles de notre sujet. On nous demande quelquefois la preuve des séditions causées par la Réforme, et poussées dès son commencement contre les catholiques et contre les prêtres jusqu'à la pillerie : les voilà poussées jusqu'au meurtre; et c'est Luther, témoin non suspect, qui le dépose lui-même. On l'accuse d'y avoir du moins connivé : on n'a pas besoin de preuve, et c'est lui-même qui nous avoue qu'*il ne s'y est opposé* que faiblement, sans se mettre *beaucoup* en peine d'rrêter le cours *de la sédition armée.* Il lui laissait massacrer un petit nombre d'ecclésiastiques, et c'était assez *que la boucherie ne s'étendît pas sur tous.* Peut-on nier, sous couleur de réprimer la sédition, que ce ne soit là lui lâcher la bride? Je n'avais point rapporté cet étrange discours de Luther dans l'*Histoire des Variations :* on pense me faire accroire que j'y exagère les excès de la Réforme : on voit, loin d'exagérer, que je suis contraint de supprimer beaucoup de choses; et on verra dans tous les endroits qu'on attaquera de cette histoire, qu'on a si peu de moyens d'en affaiblir les accusations, que la Réforme, au contraire, paraîtra toujours plus coupable que je ne l'ai dit d'abord, à cause que j'étais contraint à donner des bornes à mon discours.

1. *Sleid., liv.* v. — 2. *Var., liv.* II. — 3. *Sleid., liv.* v.

LIV. *Réflexion sur ces Variations de la Réforme.* — Cependant on ne rougit pas de m'accuser *de mauvaise foi*[1], et même de calomnie. Ces reproches m'ont fait horreur; je l'avoue : j'écris sous les yeux de Dieu; et on a pu voir que je tâche de mesurer toutes mes paroles, en sorte que mes expressions soient plutôt faibles qu'outrées. S'il faut user de termes forts, la force de la vérité me les arrache. M. Basnage m'objecte *une contradiction sensible*[2], en ce *que je veux* que Luther, *dès l'an* 1525, *ait soulevé ou entretenu la rébellion des paysans* pendant que *j'avoue ailleurs*[3] *que jusqu'à la ligue de Smalcalde, qui se fit longtemps après, il n'y avait rien de plus inculqué dans ses écrits que cette maxime : qu'on ne doit jamais prendre les armes pour la cause de l'Evangile.* Je reconnais mes paroles. Certainement je n'avais garde d'accuser Luther d'avoir au commencement rejeté l'obéissance due au magistrats et même au magistrat persécuteur : puisqu'au contraire j'avoue que bien éloigné d'en venir d'abord à cet excès, il enseigna les bonnes maximes : et c'est par où je le convaincs d'avoir varié lorsqu'il en a pris de contraires. Il fallait que la Réforme fût confondue par elle-même dès son principe, et que la loi éternelle la forçât d'abord à établir l'obéissance qu'elle devait rejeter dans la suite. Le bien ne se soutient pas chez elle; il n'y prend point racine, pour ainsi parler, parce qu'il n'y a jamais toute sa force : de là vient aussi qu'elle se dément dans le même temps qu'elle dit la vérité. Luther fomentait la rébellion qu'il semblait vouloir éteindre, et en un mot, comme on vient de voir, il inspirait plus de mal qu'il n'en conseillait en effet dans ce temps-là. Mais dans la suite il ne garda point de mesure : il enseigna ouvertement qu'on peut armer contre les souverains, sans épargner ni rois, ni césars : toute l'Allemagne protestante entre dans ces sentiments : la contagion gagne l'Ecosse et l'Angleterre : la France ne s'en sauve pas : la Réforme remplit tout de sang et de carnage : dans les vains efforts qu'elle fait pour effacer de dessus son front ce caractère si visiblement antichrétien, elle succombe, et ne trouve plus de ressource qu'à chercher même parmi nous de mauvais exemples : comme si réformer le monde était seulement prendre un beau titre, sans valoir mieux que les autres.

Mais si on ne voulait pas éviter soi-même les abus qu'on reprenait dans l'Eglise, il ne fallait pas du moins approuver ses propres égarements, ni s'en faire honneur. Nous détestons parmi nous tout ce que nous y voyons de mauvais exemple, en

1. *Basn., idem.* — 2. *Idem, p.* 500. — 3. *Var., l.* IV, *n.* 1.

quelque lieu qu'il paraisse, et de quelque nom qu'il s'autorise : les rébellions des protestants sont passées en dogmes et autorisées par les synodes : ce n'est point un mal qui soit survenu à la Réforme vieillie et défaillante : c'est dès son commencement et dans sa force, c'est sous les réformateurs et par leur autorité qu'elle est tombée dans cet excès; et des abus si énormes ont les mêmes auteurs que la Réforme.

LV. *On touche en passant les égarements de la Réforme marqués par d'autres auteurs, et en particulier dans l'*Avis aux réfugiés, *imprimé en Hollande en* 1690. — On peut voir beaucoup d'autres choses également convaincantes sur cette matière dans un livre intitulé : *Avis aux réfugiés,* qui vient de tomber entre mes mains, quoiqu'il ait été imprimé en Hollande au commencement de l'année passée. Cet ouvrage semble être bâti sur les fondements de l'*Apologie des catholiques*, qui n'a laissé aucune réplique aux protestants; mais, pour leur ôter tout prétexte, on y ajoute en ce livre non-seulement ce qui s'est passé depuis, mais encore tant d'autres preuves de ces excès de la Réforme, et une si vive réfutation de ses sentiments, qu'elle ne peut plus couvrir sa confusion. Si l'auteur de ce bel ouvrage est un protestant, comme la préface et beaucoup d'autres raisons donnent sujet de le croire, on ne peut assez louer Dieu de le voir si désabusé des préventions où il a été nourri, et de voir que sans concert nous soyons tombés lui et moi dans les mêmes sentiments sur tant de points décisifs. Je ne dois pas refuser cette preuve de la vérité; elle se fait sentir à qui il lui plaît; et lorsqu'elle veut faire concourir les pensées des hommes au même but, nulle diversité d'opinions ou de pensées ne lui fait obstacle. Les protestants peuvent voir dans cet ouvrage[1], avec quelle témérité M. Jurieu les vantait il y a dix ans, comme les plus assurés et les plus fidèles sujets[2]. On leur montre dans cet ouvrage l'affreuse doctrine de leurs auteurs contre la majesté des rois et contre la tranquillité des Etats. Toute la ressource de la Réforme était autrefois de désavouer, quoiqu'avec peu de sincérité, tous ces livres que l'esprit de rébellion avait produits, ceux d'un Buchanan, ceux d'un Paré, ceux d'un Junius Brutus, et tant d'autres de cette nature; mais maintenant on leur ôte entièrement cette vaine excuse, en leur montrant qu'ils ont confirmé, et qu'ils confirment encore par leur pratique constante, cette doctrine qu'ils désavouaient; et que l'Eglise anglicane, qui de toutes les protestantes avait le mieux conservé la doctrine de l'inviolable majesté des rois, se voit contrainte aujourd'hui de l'abandonner[3]. On n'oublie pas que M. Jurieu, le même qui nous vantait il y a dix ans la fidélité des protestants à toute épreuve, jusqu'à dire que « tous » les huguenots étaient prêts à signer de leur » sang que nos rois ne dépendent pour le temporel » de qui que ce soit que de Dieu, et que sous quel- » que prétexte que ce soit les sujets ne peuvent être » absous du serment de fidélité[4], » à la fin a embrassé le parti de ceux qui donnent tout pouvoir aux peuples sur leurs rois : qu'il leur laisse par conséquent le pouvoir de s'absoudre eux-mêmes, et sans attendre personne, de tout serment de fidélité et de toute obligation d'obéir à leurs souverains; et qu'il s'est par ce moyen réfuté lui-même, plus que n'auraient jamais pu faire tous ses adversaires ensemble. Par-là on découvre clairement que la Réforme n'a rien de sincère ni de sérieux dans ses réponses, qu'elle les accommode au temps, et les fait au gré de ceux qu'elle veut flatter. Ce qui donnait prétexte aux protestants de préférer leur fidélité à celle des catholiques, était la prétention des papes sur la temporalité des rois. Mais outre qu'on leur a fait voir dans ce livre que toute la France, une aussi grande partie de l'Eglise catholique, fait profession ouverte de la rejeter[1]; on montre encore plus clair que le jour que s'il fallait comparer les deux sentiments, celui qui soumet le temporel des souverains aux papes, et celui qui le soumet au peuple; ce dernier parti, où la fureur, où le caprice, où l'ignorance et l'emportement dominent le plus, serait aussi sans hésiter le plus à craindre. L'expérience a fait voir la vérité de ce sentiment, et notre âge seul a montré, parmi ceux qui ont abandonné les souverains aux cruelles bizarreries de la multitude, plus d'exemples et plus tragiques contre la personne et la puissance des rois, qu'on n'en trouve durant six à sept cents ans parmi les peuples, qui en ce point ont reconnu le pouvoir de Rome. Enfin la Réforme poussée à bout pour ses révoltes, produisait pour dernière excuse l'exemple des catholiques sous Henri le Grand : mais on l'a encore forcée dans ce dernier retranchement[2], non-seulement en lui faisant voir combien il était honteux, en se disant réformés, de faire pis que tous ceux qu'on était venu corriger; mais encore en montrant dans le bon parti, qui était celui du roi, des parlements tout entiers composés de catholiques, une noblesse infinie de même croyance, et presque tous les évêques, desquels nulle autorité et nul prétexte de religion n'avait rien pu obtenir contre leur devoir : au lieu que, parmi les protestants, lorsqu'on y a attaqué les souverains, la défection a été universelle et poussée jusqu'aux excès qu'on a vus. Joignez à toutes ces choses, si évidemment démontrées par un protestant dans l'*Avis aux réfugiés*, ce que j'ai dit dans ces deux derniers Avertissements en me renfermant, comme je devais, dans la *Défense des Variations* contre M. Jurieu et M. Basnage qui les attaquaient; l'histoire de la Réforme paraîtra affreuse et insupportable, puisqu'on y verra toujours l'esprit de révolte en remontant depuis nos jours jusqu'à ceux des réformateurs.

LVI. *Réflexions sur le mariage du landgrave : s'il permet à M. Basnage de mettre Luther et les autres réformateurs au rang des grands hommes.* — Ainsi, par un juste jugement, Dieu livre au sens réprouvé et à des erreurs manifestes, ceux qui prennent des noms superbes contre son Eglise, et entreprennent de la réformer dans sa doctrine. Témoin encore le mariage du landgrave, l'éternelle confusion de la Réforme, et l'écueil inévitable où se briseront à jamais tous les reproches qu'elle nous fait des abus de nos conducteurs. Car y en a-t-il un plus grand que de flatter l'intempérance, jusqu'à autoriser la polygamie, et d'introduire parmi les chrétiens des mariages judaïques et mahométans? Vous avez vu

1. *Avis*, *p.* 77. — 2. *Polit. du Clergé.* — 3. *Avis*, *p.* 219 *et suiv.* — 4. *Avis*, *p.* 81 *et suiv.*; *Politiq. du Clerg.*, *p.* 217.

1. *Pag.* 210, 211, 214. — 2. *Avis*, *p.* 282 *et suiv.*

les égarements du ministre Jurieu sur ce sujet, si étranges et si excessifs, que plusieurs bons protestants en ont eu honte. J'ai vu les écrits de M. de Beauval, que M. Jurieu tâche d'accabler par son autorité ministrale; j'ai vu la Lettre imprimée d'un ministre sur ce sujet. J'ai cru que c'était M. Basnage, confrère de M. Jurieu dans le ministère de Rotterdam : on m'assure que c'est un autre, je le veux; et quoi qu'il en soit, ce ministre, qui m'est inconnu pousse vigoureusement M. Jurieu, qui de son côté ne l'épargne pas. Le mariage du landgrave et l'erreur prodigieuse des réformateurs a excité ce tumulte parmi les ministres. M. Basnage lui-même, qui ne veut pas être l'auteur de la Lettre publiée contre son confrère, prend un autre tour que le sien dans sa *Réponse aux Variations;* voyons s'il réussira mieux; et poussons encore ce ministre par cet endroit-là : ce sera autant d'avancé sur la réponse générale qu'il lui faudra faire, et elle sera déchargée de cette matière. Voici donc comme il commence[1] : « Il faut rendre justice aux grands hommes autant » que la vérité le permet; mais il ne faut pas dissi» muler leurs fautes. J'avoue donc que Luther ne » devait pas accorder au landgrave de Hesse la per» mission d'épouser une seconde femme, lorsque » la première était encore vivante : et M. de Meaux » a raison de le condamner sur cet article. » C'est quelque chose d'avouer le fait, et de condamner le crime sans chicaner; mais il en fallait davantage pour mériter la louange d'une véritable et chrétienne sincérité : il fallait encore rayer Luther, Bucer et Mélanchton, ces chefs des réformateurs, du rang *des grands hommes*. Car encore que les grands hommes en matière de religion et de piété, qui est le genre où l'on veut placer ces trois personnages, puissent avoir des faiblesses, il y en a qu'ils n'ont jamais, comme celle de trahir la vérité et leur conscience, de flatter la corruption, d'autoriser l'erreur et le vice connu pour tel; de donner au crime le nom de la sainteté et de la vertu; d'abuser pour tout cela de l'Ecriture et du ministère sacré; de persévérer dans cette iniquité jusqu'à la fin, sans jamais s'en repentir ni s'en dédire, et d'en laisser un monument authentique et immortel à la postérité. Ce sont là manifestement des faiblesses incompatibles, je ne dis pas avec la perfection *des grands hommes*, mais avec les premiers commencements de la piété. Or tels ont été Luther, Bucer et Mélanchton : ils ont trahi la vérité et leur conscience : c'est de quoi M. Basnage demeure d'accord, et en pensant les excuser il met le comble à leur honte. « Je remarquerai, dit-il[2], trois choses : » la première, « qu'on arracha cette faute à Luther; il en » eut honte, et voulut qu'elle fût secrète. » Bucer et Mélanchton ont la même excuse; mais c'est ce qui les condamne. Car ils n'ont donc pas péché par ignorance : ils ont donc trahi la vérité connue : leur conscience leur reprochait leur corruption; ils en ont étouffé les remords, et ils tombent dans ce juste reproche de saint Paul : *Leur esprit et leur conscience sont souillés*[3]. Voilà les héros de la Réforme et les chefs des réformateurs. Si c'est une excuse de cacher les crimes qui ne peuvent pas même souffrir la lumière de ce monde, il faut

1. *Basn., t.* I, *II. part., ch.* III, *p.* 443. — 2. *Idem.* — 3. *Tit.*, I, 15.

effacer de l'Ecriture ces redoutables sentences : *Nous rejetons les crimes honteux qu'on est contraint de cacher*[2]. Et encore : *Ce qui se fait parmi eux*, et qui pis est, ce qu'on y approuve, ce qu'on y autorise, *est honteux même à dire*[2] : et enfin cette parole de Jésus-Christ même : *Celui qui fait mal hait la lumière*[3]. Ainsi qui veut découvrir le faux de la Réforme, et la faible idée qu'on y a du vice et de la vertu, n'a qu'à entendre les vaines excuses dont elle tâche de diminuer ou de pallier les faiblesses les plus honteuses de ses prétendus grands hommes.

LVII. *Démonstration manifeste du crime des réformateurs en cette occasion.* — Mais ils ne connaissaient peut-être pas toute l'horreur du crime qu'ils commettaient? C'est ce qu'on ne peut pas dire en cette rencontre. Car ils savaient que leur crime était d'autoriser une erreur contre la foi, de pervertir le sens des Ecritures, d'anéantir la réforme que le Fils de Dieu avait faite dans le mariage. Ils savaient la conséquence d'une telle erreur, puisqu'ils reconnaissaient expressément que si leur déclaration venait aux oreilles du public, ils n'auraient rien de moins à craindre que d'être mis *au rang des mahométans et des anabaptistes qui se jouent du mariage*[4]. C'est en effet en ce rang qu'ils ne craignent pas de se mettre, pourvu que le cas soit secret. L'erreur qu'ils autorisent est quelque chose de pis qu'un adultère public, puisqu'ils aiment mieux que la femme qu'ils donnent au landgrave passe pour une impudique et lui pour un adultère, que de découvrir l'infâme secret de son second mariage. Pour leur consultation ils ne justifient pas ce prince. Car un aveugle qui se laisse conduire par d'autres aveugles n'est est pas quitte pour cela, et il tombe avec eux dans l'abîme. Ils damnent donc celui qui leur confiait sa conscience, et ils se damnent avec lui. Ils le damnent, dis-je, d'autant plus inévitablement, qu'il se flatte du consentement et de l'autorité de ses pasteurs, qui n'étaient rien de moins dans le parti que les auteurs de la Réforme. Je ne vois rien de plus clair ni ensemble de plus affreux que tous ces excès.

LVIII. *Si M. Basnage a pu dire que cette faute fut arrachée aux réformateurs.* — *On leur arracha cette faute*, dit M. Basnage. Quoi! leur fit-on violence, pour souscrire à cet acte infâme qui ternit la pureté du christianisme, où un adultère public est appelé du saint nom de mariage? Leur fit-on voir des épées tirées? Les enferma-t-on du moins? Les menaça-t-on de leur faire sentir quelque mal ou dans leurs personnes ou du moins dans leurs biens? C'est ce qu'on eût pu appeler en quelque façon *leur arracher une faute;* quoique dans le fond on n'arrache rien de semblable à un parfait chrétien, et il sait bien mourir plutôt que de céder à la violence. Mais il n'y eut rien de tout cela dans la souscription des réformateurs : on leur promit des monastères à piller[5] : que la Réforme en rougisse : le landgrave, l'homme du monde qui avait le plus conversé avec ces réformateurs, et qui les connaissait le mieux, les gagne par ces promesses : et voilà toute la violence qu'il leur fait. Il est vrai qu'il leur fait aussi entrevoir qu'il pourrait les abandonner, et s'adresser ou à l'empereur ou au pape même. A ces mots, la

1. *II. Cor.*, IV, 2. — 2. *Eph.*, V, 12. — 3. *Joan.*, III, 20. — 4. *Consult.*, *n.* 10, 11; *Var.*, *liv.* VI, *n.* 8. — 5. *Var.*, *liv.* VI, *n.* 4.

Réforme tremble : « Notre pauvre petite église, mi-» sérable et abandonnée, a besoin, dit-elle[1], de » princes-régents vertueux » : de ces vertueux qui veulent avoir ensemble deux épouses : il faut tout accorder à leur intempérance, de peur de les perdre : une Eglise qui s'appuie sur l'homme, et sur le bras de la chair, ne peut résister à de semblables violences. C'est ainsi que Luther, Bucer et Mélanchton, ces colonnes de la Réforme, sont violentés selon M. Basnage; et cela qu'est-ce autre chose qu'avouer en autres termes qu'ils sont violentés par la corruption de leur cœur?

LIX. *Etrange corruption dans ces chefs de réformateurs.* — Elle fut si grande et leur assoupissement si prodigieux, qu'ils ne se réveillèrent jamais : ils sentaient qu'ils laissaient un acte de célébration de mariage, la première femme vivante, où il était énoncé qu'on le faisait : « en présence de Mélanch-» ton, de Bucer et de Mélander[2] le propre pasteur » et prédicateur du prince, » et de l'avis de plusieurs autres prédicateurs, dont la consultation était jointe au contrat de mariage, signée en effet des sept docteurs, à la tête desquels étaient *Luther*, *Mélanchton* et *Bucer*, et à la fin le même *Denis Mélander*, le propre pasteur du landgrave[3]. Ces deux actes furent déposés dans les registres publics attestés authentiquement par des notaires, « pour » éviter le scandale et conserver la réputation de la » fille que le landgrave épousait et de toute son » honorable parenté[4]. » Ces actes étaient donc publics, et on supposait qu'ils devaient paraître un jour comme regardant tout ensemble et l'honneur d'une famille considérable, et même l'intérêt d'une maison souveraine. Cependant, loin de les avoir jamais révoqués, Luther et ses compagnons y persistent. Ce secret honteux ne fut pas si bien gardé, qu'on n'en ait fait le reproche et au landgrave et à Luther de leur vivant : ils s'en sauvent par des équivoques, et Luther y ajoute fièrement à son ordinaire *que le landgrave est assez puissant, et a des gens assez savants pour le défendre*[5] : ce qui est joindre la menace au crime, et insulter à la raison à cause que le mépris en est soutenu par la puissance. Tout cela est démontré si clairement dans l'*Histoire des Variations*, qu'on n'a rien eu à y répliquer : telle a été la conduite de ces *grands hommes*, et il faut du moins avouer qu'il n'y en a de cette figure que dans la Réforme.

LX. *Si M. Basnage a raison de comparer la polygamie accordée par Luther, à la dispense de Jules II sur le mariage de Henri VIII avec la veuve de son frère.* — Grâce à Dieu, ceux que nous reconnaissons parmi nous pour de grands hommes ne sont pas tombés dans des excès où l'on voie de la perfidie, de l'impiété, une corruption manifeste, et une lâche prostitution de la conscience. Mais sans parler des grands hommes, je pose en fait, parmi tant de fautes dont les protestants ont chargé quelques papes à tort ou à droit, qu'ils n'en nommeront jamais un seul, dans un si grand nombre, et dans la suite de tant de siècles, qui soit tombé dans un abus de cette nature. Qu'ainsi ne soit M. Basnage, qui pousse en cette occasion la récrimination le plus loin qu'il peut, n'a eu à nous objecter que deux décrets des papes : l'un de Grégoire II, et l'autre de Jules II. Or pour commencer avec lui par le dernier, il nous objecte *la dispense que ce Pape accorda à Henri VIII*[1], pour épouser la veuve de son frère Arthus; et comme s'il avait prouvé qu'il fût constant que cette dispense fut illégitime, il s'écrie en cette sorte : « Faut-il moins de » sainteté pour être vicaire de Jésus-Christ, et le » chef de l'Eglise, que pour réformer quelque » abus? ou l'inceste est-il un crime moins énorme » qu'un double mariage? » Il renouvelle ici le fameux procès du mariage de Henri VIII avec Catherine d'Aragon; mais visiblement il n'y a nulle bonne foi à comparer ces deux exemples. Afin qu'ils fussent égaux, il faudrait qu'il fût aussi constant que le mariage contracté avec la veuve de son frère est réprouvé dans l'Evangile, qu'il est constant que le mariage contracté avec une seconde femme, la première encore vivante, y est rejeté. Mais M. Basnage sait bien le contraire, il sait bien, dis-je, qu'il est constant entre lui et nous que la polygamie est défendue dans l'Evangile, et qu'une femme surajoutée à celle qu'on a déjà ne peut être légitime. Oserait-il dire qu'il soit de même constant entre nous, que l'Evangile ait défendu d'épouser la veuve de son frère, ou que le précepte du Lévitique, qui défend de tels mariages, ait lieu parmi les chrétiens? Mais il sait, loin que cela soit constant parmi nous, qu'il ne l'est pas même parmi les protestants. Nous en avons rapporté, dans l'*Histoire des Variations*[2], les témoignages favorables au mariage de Henri VIII, et à la dispense de Jules II. Mélanchton et Bucer ont approuvé cette dispense, et conséquemment ont improuvé le divorce de Henri VIII. Castelnau, dont nous avons vu l'autorité alléguée par M. Basnage, dit expressément que « ce » roi envoya en Allemagne et à Genève, offrant de » se faire chef des protestants, mener dix mille » Anglais à la guerre, et contribuer cent mille li-» vres sterlings, qui valent un million de livres » tournois; mais ils ne voulurent jamais approuver » la répudiation[3]. » Selon le témoignage de ce grave auteur, la répudiation fut improuvée non-seulement en Allemagne, mais encore à Genève même : c'est-à-dire dans les deux partis de la nouvelle Réforme. Si Calvin a introduit depuis ce temps un autre sentiment parmi les siens, il ne laissa pas de demeurer pour constant que la dispense de Jules II était si favorable, qu'elle fut même approuvée de ceux qui cherchaient le plus à critiquer la conduite des papes.

M. Basnage reproche à Jules II d'avoir accordé cette dispense hautement et à la face du soleil, au lieu que Luther a eu honte de celle qu'il a donnée, et tâcha de la cacher : ce qui est, selon ce ministre, bien moins criminel. Sans doute quand le crime est manifeste, l'audace de le publier en fait le comble. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Jules II n'avait garde de rougir de sa dispense, ou de la cacher à l'exemple des chefs de la Réforme, puisqu'au contraire il la donnait hautement comme légitime; qu'elle fut publiquement acceptée par tout le royaume d'Angleterre, où elle demeura sans con-

1. *Consult.*, *n.* 3; *Var.*, *liv.* VI, *n.* 7. — 2. *Var.*, *liv.* VI, *n.* 9; *Instrum. copul.* à la fin du même liv., *tom.* XIX, *p.* 396 *et suiv.* — 3. *Idem*, *p.* 394. — 4. *Ibid.*, *p.* 398, 399. — 5. *Var.*, *liv.* VI, *n.* 10.

1. *Basn.*, *p.* 443. — 2. *Var.*, *liv.* VII, *n.* 54 *et suiv.* — 3. *Mém. de Castelnau*, *l.* I, *ch.* II, *p.* 29. *Le Lab.*

tradiction durant vingt ans, et qu'en effet les fondements s'en trouvèrent si solides, que les plus passionnés ennemis des papes les crurent inébranlables. Voilà ce que l'on compare à la scandaleuse consultation de Luther.

LXI. *Si M. Basnage a raison de dire que l'Eglise prétend dispenser des lois de Dieu.* — Le ministre nous objecte que « le concile de Trente prononce » anathème contre ceux qui lui disputeront le pou» voir de dispenser dans les degrés d'affinité défen» dus par la loi de Dieu[1]. » D'où il conclut « que » l'Eglise romaine se donne l'autorité de faire des » choses directement contraires à la loi de Dieu. » Il dissimule qu'il s'agit ici de l'ancienne loi et de sa police, et que dans ce décret du concile, la question n'était pas, si l'Eglise pouvait dispenser de la loi de Dieu, ce que les Pères de Trente n'ont jamais pensé; mais si Dieu lui-même avait abrogé la loi ancienne à cet égard. Nous prétendons qu'une partie des empêchements du mariage portés par le Lévitique sont de la loi positive et de la police de l'ancien peuple, dont Dieu nous a déchargés : en sorte que ces empêchements ne subsistent plus que par des coutumes et des lois ecclésiastiques. Ce n'est qu'en cette manière et dans cette vue que l'Eglise en dispense : et c'est par conséquent une calomnie de dire qu'elle s'élève au-dessus de la loi de Dieu, ou qu'elle en prétende dispenser.

LXII. *Réponse de Grégoire II rapportée mal à propos par le ministre.* — M. Basnage nous oppose un second décret de pape, et il est bon d'entendre avec quel air de décision et de dédain il le fait. « M. de Meaux se trompe, dit-il[2], quand il » assure si fortement (au sujet de la consultation » de Luther), que ce fut la première fois qu'on dé» clara que Jésus-Christ n'a point défendu de sem» blables mariages (où l'on a deux femmes ensem» ble) : il faut le tirer d'erreur en lui apprenant ce » que fit Grégoire II, lequel étant consulté, si l'E» glise romaine croyait qu'on pût prendre deux » femmes, lorsque la première détenue par une » longue maladie ne pouvait souffrir le commerce » de son mari, décida » selon la vigueur du Siége apostolique, que lorsqu'on ne pouvait se contenir, il fallait prendre une autre femme, pourvu qu'on fournît les aliments à la première. On voit déjà en passant, que ce n'est pas là prendre deux femmes, comme M. Basnage veut le faire entendre, mais en quitter une pour une autre : ce qui est bien éloigné de la bigamie dont il s'agit entre nous. Au reste, ce curieux décret, que M. Basnage daigne bien m'apprendre, n'est ignoré de personne : toutes nos écoles en retentissent, et nos novices en théologie le savent par cœur. Après deux autres passages aussi vulgaires que celui-là, M. Basnage, avec un ton fier et avec un air magistral, nous avertit qu'il ne les rapporte que « pour apprendre à M. de » Meaux qu'il ne doit pas se faire honneur de l'an» tiquité qu'il n'a pas examinée[3]. » Je lui laisse faire le savant tant qu'il lui plaira, et il aura bon marché de moi, tant qu'il ne me reprochera que de l'ignorance ; je ne trouve rien de plus bas ni de plus vain parmi les hommes que de se piquer de science; mais aussi ne faut-il pas en avoir beaucoup

1. *Basn.*, *p.* 413. *Conc. Trid.*, *Sess.* XXIV, *Can.* 3. — 2. *Pag.* 413. — 3. *Pag.* 414.

pour répondre à M. Basnage. Cette décision de Grégoire II se trouve parmi ses Lettres[1], et encore dans le décret de Gratien avec cette note au bas : *Illud Gregorii sacris canonibus, imo evangelicæ et apostolicæ doctrinæ penitus repetitur adversum*[2] : c'est-à-dire, « cette réponse de Grégoire est con» traire aux saints canons, et même à la doctrine » évangélique et apostolique. » Les Papes ne sont donc pas si jaloux qu'on pense de maintenir comme inviolables toutes les réponses de leurs prédécesseurs, puisqu'on trouve celle-ci avec cette note dans le décret imprimé par l'ordre de Grégoire XIII, et que les réviseurs qu'il avait nommés n'y trouvent rien à redire. Ainsi, sans nous arrêter à ce que d'autres ont dit sur ce passage, contentons-nous de demander à M. Basnage ce qu'il en prétend conclure? Quoi! que ce pape a approuvé comme Luther qu'on eût deux femmes ensemble pour en user indifféremment? C'est tout le contraire : c'est autre chose de dire, avec ce Pape, que le mariage soit dissous en ce cas, autre chose de dire, avec Luther, que sans le dissoudre on en puisse faire un second; l'un a plus de difficulté, l'autre n'en eut jamais la moindre parmi les chrétiens; et Luther est le premier et le seul à qui la corruption a fait naître un doute sur un sujet si éclairci. Que si parmi les protestants, d'autres ou devant ou après lui ont soutenu en spéculation la polygamie, il est le seul qui ait osé pousser la chose jusqu'à la pratique.

Mais enfin, dira-t-on, quoi qu'il en soit, un pape se sera trompé? Est-ce là de quoi il s'agit? M. Basnage connaît-il quelqu'un parmi nous qui entreprenne de soutenir que les papes ne se soient jamais trompés, pas même comme docteurs particuliers? et quand il voudrait conclure que celui-ci se serait trompé même comme pape, à cause qu'il parle comme il dit lui-même : *Vigore Sedis apostolicæ : avec la force et la vigueur du Siége apostolique :* sans examiner s'il est ainsi, et si c'est là tout ce qu'on exige pour prononcer comme on dit *ex cathedrâ :* enfin tout cela n'est pas notre question. Ce n'est pas une ignorance, ou une surprise de Luther que nous objectons à la Réforme; il n'y aurait rien là que d'humain : c'est une séduction faite de dessein, dans un dogme essentiel du christianisme, par une corruption manifeste, contre la vérité et sa conscience. Il n'en est pas ainsi de Grégoire II; ce n'est point pour flatter un prince qu'il a écrit de cette sorte : c'est dans une difficulté assez grande une résolution générale : on ne lui a fait espérer, pour le corrompre, ni le pillage d'un monastère, ni de secourir son parti; il ne se croit pas obligé de cacher sa réponse : s'il s'est trompé, aussi ne le suit-on pas, et on le reprend sans scrupule : mais enfin il a dit naturellement ce qu'il pensait : M. Basnage n'a pu le convaincre, ni lui ni les autres papes, d'avoir décidé contre leur conscience, comme Luther et ses compagnons sont convaincus de l'avoir fait, et par les reproches de la leur, et de l'aveu de M. Basnage; et ainsi les réformateurs de la papauté n'y ont pu trouver aucun abus qui égalât ceux qu'ils ont commis.

LXIII. *De la prétendue bigamie de Valentinien Ier, et de la loi faite en faveur de cet abus.* — Le mi-

1. *Gregor. II, ep.* IX, *t.* I; *Conc. Gall.* — 2. *Dec. II. part. aus.* 32, *quæst.* VII, *cap.* 18 : *Quod proposuisti.*

nistre n'a point trouvé de pape : il a cru trouver un empereur. « Valentinien, dit-il[1], fit publier » dans toutes les villes de l'empire une loi en fa» veur de la bigamie; et en effet il eut deux femmes » sans encourir l'excommunication de son clergé.» Qu'appelle-t-il son clergé? Ce sont les évêques du quatrième siècle, n'est-ce pas aussi le clergé de M. Basnage, et veut-il, à l'exemple de M. Jurieu, livrer à l'Antechrist ce clergé auguste, qui comprend les colonnes du christianisme? Veut-il dire que tant de saints, et un siècle si plein de lumière aient approuvé une loi si étrange et si inouïe, je ne dis pas seulement dans l'Eglise catholique, mais dans l'Empire romain, ou qu'on ait pu douter un seul moment que la polygamie fût défendue? Il n'oserait l'avoir dit, et il sait bien qu'on l'accablerait de passages qui lui prouveraient le contraire. Mais enfin il y a eu une loi? Je n'en crois rien, non plus que Baronius et M. Valois, et tous nos habiles critiques. Socrate, qui le dit seul[2], ne mérite pas assez de croyance pour établir un fait si étrange : M. Basnage sait bien qu'il en hasarde bien d'autres dont il est dédit par tous les savants. Sozomène, qui le suit presque partout, se tait ici : Théodoret de même : en un mot, tous les auteurs du temps ou des temps voisins gardent un pareil silence, et on ne trouve ce fait que dans ceux qui ont copié Socrate quatre à cinq cents ans après. Il ne faut pas oublier deux auteurs païens qui ont écrit vers les temps de Valentinien. C'est Ammian Marcellin et Zozime; le premier est constamment peu favorable à ce prince, qu'il semble même vouloir déprimer, en haine du mépris qu'il témoignait pour Julien l'Apostat, le héros de cet historien[3]; et néanmoins, parmi toutes ses fautes, qu'il marque avec un soin extrême, non-seulement il ne marque point celle-ci, mais il semble même qu'il ait dessein de l'exclure, puisqu'il rend ce témoignage à Valentinien : que ce prince « toujours at» taché aux règles d'une vie pudique, a été chaste » au dedans et au dehors de sa maison, sans avoir » jamais souillé sa conscience par aucune action » malhonnête et impure, ce qui même le rendait » sévère à réprimer la licence de la Cour[4]. » Aurait-on rendu ce témoignage à un prince qui eût entrepris de faire une loi, et de donner un exemple pour autoriser la polygamie que les Romains, même païens, ne jugeaient digne que des Barbares; que Valérien, que Dioclétien et les autres princes avaient réprimée par des lois expresses qu'on trouve encore dans le code.

Si Valentinien en avait fait une contraire, Zozime n'aimait pas assez cet empereur, pour nous le cacher. En parlant de Valentinien et du dessein qu'il avait de composer un corps de loi, il en remarque une qu'il fut contraint d'abolir[5]; c'était le cas de parler de celle-ci, si elle avait jamais été. Aussi ne se trouve-t-elle ni dans le code ni nulle part : ni on ne voit qu'elle ait jamais été reçue, ni on n'écrit qu'elle ait été abolie : il n'en est resté ni aucun usage dans l'empire, bien qu'on prétende qu'elle ait été publiée dans toutes les villes, ni aucune marque parmi les jurisconsultes, ni enfin aucune mémoire parmi les hommes. Jamais les Pères ne l'ont reprochée, ni durant la vie ni après la mort, ni à Valentinien, ni à Justine, cette prétendue seconde femme, quoique, devenue arienne et persécutrice des catholiques, elle n'avait pas mérité d'être flattée. Quand nous n'aurions aucune autre preuve contre cette fable, le nom même d'un empereur si grave, si sérieux, si chrétien y résisterait : il n'aurait pas déshonoré son empire, si glorieux d'ailleurs, par une loi non-seulement si criminelle même dans l'opinion des païens, mais encore si impertinente. Qui en voudra voir davantage sur ce sujet peut consulter Baronius, qui même convainc de faux cette historiette de Socrate en plusieurs de ses circonstances, comme par exemple lorsqu'il nous donne cette Justine pour fille dans le temps que Valentinien l'épousa, elle qu'on sait avoir été veuve du tyran Magnence. C'est Zozime qui le rapporte au quatrième livre de son Histoire : « Le jeune fils de Valentinien que ce » prince avait eu de la veuve de Magnence, fut, » dit-il[1], fait empereur à l'âge de cinq ans. » Et encore vers la fin du même livre : « Le jeune Va» lentinien se retira auprès de Théodose avec sa » mère Justine, qui, comme nous avons dit, avait » été femme de Magnence, et épousée après sa » mort par Valentinien pour sa beauté. » Trouver deux fois dans un historien, plutôt ennemi que favorable à Valentinien, ce mariage avec Justine, sans qu'il en marque cette honteuse circonstance, ce serait, quand nous n'aurions autre chose, une preuve plus que suffisante de sa fausseté. Etait-il permis à M. Basnage de dissimuler toutes ces choses : de nous donner comme un fait constant ce qu'il sait avoir été rejeté par tant d'habiles gens, et par des raisons si solides; et encore de me reprocher l'ignorance de l'antiquité, parce que lorsque j'en marquais les sentiments sur la pluralité des femmes, je n'avais daigné tenir compte, ni d'un fait si mal fondé, ni de cette prétendue loi de Valentinien? Et après tout, que peut-il conclure de tout ce fait, quand il serait aussi véritable qu'il est manifestement convaincu de faux? Le public n'en verrait pas moins de quelle absurdité il était à trois prétendus réformateurs de remettre en usage après tant de siècles une loi entièrement oubliée d'un empereur.

LXIV. *Erreur de M. Basnage, qui sur une froide équivoque, objecte à toute l'Eglise et aux premiers siècles, d'avoir approuvé l'usage des concubines.* — M. Basnage nous cite pour dernier passage celui des *Constitutions apostoliques*, où *il est ordonné*, dit-il[2], *de recevoir paisiblement à la communion la concubine d'un infidèle qui n'a commerce qu'avec lui.* Il croit donc que les Eglises de Jésus-Christ ont approuvé de tels commerces hors du mariage, et ne craint point de souiller la sainteté des mœurs chrétiennes, et dans les temps les plus purs, par ces indignes soupçons. Faut-il apprendre à ce faux savant la distinction triviale des femmes épousées solennellement, et d'autres femmes qu'on appelait *concubines*, parce qu'elles étaient épousées avec moins de solennité, quoiqu'elles fussent vraies femmes sous un nom moins honorable? Toutes les lois en sont pleines, tous les jurisconsultes en con-

1. *Basn.*, *p.* 444. — 2. *Socr.*, *lib.* IV, *cap.* 31. — 3. *Amm. Marc*, *lib.* XXXVI, *sub fin.* XXVII. — 4. *Idem*, XXX. — 5. *Lib* IV, *init.*

1. *Lib.* IV, *circæ med.* — 2. *Idem*, *Const. Ap.*, VIII. 32.

viennent, on en voit même des restes en Allemagne; on la trouve jusque dans l'Ecriture, et ce grand docteur l'ignore, ou ce qui est pis, il fait semblant de l'ignorer. C'est qu'il cherchait une occasion de nous objecter « que le droit canon, » dont les lois sont si sacrées à Rome, autorise le » concubinage, puisqu'il permet de coucher avec » une fille lorsqu'on n'a point de femme[1]. » S'il voulait dire des faussetés, il devait tâcher du moins de les expliquer en termes plus modestes. Mais où est cet endroit *du droit canon?* M. Basnage demeure court, et n'en a cité aucun endroit. C'est qu'en effet il n'y en a point : il n'a même osé citer ce fameux canon du concile de Tolède, où l'on permet une concubine au sens qu'on vient de rapporter, parce qu'il sait que cette grossière équivoque est maintenant reconnue de tout le monde; et cependant sur un fondement si léger il remue sans nécessité toutes ces ordures, et il ose calomnier la doctrine de l'Eglise catholique.

LXV. *Passage de Mélanchton que l'auteur des* Variations *est accusé par M. Basnage d'avoir falsifié.* — Voilà toutes les excuses qu'il a pu trouver pour la Réforme dans ce honteux mariage du landgrave. Il se donne encore la peine d'excuser ce prince, non de son incontinence qui est avérée, mais d'avoir eu de ces maladies qu'on ne nomme pas, et qu'il avait lui-même tâché de cacher. Il est vrai, je l'avais remarqué en passant dans l'*Histoire des Variations*[2], comme une circonstance qui n'était pas indifférente au fait que je rapportais, et je l'avais fait avec tout le ménagement qui est dû en ces occasions aux oreilles d'un lecteur. Mais puisque M. Basnage m'entreprend ici comme *un calomniateur* qui ai *corrompu* un passage de Mélanchton, que je produis, il me contraint à la preuve. Ce ministre veut nous faire accroire qu'on cachait, non point la nature de la maladie du landgrave, mais sa maladie elle-même, « de peur d'alarmer le parti » dans un temps où sa présence était absolument » nécessaire, et où le délai de son voyage pour se » trouver avec les autres princes donnait déjà quel» que alarme[3]. » M. Basnage ne s'aperçoit pas, tant ses lumières sont courtes, qu'il est pris par son aveu. Dès qu'une personne publique, principalement un souverain, et un souverain d'une si grande action, cesse tout à fait de paraître, quoiqu'il soit au milieu de ses Etats, dès qu'on n'admet dans le cabinet que le domestique ou les gens les plus affidés et plus familiers, et que l'antichambre est muette, on ne demande pas s'il est malade. Plus ce souverain est attendu dans une assemblée solennelle, et plus sa présence y est nécessaire, plus on sent qu'il est malade lorsqu'il y manque; et loin d'en faire finesse, c'est alors qu'il le faut plutôt découvrir, de peur qu'on n'attribue son absence à une autre cause. Enfin, si ce n'était pas la qualité du mal que l'on cachait, que veulent dire ces paroles de Mélanchton, puisqu'enfin on me contraint à les traduire : « On cache la maladie, et les mé» decins disent que l'espèce n'en est pas des plus » fâcheuses[4]? » Cependant *j'ai corrompu* Mélanchton, dit notre ministre, à cause que la bienséance m'avait empêché de le traduire grossièrement, et de mot à mot. Mais après tout que nous importe? Quand on aura défendu un prince si réformé d'un mal honteux, l'aura-t-on défendu par-là d'une intempérance encore plus honteuse? Il la confesse lui-même; il avoue, dans l'Instruction qu'il envoie à Luther par Bucer, que « quelques semaines après » son mariage, il n'a cessé de se plonger dans l'a» dultère, et qu'il ne voulait ni ne pouvait se cor» riger d'une telle vie, à moins qu'on ne lui permît » d'avoir deux femmes ensemble[1] : » et remarquons que la lettre qu'on vient de voir de Mélanchton, cette lettre où il est parlé de la maladie qu'on ne nommait pas, est datée du commencement de 1539 : l'Instruction est de la fin de la même année, et il y dit que cette belle résolution de demander la permission d'avoir deux femmes, est *la suite des réflexions qu'il a faites dans sa dernière maladie*[2]. Il dit encore, et il a voulu qu'on l'écrivît en l'an 1540, dans l'acte de son second mariage, que ce mariage lui était nécessaire *pour la santé de son âme et de son corps*[3]. Qu'on ramasse ces circonstances, et qu'on juge si c'est moi qui fais une calomnie au landgrave, comme le dit M. Basnage[4], ou si c'est M. Basnage qui me fait une honteuse chicane. Il dit encore que M. de Thou justifie ce prince : parce qu'en disant *qu'il avait une concubine avec sa femme par le conseil de ses pasteurs*, il ajoute, *qu'à cela près il était fort tempérant*. Mais assurément le témoignage de M. de Thou ne prévaudra pas sur l'aveu du landgrave qu'on vient d'entendre. C'est une honte à ce prince et à la Réforme d'avouer ce commerce comme approuvé par ses pasteurs. Et néanmoins ce que l'on cachait était encore plus infâme, puisque c'était la débauche sous le nom de la sainteté, et un adultère public sous le voile du mariage.

LXVI. *La doctrine du mariage chrétien est exposée.* — Pour purger les chastes oreilles des idées d'un mariage scandaleux, et tout ensemble effacer les soupçons qu'on a voulu donner de l'ancienne Eglise, comme si elle était capable d'en approuver de semblables ou d'aussi mauvais : disons avec saint Augustin et les autres Pères, à la gloire de la Sagesse divine, que les lois éternelles qu'elle a établies pour la multiplication de la race humaine, ont été dispensées dans l'exécution avec divers changements : que pour réparer les ruines de notre nature presque toute ensevelie dans les eaux du déluge, il a été convenable au commencement de permettre d'avoir plusieurs femmes; et que cette coutume venue de cette origine s'est conservée et se conserve encore en plusieurs contrées, et dans plusieurs nations : qu'elle s'est conservée en particulier dans le peuple saint, à cause qu'il devait se multiplier par les mêmes voies que le genre humain, c'est-à-dire, par le sang : que toutes les raisons qu'on vient de dire, sont la cause des mariages de nos Pères les patriarches, à commencer depuis Abraham, qui devait être le père de tant de nations : que Jacob, en qui devait commencer la multiplication du peuple saint par la naissance des douze patriarches pères des douze tribus, usa de cette loi, et fut suivi par tous ses descendants et tout le peuple de Dieu : que le désir de revivre dans une longue

1. *Lib.* IV, *Const. Ap.*, VIII. 32. — 2. *Variat., liv.* VI, *n.* I. — 3. *Basn., idem.* — 4. *Lib.*, IV. *ep.* 211. *Var., liv.* VI, *n.* I.

1. *Var., liv.* VI, *n.* 3. *Inst. du Land., n.* 1, 2. — 2. *Var., Ibid.* — 3. *Var., ibid., n.* 9. — 5. *Pag.* 441.

et nombreuse postérité, fut fortifié par celui de voir enfin sortir de sa race ce Christ tant promis : qu'après même qu'il fut déclaré qu'il sortirait de Juda et de David, chacun pouvait espérer d'avoir part à sa naissance par les filles de sa race, qu'on pourrait marier dans ces familles bénies, et qu'ainsi le même désir de multiplier sa race, subsistait toujours dans l'ancien peuple, non-seulement par l'espérance de revivre dans ses enfants, mais encore par celle d'avoir en leur nombre le Désiré des nations. Les saintes femmes étaient touchées du même désir, tant de celui de revivre dans leur postérité, que de celui d'être comptées parmi les aïeules du Christ, ce qui, comme on sait, a illustré Thamar, Ruth et Bethsabée. Par ces raisons et par la constitution de l'ancien peuple, la stérilité était un opprobre, et la virginité était sans gloire : c'était la cause du désir qu'on voit dans les saintes femmes qui avaient ensemble un seul époux, de devenir mères; et comme ce désir des femmes pieuses était chaste et nécessaire en ce temps, les saints patriarches leurs époux avaient raison d'y condescendre. C'est aussi par là qu'on doit conclure que la jalousie ne régnait point en elles, non plus que la sensualité qui en est la source, mais le seul désir d'être mères, naturel dans son fond, et raisonnable en ses manières selon la disposition de ces temps-là : on voit paraître ce même esprit dans les saints patriarches leurs époux; et ainsi, comme le remarquent saint Chrysostome et saint Augustin[1], et comme l'apercevront aisément ceux qui regarderont de près toute leur conduite, ce n'était pas le désir de satisfaire les sens, mais l'amour de la fécondité qui présidait à ces chastes mariages, lesquels aussi étaient la figure de la sainte union de Jésus-Christ avec les âmes fidèles, qui s'unissant avec lui portent des fruits éternels. Par une raison contraire, depuis que la Synagogue eut enfanté Jésus-Christ, que les anciennes figures furent accomplies, et qu'on vit paraître le peuple qui ne devait plus se multiplier par la trace du sang, mais par l'effusion du Saint-Esprit, les choses devaient changer : rien n'empêchait plus que le mariage ne fût rétabli, comme il l'a été en effet par Jésus-Christ en sa première forme, et tel qu'il était en Adam et en Eve, où deux seulement et non davantage devenaient une seule chair. Par une suite infaillible de cette institution, la stérilité n'était plus une honte, et la virginité était comblée de gloire, d'autant plus qu'en la personne de la sainte Vierge, elle avait fait une mère et une mère de Dieu. Il devait aussi paraître alors d'une manière éclatante, que toutes les âmes que le Saint-Esprit rendrait fécondes, seraient unies en Jésus-Christ, et composeraient toutes ensemble une seule Eglise, figurée dans le mariage chrétien, par la seule et fidèle épouse d'un seul et fidèle époux. On a vu depuis ce temps, et selon ces chastes lois du mariage réformé par Jésus-Christ, que partout où son Evangile fut reçu, les anciennes mœurs furent changées : les Perses qui l'ont embrassé, dit un chrétien des premiers siècles, n'épousent plus leurs sœurs : les Parthes ont renoncé à la coutume d'avoir plusieurs femmes, *comme les Egyptiens, à celle d'adorer Apis et des animaux*. Ainsi parlait Bardesane, ce savant astronome, dans l'admirable discours qu'Eusèbe rapporte[1] : ainsi parlent les autres auteurs ecclésiastiques, d'un commun consentement, et le mariage, réduit à la parfaite société de deux cœurs unis, a été un des caractères du christianisme : ce qui a fait dire à saint Augustin[2], *que ce n'était pas un crime d'avoir plusieurs femmes lorsque c'était la coutume*. La disposition des temps y convenait : *la loi ne le défendait pas* : mais maintenant *c'est un crime, parce que cette coutume est abolie*. Les temps sont changés : les mœurs sont autres; *et on ne peut plus se plaire dans la multitude des femmes que par un excès de la convoitise*.

1. *Chrys., hom.* XXXVIII, LII *in Genesim, etc., tom.* IV, *p.* 382 *et seq. S. Aug. cont. Faust., liv.* XXII, *cap.* 46 *et seq., tom.* VIII, *col.* 387 *et seq.*

On peut voir maintenant, non-seulement par l'autorité, mais encore par l'évidence de la doctrine céleste, combien est digne d'être détestée la consultation de Luther, qui, non contente de nous ramener à l'imperfection des anciens temps, nous met encore beaucoup au-dessous; puisque même dans ces temps-là, où le mariage plus libre unissait plusieurs épouses à un seul époux par un même lien conjugal, on a vu que ce n'était pas la licence, mais la seule fécondité qui dominait : au lieu que, dans ce nouveau mariage autorisé par Luther et les autres réformateurs, le landgrave, content de la lignée et des princes que lui avait donnés sa première femme, ne recherchait, dans la seconde qu'on lui accordait, qu'un moyen d'assouvir l'ardeur que l'Evangile lui ordonnait de modérer.

La Réforme peu régulière, et on le peut dire sans hésiter, peu délicate sur cette matière, a introduit dans la chrétienté un tel abus. On l'a poussé plus loin qu'on ne pense. M. Jurieu, qui a établi ces honteuses nécessités, que je ne veux pas répéter, pour apprendre aux chrétiens à multiplier leurs femmes, les a soutenues par la discipline de tous les Etats réformés[3]. M. de Beauval et les autres s'y opposent en vain; M. Jurieu lui déclare, « qu'il ne » changera pas de sentiments pour ses méchantes » plaisanteries; qu'au reste ce n'est pas à lui à dé» cider avec cet air de maître[4]; » que lui et tous ses amis dont il vante les conseils sont *des néants;* et qu'enfin il n'appartient pas à *un jeune avocat qui ne sait ce qu'il dit, et qui parle de ce qu'il ne sait pas*, d'opposer son sentiment à celui *d'un théologien* aussi grave que M. Jurieu. Puis, lui parlant au nom de la Réforme, ou de tout l'ordre des ministres : « Qu'il ne fasse point, dit-il, si fort le » maître : nous n'en voulons point pour avocat : » nous défendrons bien la pureté de nos mariages » sans lui. » En cet endroit M. Beauval a raison de se souvenir de l'incomparable chapitre de l'*Accomplissement des prophéties*[5], où dans la plus grande ferveur de ses dévotions, et même au milieu de ses lumières prophétiques, *l'âme pénétrée de la plus vive douleur* qu'on puisse imaginer sur les malheurs de la Réforme, M. Jurieu avoue qu'il ressent le plaisir de la vengeance, et paraît nager dans la joie en maltraitant un auteur qui l'avait piqué dans quelque endroit délicat. Mais M. de Beauval a beau relever le ridicule de son adversaire, dans ses pro-

1. *Eus., Præp. Ev., l.* VI, *cap.* 10. — 2. *Cont. Faust., lib.* XXII, *cap.* 47, *col.* 388. — 3. *Lett. past.* — 4. *Avis de l'Aut. des Lett. Pastor. à M. de Beauval, p.* 7. — 5. *Rép. de l'Auteur de l'Hist. des Ouvrages des Savants. Acc. des proph., I. part., ch. dern.*

phéties, dans les miracles qu'il conte, et dans tous les autres excès de ses sentiments outrés : l'autorité de M. Jurieu prévaut : les synodes et les consistoires se taisent sur la doctrine que ce ministre lui attribue. C'est qu'il est vrai dans le fond que les Eglises protestantes se donnent des libertés excessives sur les mariages; et ceux qui se vantent de réformer l'Eglise catholique ont besoin d'apprendre d'elle en cette matière, comme dans les autres également importantes, la régularité et la pureté de la morale chrétienne.

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME TROISIÈME.

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.

